Geschichte

der

christlichen Eschatologie

innerhalb der vornicänischen Zeit.

Mit theilweiser Einbeziehung der Lehre vom christlichen Heile überhaupt.

Von

Dr. Leonhard Atzberger,
o. ö. Professor der Dogmatik und Universitätsprediger in München.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1896.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Geschichte

der

christlichen Eschatologie

innerhalb der vornicänischen Zeit.

Geschichte

der

christlichen Eschatologie

innerhalb der vornicänischen Zeit.

Mit theilweiser Einbeziehung der Lehre vom christlichen Heile überhaupt.

Von

Dr. Leonhard Atzberger,

o. ö. Professor der Dogmatik und Universitätsprediger in München.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1896.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Nach längerer Zeit ist es mir wieder ermöglicht, mit einem Bande eschatologischer Studien vor die Oeffentlichkeit zu treten. Auch vorliegende Schrift bildet ein abgeschlossenes Ganzes für sich, obwohl sie, wie die Einleitung näher auseinandersetzt, in anderer Beziehung enge zusammenhängt mit meiner Darstellung der „Christlichen Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente". Die Gründe für das etwas verzögerte Erscheinen dieses neuen Bandes liegen theils in anderweitiger Inanspruchnahme meiner Arbeitskraft infolge meines akademischen Lehr- und Predigtamtes, theils in der Schwierigkeit der Sache. Eine Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit oder einen bestimmten Ausschnitt aus einer solchen vorzulegen, zählt keineswegs zu den leichten Aufgaben. Schwierig ist es schon, die hierher gehörigen, in mehrfacher Hinsicht nur allzu spärlichen Documente zuverlässig und doch gefällig in die Form einer modernen Sprache zu zwängen. Noch schwieriger ist es, die in jenen Documenten niedergelegten Gedanken sowie deren Verkettung und Entwicklung objectiv richtig zu beurtheilen, durch den Wald der hier einschlägigen Specialliteratur sich hindurchzuarbeiten und die gerade in neuerer Zeit hervorgetretenen, einander oft entgegengesetzten Auslegungen der alten Quellen entsprechend zu würdigen. Ich bin keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen, um den Thatbestand möglichst richtig darstellen zu können, und habe zu diesem Zwecke auch die im Buche reichlich angeführte neuere Literatur mit ganz wenigen Ausnahmen durchgesehen und, insoweit es anging, verwerthet. Schätzbare Dienste leistete mir hierbei Professor Bardenhewers Patrologie, obwohl der weitaus größte Theil meiner Arbeit schon fertig war vor dem Erscheinen des genannten Werkes. Ich schulde aber meinem verehrten Collegen auch um deswillen noch besondern Dank, weil er die Mühen der Ueberwachung des Druckes mit mir getheilt und manchen Wink für die Genauigkeit und Formvollendung des Textes mir gegeben hat.

Der ganzen Arbeit habe ich ein ausführliches Namen- und Sachregister beigefügt, von dem ich hoffe, daß es dem Gebrauche des Buches wesentlich zu statten kommt.

Daß vorliegende Schrift der gesamten theologischen Gelehrtenwelt entsprechen werde, kann ich selbstverständlich nicht erwarten. Ist ja doch bei vielen das Urtheil über ein Buch schon fertig, wenn dessen Verfasser bekennt, daß er auf offenbarungsgläubigem oder gar auf katholischem Standpunkte stehe. Andere werden vielleicht in meiner Schrift eine gewisse Breite und Ueberfülle des Stoffes sowie manches nicht streng zur Sache Gehörige finden, wieder andere dieses oder jenes vermissen. Mögen sie alle Kritik üben, aber eine ehrliche, objective Kritik; eine solche fürchte ich nicht, ich achte sie hoch.

München, Allerheiligen 1895.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Anhang.

Dritter Abschnitt.

Die Eschatologie der Judenchristen und der Gnostiker.

Vierter Abschnitt.

Die Vertheidigung und Entwicklung der geoffenbarten Eschatologie durch Irenäus.

Fünfter Abschnitt.

Sechster Abschnitt.

Die Darlegung und Erklärung der geoffenbarten Eschatologie durch Hippolytus.

Siebenter Abschnitt.

Die Vertheidigung und Deutung der geoffenbarten Eschatologie durch Tertullian.

Anhang.

Achter Abschnitt.

Die wissenschaftliche Bearbeitung der geoffenbarten Eschatologie durch Clemens von Alexandrien.

Neunter Abschnitt.

Die Verschmelzung der geoffenbarten Eschatologie mit der hellenischen Wissenschaft durch Origenes.

Fünfzehnter Abschnitt.

Die Darlegung und Erklärung der geoffenbarten Eschatologie durch Lactantius.

Sechzehnter Abschnitt.

Einleitung.

I. Unser Standpunkt.

1. In dem Werke: Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente (Freiburg 1890) haben wir das eschatologische Mysterium des christlichen Glaubens zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht. Principiell ausgehend vom offenbarungsgläubigen katholischen Standpunkte, verfolgten wir in der genannten Studie sowohl das substantielle Wachsthum als auch den inhaltlichen Abschluß der eschatologischen Gottesoffenbarung und suchten hierbei zwei Grundgedanken auszuführen und zur Geltung zu bringen, nämlich: daß die eschatologischen Lehren des Christenthums in Wahrheit auf einer göttlichen Offenbarung beruhen; ferner: daß innerhalb dieser Offenbarung vom Beginne des Menschengeschlechtes an ein stufenweiser innerer Fortschritt stattgefunden habe, bis dieselbe in Christus und den Aposteln ihren Abschluß und ihre inhaltliche Vollendung erreichte. Zugleich hielten wir daran fest, daß die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes einerseits den Stufengang, andererseits den Abschluß in der göttlichen Kundgebung der eschatologischen Wahrheiten, sei es bestimmt, sei es wenigstens andeutungsweise, enthalten. — Da in den Ereignissen und Zuständen, über welche die geoffenbarte Eschatologie Aufschluß gibt, die ganze göttliche Heilsökonomie sich gewissermaßen concentrirt, durch sie in einfachster und zugleich vollendetster Weise in die Erscheinung tritt und auf sie wie auf ihre Ziel- und Ruhepunkte hinausstrebt, so mußten wir auch den vollen Inhalt der Heilsökonomie stets in unserem Gesichtskreise behalten. Wir mußten ferner nicht bloß die bei der Wiederkunft Christi eintretenden Endereignisse und Endzustände darstellen, sondern auch die bei der ersten Ankunft Christi uns erworbenen Heilsgüter. Und auch diese Heilsgüter mußten wir nicht bloß insofern behandeln, als sie rein jenseitig und zukünftig, sondern auch insofern sie noch diesseitig und unmittelbar gegenwärtig sind. Mag es auch an und für sich nicht Aufgabe der Eschatologie sein, die christlichen Heilsgüter, insoweit sie im Diesseits zu erwerben sind, des nähern darzustellen, so konnten und durften wir doch in unserer erwähnten Schrift hiervon nicht ganz und gar absehen, einmal wegen des innern, organischen Zusammenhanges der diesseitigen Heilsgüter mit den jenseitigen oder wegen der innern realen Abhängigkeit des Zustandes unmittelbar nach dem

Tode sowohl wie nach dem Weltgerichte vom (religiös-sittlichen) Zustande vor und bei dem Tode, ferner wegen der ganzen diesbezüglichen (von uns wiederholt charakterisirten) Auffassungs- und Darstellungsweise der biblischen Schriften.

2. In der vorliegenden Schrift beabsichtigen wir, die Fortüberlieferung, Entfaltung und Entwicklung der eschatologischen Lehren des Christenthums zunächst in der vornicänischen Periode der Kirchengeschichte zur Darstellung zu bringen. Auch hier gehen wir principiell aus vom katholischen Standpunkte bezw. vom katholischen Begriff der Dogmengeschichte. Demnach steht uns vor allem fest, daß die göttlich geoffenbarte, in Christus und den Aposteln inhaltlich vollendete, in der Heiligen Schrift mehr oder minder vollständig und klar enthaltene christliche Eschatologie in der Kirche, näherhin bei den Aposteln und deren Nachfolgern im kirchlichen Lehramte, als fortzupflanzendes Glaubensgut hinterlegt und von diesen in unfehlbarer Weise über die ganze Erde hin gepredigt wurde. Im Laufe der Zeit erfuhr aber dieses Glaubensgut auch eine mannigfache Entfaltung und Entwicklung. Einerseits wegen der innern Triebkraft der geoffenbarten Wahrheit bezw. wegen des Strebens nach immer vollkommenerer Erkenntniß derselben, andererseits wegen der Nothwendigkeit der Abwehr falscher Auffassungen und Darstellungen mußten die eschatologischen wie alle andern Glaubenslehren allmählich in immer festern und schärfer begrenzten Begriffen und in immer bestimmtern Ausdrücken fixirt und formulirt werden[1]; es mußte allmählich der ganze Inhalt der Offenbarung in die ausdrückliche und formelle Lehrverkündigung der Kirche aufgenommen werden, nachdem vorher verschiedene Momente der Offenbarung nur durch die Praxis der Kirche anerkannt oder gar nur latent in ihr vorhanden waren; es mußte endlich die Wahrheit selbst immer reicher und voller, tiefer und allseitiger entwickelt und so alles herausgefolgert werden, was von Anfang an wurzelhaft in ihr enthalten war. Die wohl zu unterscheidenden Träger und Factoren dieser dreifachen Entwicklung sind einerseits die Glieder des kirchlichen Lehrkörpers, andererseits die einzelnen Gläubigen und kirchlichen Theologen.

3. Indem wir es unternehmen, den Fortschritt und die Entwicklung herauszustellen, welche die christliche Eschatologie in der vornicänischen Zeit einerseits in der autoritativen Verkündigung und Geltendmachung von seiten des kirchlichen Lehrkörpers, andererseits in dem Verständniß seitens der einzelnen

[1] Hier ist der Punkt, wo in der Geschichte der Eschatologie (wie aller Glaubenslehren) Gedankenentwicklung und Sprachentwicklung bezw. wissenschaftliche Dogmengeschichte und Philologie sich berühren. Es ist eine unbestreitbare Thatsache, daß oftmals der Gedanke viel früher klar gegeben war als dessen formaler Ausdruck im Worte, weshalb um diesen Ausdruck oft heftig gerungen werden mußte. Umgekehrt sind oftmals gewaltige Streitigkeiten deswegen entstanden, weil man mit demselben Worte die verschiedensten Gedanken bezeichnete, weil also die Begriffe nicht scharf begrenzt waren. Es darf endlich keineswegs übersehen werden, daß die Sprache der Theologie auch insofern unter dem Gesetze der Sprachenbildung steht, als theologische Ausdrücke, auch wenn sie ihrer äußern Wortform nach schon zu fixen Begriffen oder termini technici geworden sind, im Laufe der Zeiten wie von selbst allmählich umgedeutet werden. Nicht selten sind hierdurch Streitigkeiten oder große Mißverständnisse früherer Lehren entstanden.

Gläubigen wie seitens der kirchlichen Theologen aufweist, dürfen wir niemals aus dem Auge verlieren, daß die göttliche Heilsökonomie, deren Abschluß eben den Inhalt der Eschatologie bildet, nach all ihren Momenten ein organisch zusammenhängendes und in diesem Sinne untheilbares Ganzes ist. Wie die Darstellung der Offenbarungsstadien der Eschatologie, so muß darum auch, und zwar aus den gleichen Gründen, die Darstellung ihrer Entwicklungsstufen den Blick jederzeit auf die ganze göttliche Heilsökonomie gerichtet halten. Fraglich bleibt nur, inwieweit wir die einzelnen Momente der Heilsökonomie ausdrücklich und formell hier behandeln sollen. — Um hierüber zur Klarheit zu kommen, soll zuerst angegeben werden, was unseres Erachtens eine umfassende und allseitige Lehre von der göttlichen Heilsökonomie oder vom christlichen Heile zu untersuchen hätte. Es dürfte dieses in folgenden drei Punkten bestehen: erstens Inhalt und Beschaffenheit bezw. Momente und Bestandtheile des Heiles, zweitens objective Ermöglichung und Bewirkung, drittens subjective Ergreifung und Aneignung desselben. — Hinsichtlich des zweiten Punktes wären wiederum zu unterscheiden und näher zu untersuchen einerseits die Factoren der objectiven Heilswirkung (Gott als Wirkursache, Christus als Verdienstursache, die Sacramente als Instrumentalursache, die Kirche als Ministerialursache), andererseits deren einzelne Stufen und Stadien oder die Reihenfolge der göttlichen Heilsveranstaltungen. In letzterer Hinsicht wären vor allem in Betracht zu ziehen die göttlichen Heilsveranstaltungen in vorchristlicher Zeit, das Heilsverdienst, welches Christus bei seiner ersten Ankunft für uns erwarb, und die Heilsvollendung, welche bei seiner Wiederkunft erfolgen wird. — Was den dritten Punkt anbelangt, so wären zu unterscheiden und zu untersuchen einerseits die verschiedenen religiös-ethischen Leistungen, von denen der effective Besitz und Bestand des Heiles in dieser oder jener Weise abhängt, andererseits die einzelnen Formen und Gestaltungen des Heilsbesitzes. In letzterer Beziehung kämen wiederum in Betracht der Beginn des Heilsbesitzes, wie er im Diesseits eintreten kann und soll, dessen stätiges Wachsthum im ganzen irdischen Leben, dessen Fortsetzung, aber auch Umgestaltung unmittelbar nach dem Tode und dessen definitive Vollendung bei der Wiederkunft Christi.

Welche von den aufgeführten Momenten einer umfassenden christlichen Heilslehre werden wir nun in unserer Entwicklungsgeschichte der christlichen Eschatologie ausdrücklich darlegen müssen? In betreff dieser Frage ist vor allem zu bedenken, daß auf christlichem Standpunkte im eigentlichsten und strengsten Sinne des Wortes eschatologisch nur mehr sind die Wiederkunft Christi und die alsdann erfolgenden großen Gottesthaten nebst den entsprechenden (Heils-) Zuständen des gesamten geschaffenen Universums. Allein da die Wiederkunft Christi als solche in den jenseitigen Zuständlichkeiten der vernünftigen Geschöpfe keine wesentliche Aenderung mehr bewirkt, indem jene Zuständlichkeiten ihre doppelte Wurzel vor allem haben in den bei der ersten Ankunft Christi bereiteten Heilsgütern sowie in den während des diesseitigen Lebensstandes gesetzten religiös-sittlichen Leistungen der vernunftbegabten Wesen; da mithin die Einzelnen schon durch den Tod in

ein bestimmtes Stadium der (Heils-) Vollendung eintreten: so kann, ja muß man auch den Zustand zwischen dem Tode (bezw. der Vollendung des Prüfungsstandes) der Einzelnen und der Wiederkunft Christi als eschatologisch auffassen und darstellen. Da aber auch dieser Zwischenzustand nur die reife Frucht des religiös-sittlichen (bezw. Heils-) Zustandes der Einzelnen bei und unmittelbar vor dem Tode ist, da letzterer Zustand der Unterbau ist, auf welchem ersterer sich erhebt: so kann man unbedenklich zum vollen und allseitigen Verständniß des jenseitigen Zustandes der Einzelnen auch deren Zustand bei und vor ihrem Uebergange ins Jenseits in einer Eschatologie behandeln. Hierzu ist man, wie bei Darlegung der Eschatologie der biblischen Bücher, so auch bei Herausstellung der eschatologischen Lehren der altchristlichen Literatur insoferne geradezu genöthigt, als beide den diesseitigen und den jenseitigen religiös-sittlichen Zustand sowohl der Gerechten wie der Sünder sehr vielfach mit denselben Begriffen und denselben sprachlichen Bezeichnungen uns vorstellig machen.

Hiernach bestimmt sich für unsere nachfolgende Geschichte der christlichen Eschatologie die Abgrenzung des Stoffes auf folgende Weise: Was den ersten Punkt einer allgemeinen Heilslehre anbelangt, so sind die Anschauungen der vornicänischen Zeit über Inhalt und Beschaffenheit des christlichen Heiles ausdrücklich und ausführlich vorzulegen. Hinsichtlich des zweiten Punktes handelt es sich hier direct nicht um die Lehren der alten Kirche von den objectiven Factoren der Heilswirkung, und zwar weder um deren wesentliche Constitution noch um deren Wirksamkeit als solche. Da indes Wirksamkeit und Wirkung in engster Wechselbeziehung stehen, so wird bei Darlegung der Heilswirkung oftmals auch die Wirksamkeit als solche indirect behandelt werden müssen. Um so mehr müssen dargelegt werden die Lehren der alten Kirche über die Gaben und Güter, welche in der Stufenfolge der göttlichen Heilsveranstaltungen, besonders durch Christi erste und zweite Ankunft, den Menschen objectiv bereitet worden sind und bereitet werden. Hinsichtlich des dritten Punktes handelt es sich ebenfalls nicht direct um die subjectiven Leistungen, welche das Heil so oder anders begründen. Diese Leistungen kommen aber insofern in Betracht, als vermöge derselben das Heil den Charakter eines Lohnes oder eines vom Menschen selbst erworbenen Verdienstes erhält. Um so mehr sind von uns darzulegen die Lehren über die verschiedenen Formen des Heilsbesitzes im Diesseits, unmittelbar nach dem Tode und infolge der Wiederkunft Christi.

Da die mehrerwähnten drei Punkte einer christlichen Heilslehre, wie leicht ersichtlich ist, innerlich zusammenhängen und auch in den Darstellungen der vornicänischen Zeit ineinander verschlungen erscheinen, so können auch wir sie im nachfolgenden nicht bestimmt auseinanderhalten. Im einzelnen werden sich unsere Ausführungen verschieden gestalten müssen, je nach der Verschiedenheit der darzustellenden altchristlichen Lehrrichtungen.

Gegen diese Abgrenzung des Stoffes für die folgende Darstellung bezw. gegen die Ausdehnung unserer Untersuchung in der Richtung auf die christliche Heilslehre könnte man ein Bedenken von mehr formeller Natur erheben und etwa sagen: Wenn auch eine derartige zusammenfassende Darstellung von

einzelnen Momenten der christlichen Heilslehre sachlich begründet sein mag, so kann dieselbe doch nicht untergebracht werden in einer christlichen Eschatologie bezw. in einer Geschichte dieser letztern. Passender wäre der Titel: Geschichte der Lehre von der Heilsvollendung, oder noch genauer: Geschichte der Lehre von dem Inhalte und der Beschaffenheit, der objectiven Bewirkung und subjectiven Aneignung, den Stadien und der Vollendung des christlichen Heiles. — Allein fürs erste beabsichtigen wir, nicht bloß den jenseitigen Zustand der Gerechten, sondern auch der Sünder im nachfolgenden zu behandeln. Bezüglich der letztern kann aber von einem Heile gar nicht die Rede sein, da ja das eigentlichste Wesen ihres traurigen Zustandes darin besteht, daß sie im Diesseits wie im Jenseits aus eigener Schuld des gesamten Heiles entblößt sind. Fürs zweite tritt auch in manchen Wirksamkeiten des wiederkommenden Christus, z. B. im Weltgerichte, das Heil als solches direct wenigstens gar nicht in den Vordergrund. Fürs dritte werden wir der Allseitigkeit und Gründlichkeit halber auch die Grundeigenschaften der menschlichen Natur als solcher (Freiheit des Willens und Unsterblichkeit der Seele) in den Bereich unserer Darstellung ziehen. Auch diese Grundeigenschaften fallen aber nicht in die Sphäre der eigentlichen Heilsgüter, sondern bilden nur die natürlichen Voraussetzungen der subjectiven Heilsaneignung und Heilsvollendung. Endlich wird unsere vornehmste und umfangreichste Aufgabe immerhin bestehen in der Darlegung der dogmenhistorischen Entwicklung jener Lehren, welche der Eschatologie im herkömmlichen Sinne des Wortes zufallen.

4. Um zum vorhinein gleichsam einen Aufriß unseres vorliegenden Werkes zu geben, sowie um zugleich den richtigen Einblick in die dogmengeschichtliche Entfaltung und Entwicklung der eschatologischen Lehren zu erleichtern und deren Verständniß zu fördern, mögen hier kurz die Ausgangspunkte bloßgelegt werden, von denen jene Enfaltung und Entwicklung wie von selbst beginnen mußte, es mögen ferner die Hauptrichtungen markirt werden, welche die Entwicklung einschlug, und die Hauptziele, bei welchen sie ankam.

Die geoffenbarte Eschatologie hat für den in der Zeit lebenden Menschen nicht bloß den Charakter eines Geheimnisses überhaupt, sondern den Charakter einer geheimnißvollen Prophetie. Wir haben auf diesen Punkt in unserer oben citirten frühern Schrift wiederholt und dringend aufmerksam gemacht. Als solche Prophetie schildert die geoffenbarte Eschatologie Zukünftiges und Jenseitiges in den Formen des Gegenwärtigen und Diesseitigen, Geistiges in den Formen des Sinnlichen, ohne im einzelnen scharf erkennen zu lassen, wo in der Darstellung Vorbild (oder Bild) und vorgebildete (bezw. abgebildete) Sache sich scheiden; sie legt ferner die das Geschöpf vollendenden Heilswirksamkeiten Gottes und Christi und die denselben entsprechenden Heilszustände des Geschöpfes zuvörderst dar nach ihrem logisch-realen Zusammenhange und in der Totalität ihrer Momente, ohne deren räumlich-zeitliche Entwicklungsphasen, concreten Uebergangsformen und subjectiven Durchgangspunkte genau zu fixiren oder in ihren Unterschiedenheiten sofort klar erkennen zu lassen.

Es lag nahe, daß die menschliche Vernunft, um sich das geoffenbarte eschatologische Mysterium subjectiv anzueignen und verständlich zu machen, alle ihr

zu Gebote stehenden natürlichen und menschlichen Hilfsmittel und insbesondere die bereits als fertig vorliegenden Elemente (d. h. Begriffe und Termini) einerseits der spätjüdischen, andererseits der hellenischen (sowie auch der orientalischen) Eschatologie in ihren Dienst zu ziehen suchte. Auf solche Weise war man aber mehr oder minder der Gefahr ausgesetzt, den reinen Offenbarungsgehalt mit fremden Elementen zu vermengen und durch diese zu trüben, und es bedurfte großer Wachsamkeit seitens des kirchlichen Lehrkörpers, eine solche Vermengung und Trübung zu verhüten bezw. wieder aufzuheben. Gerade in der ältesten Zeit bildete den Angelpunkt aller innerhalb des Christenthums hervortretenden, einander oft sehr widersprechenden religiösen Grundanschauungen die Frage, wie man das vom Erlöser erwartete bezw. von ihm bereits erworbene diesseitige wie jenseitige Heil sich vorstellen und erklären müsse. Und es bedurfte einer längern Zeit und einer Ausscheidung mancher Auffassungen, bis hier der geoffenbarte Kern die richtige Fassung erhielt, bis man die dem Offenbarungsgehalte genuinen Elemente der jüdischen und griechisch-orientalischen Eschatologie richtig mit demselben zu verbinden und zur Erklärung desselben zu verwenden verstand.

Ein zweiter (in gewisser Hinsicht mit dem ebengenannten innerlich zusammenhängender) Punkt, an dem die Entfaltung der geoffenbarten Eschatologie wie von selbst ansetzen mußte, war die Frage, in welchem Verhältniß das von Christo schon bereitete und von den Gläubigen subjectiv erfaßbare Heil stehe zum Endheile, wie sich sofort der Heilszustand des Gerechten unmittelbar nach dem Tode und vor der Wiederkunft Christi verhalte zu seinem Heilszustande nach der Wiederkunft des Herrn, und weiterhin, wie überhaupt das Los der Seelen unmittelbar nach dem Tode beschaffen sei und wodurch dasselbe begründet und festgesetzt werde für jenes Stadium der Geschichte, das da verfließt von dem fort und fort eintretenden Tode der einzelnen Menschen bis zur definitiven Vollendung des Universums. Die Offenbarung gibt hierüber wohl Aufschlüsse, aber nicht sofort in einer für jedermann erkennbaren Art und Weise. Darum traten auch hier von Anfang an die verschiedensten, ja widersprechendsten Auffassungen hervor und ward die Offenbarung selbst allmählich erst in ihrem Inhalte klar erkannt, theilweise dadurch, daß der Lauf der Zeiten selbst die Gläubigen ihrer unrichtigen Vorstellungen überführt hatte.

Mit diesem zweiten hängt nach einer Seite hin innig zusammen ein dritter Punkt, der für die Entwicklung der christlichen Eschatologie von großem Belange war. Das christliche Suchen und Forschen sowie nicht minder das christliche Sehnen und Hoffen beschäftigten sich von Anfang an sehr viel mit der Wiederkunft Christi und der Vollendung des Universums. Gerade hier läßt aber der prophetische Charakter der eschatologischen Offenbarung sehr vieles dunkel. Darum traten auch eben hier die mannigfachsten Vorstellungen hervor, schon hinsichtlich der Thatsache der Wiederkunft des Herrn, mehr aber noch, auch in sonst kirchlichen Kreisen, hinsichtlich der Vorbereitungen und Zwecke derselben, hinsichtlich ihres Zeitpunktes und der um sie sich gruppirenden Heilszustände der Creatur. Auch hier

bedurfte es zum Theil des Verlaufes der Dinge, besonders der Entfaltung des diesseitigen Gottesreiches, bis die irrigen Auffassungen gewichen waren.

Betrachten wir den Inhalt der dogmenhistorischen Entwicklung der christlichen Eschatologie, wie sie von jedem einzelnen dieser drei Punkte und zwar den mannigfachsten irrigen Auffassungen gegenüber ausging, so handelte es sich beim ersten Punkte vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich, um feste Begriffe und unzweideutige Ausdrücke zur Darstellung des Offenbarungsinhaltes, beim zweiten Punkte vorzugsweise um die offenkundige, formelle Verkündigung des materiell Geoffenbarten, latent Vorhandenen, beim dritten Punkte vorzugsweise um die reichere und tiefere, vollere und allseitigere Entfaltung und das innerlich vertiefte Verständniß des ganzen eschatologischen Mysteriums. Auf solche Weise finden wir genau jene drei Formen, wenn auch nicht strenge voneinander gesondert, wieder, von denen schon oben (n. 2) gesagt wurde, daß nach ihnen die Entfaltung und Entwicklung der eschatologischen Lehren sich vollzogen habe.

5. Soll nun im einzelnen die Entwicklung dargelegt werden, welche die christliche Eschatologie in der vornicänischen Zeit nach den drei genannten Formen und Hauptrichtungen hin erfuhr, so sind hierbei nicht unerhebliche Schwierigkeiten zu überwinden. Wie schon angedeutet, beschäftigte sich gerade unsere Periode sehr viel mit dem eschatologischen Mysterium. Der ganze Inhalt der christlichen Heilsoffenbarung, ja die ganze Erscheinung des Christenthums ward vorwiegend aufgefaßt unter dem Gesichtswinkel der eschatologischen Erwartungen. Und nicht bloß in der Lehre trat das eschatologische Mysterium stark in den Vordergrund, es bildete auch den Gegenstand der kräftigsten Hoffnung, des sehnsüchtigsten Verlangens, aber zugleich auch das lebendigste Motiv zur treuesten Erfüllung der Gebote Jesu, zur möglichst vollkommenen Darstellung der heiligen Gemeinde Gottes auf Erden in der Liebe zu Gott und den Menschen. Man war eben lebendig davon überzeugt, daß man nur durch treue Haltung der Gebote des schon bereiteten wie des zukünftigen christlichen Heiles sich theilhaft machen könne. Eben aus dieser weittragenden Bedeutung der Eschatologie in der vornicänischen Zeit erwachsen die Schwierigkeiten einer wissenschaftlich präcisen, ins einzelne gehenden Darstellung ihrer Entwicklung innerhalb der genannten Periode. Schon eine scharf bestimmte, durchaus einwandfreie Abgrenzung des Stoffes ist schwierig; ferner sind viele Ausdrücke aus der altchristlichen Zeit noch mehr oder minder schwankend; ebendeshalb sind die Einzelmomente der eschatologischen Lehren oftmals nur unbestimmt und ungenügend hervorgekehrt und sind die Grenzen zwischen kirchlich zulässiger und verwerflicher Lehre nicht scharf genug gezogen; endlich ist auch die Menge und die Verschiedenheit der bald auftretenden mehr oder minder irrigen und unklaren Auffassungen des geoffenbarten Mysteriums eine übergroße.

6. Jede Geschichtschreibung, welche den Anspruch auf wissenschaftliche Gediegenheit machen will, muß vor allem die Entstehung, die Glaubwürdigkeit, die Bedeutung und den Werth der von ihr benutzten Quellen sicher zu bestimmen und richtig zu beurtheilen verstehen. Es wäre nun aus mehr als einem Grunde sachlich gerechtfertigt, über die Quellen unserer nachfolgenden

Entwicklungsgeschichte eingehende kritische und literärhistorische Untersuchungen anzustellen. Trotzdem können wir diesbezüglich unmöglich mit der vielleicht erwarteten, in der Sache selbst wohlbegründeten Ausführlichkeit vorgehen, ohne die uns gesteckten Grenzen weit zu überschreiten. Dogmengeschichtliche Arbeiten dürfen sich ja nicht verlieren im Detail von kritischen und literärgeschichtlichen Auseinandersetzungen, müssen vielmehr ruhen auf den möglichst gesicherten Resultaten der letztern. Darum müssen wir uns begnügen, bezüglich der historisch-kritischen und literärgeschichtlichen Seite der von uns zu benutzenden Quellen die von den gründlichern und besonnenern Forschern der Neuzeit festgehaltenen Resultate je den einzelnen Abschnitten vorauszuschicken (und weiterhin diejenigen neuern Autoren daselbst anzuführen, welche eingehender und in specieller Weise über die betreffenden Schriftwerke handeln). — Hier sind aber noch einige allgemeine und principielle Bemerkungen anzufügen über Zweck und Bedeutung und Auslegungsweise der verschiedenen Quellen, aus denen wir im nachfolgenden zu schöpfen haben.

7. An und für sich wäre es möglich gewesen, daß die Ueberlieferung und Entwicklung der christlichen Eschatologie in der nämlichen Weise sich vollzogen hätte wie die Offenbarung und ursprüngliche Verkündigung derselben, nämlich durch das Wort oder die mündliche Predigt und den hierdurch bewirkten Glauben der einzelnen Bekenner Christi. Gleichwie weder Christus noch seine Apostel damit den Anfang der Bekehrung der Welt zur neuen Religion machten, daß sie Bücher verfaßten, so haben auch die Nachfolger der Apostel nicht etwa zuerst geschrieben und dann erst mündlich gepredigt, sondern vielmehr umgekehrt. Gleichwie aber alsbald die christliche Offenbarungslehre und speciell der eschatologische Lehrkreis auf Anregung des Heiligen Geistes mit einer gewissen Vollständigkeit auch schriftlich niedergelegt wurden in den Büchern unseres neutestamentlichen Schriftcanons, so erfuhren auch die mündliche Ueberlieferung und Entwicklung der geoffenbarten Lehren wie nicht minder deren verschiedenartige Auffassungen und Deutungen jederzeit mannigfache Fixirungen und Ablagerungen. Solche Fixirungen und Ablagerungen sind aber durchaus nicht ausschließlich die Schriften der Väter und Theologen, sondern in demselben oder in einem noch höhern Grade auch z. B. die öffentlichen Glaubensbekenntnisse der Kirche, die Entscheidungen allgemeiner Concilien und der Päpste, auch der Particularsynoden, die Liturgien der Kirche, ihre Praxis in der Spendung der Sacramente und dem religiösen Culte überhaupt, Monumente in Erz und Stein, Bilder, Inschriften u. s. w.

Alle diese und ähnliche Denkmäler können Medien und Quellen werden, mittels deren die Entwicklung bezw. Deutung irgend einer Offenbarungswahrheit von irgend einem Zeitpunkte an auf spätere Zeiten sich fortpflanzt, oder Erkenntnißmittel (Kriterien), durch welche spätere Zeiten den Stand der dogmatischen Auffassungen in irgend einer frühern Periode zu ermessen vermögen.

Aus der vornicänischen Zeit sind es allerdings zuvörderst die noch erhaltenen Schriftwerke der in jener Periode lebenden Väter und Theologen und sonstigen christlichen Schriftsteller, in denen sich die mannigfachen richtigen

wie irrigen Auffassungen der einzelnen Glaubenswahrheiten fixirt und abgelagert haben. Neben den Aposteln und inspirirten Apostelschülern haben schon sehr frühe noch andere Männer es versucht, die christlichen Heilsthatsachen sowie die christlichen Glaubens- und Sittenlehren, wie sie dieselben auffaßten und denkend sich zurechtlegten, auch schriftlich darzustellen. Auf solche Weise entstanden noch im ersten und um so mehr im zweiten christlichen Jahrhundert viele apokryphe Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen, von denen wir jedoch meist nur mehr die Titel kennen oder doch nur wenige Fragmente oder spätere Ueberarbeitungen besitzen. Hieran reihen sich (nicht gerade streng chronologisch) aus dem Ende des ersten und dem zweiten christlichen Jahrhundert diejenigen Schriftwerke, welche man als „Schriften der apostolischen Väter" zu bezeichnen pflegt, sowie einige diesen verwandte Literaturdenkmale, deren Urheber nicht bekannt sind [1], und in weiterer Abfolge die vielen und großen Werke der patristischen Literatur.

Aus welchen Schriftwerken wir in der nachfolgenden Darstellung zu schöpfen haben, soll bei den einzelnen Abschnitten, in welche die ganze vornicänische Periode sich wieder eintheilen läßt, näher angegeben werden. Ebendort sollen auch die etwaigen andern Quellen (Symbole, Liturgien, Inschriften u. dgl.) kurz erörtert werden. Hier sei nur noch bemerkt, daß vom katholischen Standpunkte aus ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen den zum Schriftcanon gehörigen Literaturdenkmalen der ältesten Zeit des Christenthums und allen übrigen, auch noch so alten Schriftwerken. Mag nämlich auch der schriftlich niedergelegte Consens der rechtgläubigen Väter, ähnlich der Heiligen Schrift, objectiv unfehlbar wahr sein, so sind doch deren Werke im einzelnen nicht inspirirt und enthalten keine neue Offenbarung. Darum sind uns diese Werke nur Quellen, aus denen wir die (primär durch das kirchliche Lehramt getragene und bewirkte) Fortüberlieferung und Weiterentwicklung der göttlichen Offenbarungslehren ersehen können. Um so mehr finden wir in jenen Schriften, deren Verfasser nicht zu den Vätern zählten oder gar Häretiker waren, nur die verschiedenen Entwicklungen und Deutungen der geoffenbarten Wahrheit ausgedrückt.

II. Die Berechtigung des dargelegten Standpunktes.

8. Wir haben im vorausgehenden klar genug den Standpunkt gezeichnet, welchen wir bei unserer Darstellung der (vornicänischen) Geschichte der Eschato-

[1] Der Umstand, daß das Christenthum nicht durch Bücher über die Welt hin ist ausgebreitet worden, erklärt es, wenn wir gerade aus der Zeit seiner Anfänge nicht denjenigen Umfang einer Literatur besitzen, den der Dogmenhistoriker vielleicht wünschen möchte. Gleich den canonischen Schriften des Neuen Testamentes sind auch die ältesten aus christlichen Kreisen stammenden nicht mehr inspirirten Schriften zumeist nur Gelegenheitsschriften, die aus einem bestimmten Anlaß, zu einem bestimmten Zwecke verfaßt wurden und keineswegs eine systematische, thetisch vollständige Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre geben wollen. Zudem sind gerade aus der ältesten Zeit des Christenthums viele Schriften verloren gegangen. Immerhin aber sind uns noch genügende Schriftwerke erhalten geblieben, um die Entwicklung der christlichen Lehren von ihren ersten Anfängen aus verfolgen zu können.

logie sowie bei der Behandlung der entsprechenden historischen Quellen einnehmen werden. Allein ist dieser Standpunkt auch wissenschaftlich haltbar? Läßt sich auf demselben als Fundament ein solider Bau aufführen, der jedem Ansturm standzuhalten vermag? Damit berühren wir eine Frage, deren gründliche und allseitige Erörterung in dem Rahmen einer Einleitung freilich undurchführbar ist. Trotzdem können wir im Interesse unserer Sache nicht umhin, in kurzen Zügen wenigstens die Ausgangspunkte und die Wege aufzudecken, von denen aus ein Beweis für die Berechtigung unseres Standpunktes etwa versucht werden könnte.

Bei der Mehrzahl der protestantischen Theologen der Gegenwart gilt es allerdings als feststehendes Axiom, daß es eine Wissenschaft der Dogmengeschichte nur geben könne auf protestantischem, nicht aber auf streng katholischem Standpunkte, gleichwie auch eine biblische Theologie, eine kritische Einleitungswissenschaft in die Heilige Schrift, eine freimüthige und unparteiische Kirchengeschichte, eine neutestamentliche Zeitgeschichte, eine Geschichte des Lebens Jesu, des apostolischen Zeitalters u. s. w. nur auf protestantischem Boden, nicht innerhalb des strengen Katholicismus möglich seien. Einem Kundigen kann es nicht entgehen, daß dieser modern-protestantischen Ansicht eine von der katholischen ganz und gar verschiedene Auffassung von den Grundelementen des Christenthums, ja der Religion überhaupt, vor allem von den Begriffen: Offenbarung und Dogma, sowie von deren Entstehung und Geschichte zu Grunde liegt. Wir sind uns des Gegensatzes, der in all diesen Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten allmählich sich herausgebildet hat, vollkommen bewußt. Wir blicken auch keineswegs oberflächlich über diesen Gegensatz hinweg, noch halten wir ihn für leicht überbrückbar.

Soll aber dennoch vom katholischen Standpunkte aus eine principielle Auseinandersetzung mit dem modernen Protestantismus hinsichtlich der erwähnten Gegensätze versucht werden, so ist in erster Linie klar und bestimmt darzustellen, was denn eigentlich Katholiken und Protestanten unter Offenbarung, Dogma und Dogmengeschichte verstehen. Nach dieser rein begrifflichen Erörterung muß als Hauptfrage untersucht werden, welche der beiden Auffassungen einzig oder mehr berechtigt ist, oder ob vielleicht beide gleich berechtigt sind.

9. Die göttliche Offenbarung betrachtet der Katholik als eine Selbstbezeugung und äußere Manifestation des aus und durch sich seienden, wahren und lebendigen Gottes gegenüber dem von ihm aus nichts hervorgebrachten vernünftigen Geschöpfe. Zunächst ist die Offenbarung ein Complex von Ideen und lehrhaften Worten, durch welche die Erkenntniß der geschaffenen Geister bereichert werden soll. Als göttliche Lebensäußerung ist sie aber gleich ihrem Grunde eine von eben diesem Grunde hervorquellende Lebensmacht oder ein System von Wahrheiten und eine geordnete Summe von Thaten und Werken zugleich. — Von den verschiedenen an sich möglichen und historisch wirklichen Gottesoffenbarungen ist insbesondere die übernatürliche, im Christenthum niedergelegte Offenbarung in erster Linie ein System von Gedanken und Lehren über Gott

selbst, sein Wesen und seine Rathschlüsse und über Ursprung, Wesen und Bestimmung der Creatur, zugleich aber, im Unterschiede von der Offenbarung der Natur, ein höherer Kosmos, in welchem Gottes Lehrwort und Gottes Willensthat, Wahrheit und Gnade sich organisch durchdringen. — In Bezug auf das vernünftige Geschöpf, speciell den Menschen, ist jede Gottesoffenbarung, insbesondere die christliche, ihrem innersten Wesen und ihrer ganzen Tendenz nach ein fruchtbares Princip höhern (bezw. übernatürlichen) Erkennens und Handelns, ein souveränes Gesetz seines Glaubens, Denkens und Thuns; sie ist solches für die Gesamtheit der Menschen so gut wie für jeden Einzelnen.

Dieses Wesen und diese Tendenz der christlichen Offenbarung erfordert hinwiederum von seiten Gottes, daß er wirksame Anstalten trifft, damit einerseits allen Menschen der effective Besitz der ihnen dargebotenen Wahrheit und Gnade ermöglicht und verbürgt werde, damit aber auch andererseits die Offenbarung selbst alle erfassen könne als Gesetz eines übernatürlichen Glaubensgehorsams und Gnadenlebens. Nach katholischer Grundanschauung liegt es ganz und gar in der Idee einer Gottesoffenbarung, daß das einmal in der Zeit gesprochene Gotteswort fort und fort durch lebendige, eigens dazu berufene und befähigte Organe der gesamten Menschheit glaubwürdig vorgeführt und im Namen und in der Kraft Gottes als Princip und Gesetz des Denkens und Handelns autoritativ verkündigt und geltend gemacht werde.

10. Thatsächlich hat nach katholischer Anschauung Gott in vollkommenster Weise für eine fortdauernde und universale glaubwürdige Bezeugung und autoritative Verkündigung seiner Offenbarung Sorge getragen, indem er in der christlichen Kirche ein eigenes Lehramt, eine Lehrautorität einsetzte und mit den zur Erfüllung ihrer weittragenden Aufgabe nothwendigen innern wie äußern Eigenschaften, Auszeichnungen und Vollmachten ausrüstete. — Indem diese Lehrautorität ihre Amtsfunction vollzieht und die von Gott geoffenbarte Wahrheit allen Menschen glaubwürdig bezeugt und autoritativ verkündigt, entsteht die katholische Glaubenslehre oder das Dogma im engern und eigentlichen Sinne. Demnach gehören zu einem eigentlichen Dogma zwei Momente. Der Lehrinhalt desselben muß von Gott geoffenbart (revelatio divina), zugleich aber vom kirchlichen Lehramte als von Gott geoffenbart verkündet und zu glauben befohlen sein (propositio Ecclesiae). — Die göttliche Offenbarung selbst kann inhaltlich wieder vorliegen in der von Gott inspirirten Heiligen Schrift oder auch in der Tradition (im objectiven Sinne des Wortes)[1]. — Die katholische Theologie redet auch von einem kirchlichen Dogma im weitern Sinne des Wortes und versteht darunter die ganze irgendwie von Gott geoffenbarte und von der Kirche als Glaubensgegenstand verkündete Wahrheit oder die vorschriftsmäßige Lehre der Kirche, zu deren zweifelloser An=

---

[1] *Conc. Vatic.*, Sess. III, cap. 3: Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.

nahme jedes Glied derselben als solches ebenso verpflichtet wie berechtigt ist. Außer den ausdrücklichen Offenbarungswahrheiten umfaßt das Dogma in diesem weitern Sinne noch alle jene Wahrheiten, welche die Kirche vorträgt und geltend macht als theologische oder zur Integrität des Glaubens gehörige Lehren, die entweder als logische Consequenzen aus geoffenbarten Wahrheiten sich ergeben, also causaliter theologisch sind, oder der vollen und allseitigen Geltendmachung der Offenbarung dienen, also finaliter theologisch sind.

11. In welchem Sinne kann nun vom katholischen Standpunkte aus die Rede sein von einer Geschichte des Dogmas oder der Dogmen? Insofern die in einer Offenbarung mitgetheilte Wahrheit Gegenstand des seit Ewigkeit vollendeten göttlichen Erkennens und des ewigen göttlichen Rathschlusses ist, kann selbstverständlich von keinem Fortschritte und keiner Geschichte derselben die Rede sein. Als äußere Manifestation aber des innergöttlichen Erkennens und Wollens oder als Mittheilung desselben an das Geschöpf vollzieht sich jede Offenbarung in einem bestimmten Zeitmomente. Insofern fällt jede Offenbarung zwar in die Geschichte, hat aber in dieser Beziehung keine weitere Geschichte mehr im Sinne einer Entwicklung oder Entfaltung ihrer selbst. Da jedoch die göttliche und speciell die christliche Offenbarung die innerste Tendenz und Bestimmung hat, die Menschen in souveräner Weise als höchstes Gesetz ihres Denkens und Thuns zu erfassen und zu durchherrschen, so ist sie nicht bloß eine für sich abgeschlossene geschichtliche That, sie greift vielmehr gemäß ihrer Bestimmung entscheidend ein in den ganzen Lauf der Geschichte, bildet und bewirkt Geschichte, ist der innerste, selbstmächtigste und triebkräftigste Lebenskeim der Welt- und Menschengeschichte und erlangt auf solche Weise auch selber eine Geschichte im Sinne einer mannigfachen weitern Entwicklung und Entfaltung ihrer selbst.

Zwar ist die göttliche Offenbarung an die Menschheit in dem Sinne in Christus und den Aposteln abgeschlossen, daß von da an kein substantielles Wachsthum der ganzen Offenbarung und keine neue, bisher verborgene, die frühere ergänzende Offenbarung mehr erfolgt. Ja in gewissem Sinne kann man sogar sagen, es habe überhaupt niemals eine substantielle Vermehrung, sondern nur eine Entfaltung der ursprünglichen Wahrheit stattgefunden, insofern eben im Glauben an Gott und seine Vorsehung (vgl. Hebr. 11, 6) alle Glaubenswahrheiten enthalten sind, wenn auch nur in einer für den göttlichen, nicht aber für den menschlichen Intellect erkennbaren Weise. — Der ganze Schatz der in Christus und den Aposteln abgeschlossenen Gottesoffenbarung (das sogen. depositum fidei) ist weiterhin von diesen der (lehrenden) Kirche übergeben worden und wird von ihr unter dem Beistande des Heiligen Geistes in seiner Integrität unverfälscht bewahrt, so daß die Offenbarung insofern unveränderlich und unwandelbar für alle Zeiten verbleibt.

Diese inhaltliche Vollendung und Unwandelbarkeit der christlichen Offenbarung schließt aber nicht aus, daß dieselbe dennoch in manchen Beziehungen eine Geschichte habe. Fürs erste nämlich breitet sich die Offenbarung nur in successiver Weise über die Menschheit aus. Ferner wird

sie von den einzelnen Menschen erst nach und nach in ihrem Umfange und Inhalte, in ihrer Tiefe und lebensvollen Energie erkannt und gewürdigt. Endlich ist auch in der objectiven Uebermittlung und Geltendmachung der Offenbarung seitens der von Gott berufenen Organe und der von ihm eingesetzten Lehrautorität eine fortschreitende Entfaltung und Entwicklung und in diesem Sinne eine Geschichte derselben nicht bloß denkbar, sondern thatsächlich gegeben, ja in gewissem Sinne sogar nothwendig, insofern nämlich die kirchliche Lehrautorität gegenüber der Irrlehre die Offenbarung immer klarer aussprechen und genauer formuliren und zudem die Gläubigen immer vollkommener einführen muß in deren Verständniß und Fruchtbarmachung, gleichwie es in der Natur des aus sich unvollendeten, aber der Vollendung fähigen, nach Vollendung strebenden Menschengeistes liegt, eine immer vollkommenere Erkenntniß dessen zu suchen, was er glauben soll.

Die ganze Entfaltung und Entwicklung der geoffenbarten Dogmen nun vollzieht sich in den drei Arten und Formen und hat die Träger und Factoren, von denen schon früher (vgl. oben n. 2) die Rede war.

Fassen wir alles zusammen, so ist die Dogmengeschichte vom katholischen Standpunkte aus die wissenschaftliche Darstellung der im Laufe der Zeiten in den oben dargelegten drei Formen auf- und hervorgetretenen Weiterentfaltung und Fortentwicklung der in Christus und den Aposteln inhaltlich abgeschlossenen göttlichen Offenbarung, wie sie einerseits in dem Streben nach immer vollkommenerer Erkenntniß der Glaubenswahrheit, andererseits in der Abwehr der verschiedenen Irrlehren und Irrthümer begründet war und sich vollzog sowohl seitens der kirchlichen Lehrautorität wie seitens der einzelnen Gläubigen und Theologen. Primär hat die Dogmengeschichte darzulegen die kirchlich-autoritative Lehrentwicklung. Da aber diese aufs innigste zusammenhängt mit dem Fortschritte in der subjectiven Aneignung und Durchdringung, in der theologisch-wissenschaftlichen Erklärung und in dem Verständnisse des Offenbarungsinhaltes seitens der einzelnen Gläubigen, so muß die Darlegung eben dieses Fortschrittes als secundäre Aufgabe der Dogmengeschichte betrachtet bezw. durchgeführt werden. Ihre ganze Aufgabe wird die Dogmengeschichte in dem Maße lösen, als sie mit theologischer Correctheit und Tiefe eine allseitig richtige und genaue Darstellung der betreffenden geschichtlichen Thatsachen verbindet[1].

---

[1] Die Dogmengeschichte als specielle theologische Disciplin ist noch sehr jungen Datums und, wie wir noch sehen werden, protestantischen bezw. rationalistischen Ursprungs. — Immerhin aber haben wir nicht bloß tüchtige Vorarbeiten für dieselbe seit mittelalterlicher und altchristlicher Zeit, sondern wir finden auch die Grundprincipien derselben von alters her klar und bestimmt gelehrt, besonders in den Abhandlungen über das Wachsthum des Glaubens und der Glaubenserkenntniß. Es sei hier nur verwiesen auf das Commonitorium des Vincentius von Lerinum (n. 28 sqq.), dessen Hauptthese (in n. 28) sich auch das Vaticanum zu eigen gemacht hat (Sess. III, cap. 4, De fide et ratione); ferner auf *Thomas*, S. theol. 2, 2, q. 1, a. 7;

12. Während im Katholicismus über die theologischen Grundbegriffe Offenbarung, Dogma und Dogmengeschichte der Hauptsache nach jederzeit die nämlichen Vorstellungen herrschten und herrschen, sind im Protestantismus über die erwähnten und andere Grundbegriffe im Laufe der Zeiten die mannigfaltigsten, einander oft widersprechendsten Anschauungen hervorgetreten. Wir können diese Anschauungen hier nicht bis in alle ihre Einzelheiten zergliedern; wir wollen zunächst nur in kurzen Strichen zeichnen, was die protestantischen Theologen der Gegenwart unter jenen Begriffen sich vorstellen. Doch kann unseres Erachtens die diesbezügliche Lehre der Gegenwart nicht gehörig gewürdigt werden ohne einen gedrängten Blick auf die Hauptentwicklungsphasen, welche die protestantische Theologie von ihrem Beginn an bis herauf in unsere Zeit durchlaufen hat.

Allgemein kann gesagt werden, daß die gesamte protestantische Theologie anfangs beherrscht war von gewissen dogmatisch-theologischen Grundvoraussetzungen, daß sie aber seit dem 18. Jahrhundert formell wie materiell mehr und mehr abhängig wurde von gewissen philosophischen Richtungen, indem jetzt die von den jeweiligen philosophischen Systemen festgestellten Begriffe von Religion und Offenbarung, Glaube und Geschichte u. s. w. auch für die Theologie von durchschlagender Bedeutung wurden[1].

---

q. 174, a. 6; In III sent. dist. 25, q. 2, a. 2; quaestiunc. 1. *Bonaventura*, In III sent. dist. 25, a. 2, q. 1. *Suarez*, De fide disp. 2, sect. 6. *Lugo*, De fide disp. 3, sect. 6. *Ripalda*, De fide disp. 8, sect. 2. — Von neuern Theologen seien genannt: *J. H. Newman*, An Essay on the Development of Christian Doctrine, 1846 (deutsch von M. Brühl). Fr. Lorinser, Entwicklung und Fortschritt in der Kirchenlehre nach H. Newman, 1847. J. Kuhn, Einleitung in die katholische Dogmatik, I (2. Aufl., 1859), § 8—9. Ders., Ehrenrettung des Dionysius Petavius und der katholischen Auffassung der Dogmengeschichte (Tüb. Theol. Quartalschr. 1850, S. 249 bis 293). Al. Schmid, Wissenschaft und Autorität (1868) S. 128 ff. Kleutgen, Theologie der Vorzeit V (2. Aufl., 1874), n. 580 ff. *Franzelin*, De traditione (ed. 2, 1875) thes. 23—26. Katschthaler, Begriff, Nutzen und Methode der Dogmengeschichte (Innsbr. Zeitschr. f. kathol. Theologie 1882, S. 472 ff.). Schäzler, Die Bedeutung der Dogmengeschichte vom katholischen Standpunkte aus (herausgeg. von Esser 1884). Heinrich, Artikel Dogmenentwicklung, Dogmengeschichte (Kirchenlexikon von Wetzer und Welte III [2. Aufl.], 1903 ff.). J. Gutmann, Der Fortschritt in der katholischen Glaubenslehre (Katholik 1884, I, 337 ff. 449 ff. 561 ff.). B. Dörholt, Ueber die Entwicklung des Dogma und den Fortschritt in der Theologie, 1892. J. Schwane, Dogmengeschichte I (2. Aufl. 1892), 1—16.

[1] Vgl. W. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik, 4 Bde., 1854—1867. G. Frank, Geschichte der protest. Theologie, 3 Thle., 1862—1875. J. A. Dorner, Geschichte der protest. Theologie, 1867. M. A. Landerer, Neueste Dogmengeschichte, herausgeg. von P. Zeller, 1881. O. Pfleiderer, Die Entwicklung der protest. Theologie in Deutschland seit Kant und in England seit 1825, Freiburg 1891. Fr. H. R. Frank, Geschichte und Kritik der neuern Theologie, insbesondere der systematischen, seit Schleiermacher, herausgeg. von P. Schaarschmidt, 1894. O. Zöckler, Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung, mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disciplinen, 1883—1884 u. ö.; auch die Artikel über die einzelnen protestantischen Theologen in der Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche von Herzog und Plitt, 2. Aufl., 1877—1888, sowie im katholischen Kirchen-

13. Die ältern Protestanten hielten (in ihren theologischen Werken wie in ihren Symbolen) mit den Katholiken daran fest, daß das Christenthum eine Offenbarungsreligion und dessen Lehrinhalt Gottes Wort im strengen Sinne sei; ferner daran, daß die göttliche Offenbarungswahrheit in der Heiligen Schrift lauter und rein enthalten sei. Im Gegensatz zu den Katholiken lehrten sie aber, daß die Schrift Gottes Offenbarung auch vollständig enthalte, und daß es kein von der Schrift selbst verschiedenes Auslegungs- und Glaubenstribunal derselben gebe, daß mithin die Schrift Urkunde und zugleich Erkenntnißmittel der göttlichen Offenbarung sei. — Alle in der Schrift enthaltenen Glaubenslehren sind von diesem Standpunkte aus Bestandtheile der christlichen Offenbarung und werden zum christlichen Dogma. Die eigentliche dogmatische Fassung erhält aber der Schriftinhalt in letzter Instanz durch den Heiligen Geist, welcher durch sein testimonium in der Schrift und durch sie für jeden gläubigen Leser sich vernehmlich mache. Das vom Heiligen Geiste innerlich Bezeugte müsse wohl auch äußerlich verkündet werden. Hierzu aber habe jeder einzelne Gläubige den Beruf, jeder könne gleichsam der Mund des Heiligen Geistes werden oder sei unmittelbar ein den Schriftinhalt zum Dogma bildendes Organ. Dieses Princip ließ man jedoch aus äußern Gründen keine praktische Geltung erlangen, sondern stellte alsbald bestimmte Symbole auf und nahm für sie das testimonium Spiritus Sancti ausschließlich in Anspruch.

Die Dogmengeschichte könnte vom altprotestantischen Standpunkte aus nur eine Darlegung der verschiedenen Auffassungen des in der Schrift niedergelegten Lehrinhaltes sein. Principiell müßte hierbei jedem das Recht zugestanden werden, alles, was er nicht selbst in der Schrift ausgesprochen findet, als eine Entstellung, eine Verbildung und Mißbildung der christlichen Wahrheit zu betrachten. Praktisch ist dieser Standpunkt vor allem zur Geltung gekommen durch die protestantische Bekämpfung und Verwerfung all jener Lehren und Einrichtungen, die man als traditiones humanas u. dgl. bezeichnete; ferner durch die Geschichtsauffassung und -darstellung der sogen. Magdeburger Centuriatoren[1]. Eine eigentliche Dogmengeschichte aber haben die ältern Protestanten weder dem Begriffe noch der Verwirklichung nach gekannt.

---

lexikon von Wetzer und Welte, 2. Aufl., 1882 ff. — Eine Vollständigkeit beanspruchen wir im nachfolgenden weder bezüglich der Aufzählung der protestantischen Theologen noch bezüglich der Anführung ihrer Werke. Wir wollen nur die hervorragendern ältern und besonders neuern Autoren und von ihren Werken nur jene namhaft machen, welche dogmengeschichtlichen Inhaltes sind oder ausdrücklich als Lehrbücher der Dogmengeschichte bezeichnet werden. Eben hierdurch wird aber einerseits in historisch-genetischer Weise die Entstehung und Entwicklung der Disciplin der Dogmengeschichte vor Augen geführt und zugleich die hauptsächlichste protestantische Literatur, welche die Dogmengeschichte zum Gegenstande hat, namhaft gemacht und andererseits, indem wir jeden Autor in die im Entwicklungsgange der protestantischen Theologie ihm zukommende Stellung einreihen, auch die theologische Grundrichtung und Bedeutung und der Werth der einzelnen Werke klargestellt.

[1] Ecclesiae historia, integram Ecclesiae Christi ideam complectens, congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, 13 Foliobände, 1559—1574.

14. Neben dem orthodoxen (lutherischen und reformirten) Protestantismus und im Gegensatze zu ihm traten aber schon sehr frühe verschiedene extrem supranaturalistische oder rationalistische Secten hervor (Anabaptisten, Antitrinitarier, Socinianer, Arminianer). Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts trat man innerhalb des orthodoxen Protestantismus selber von den verschiedensten Standpunkten aus dem System der altprotestantischen Scholastik entgegen. Dies geschah vor allem durch die sogen. Föderaltheologie des Joh. Coccejus († 1669) und den Pietismus des Ph. J. Spener († 1705). Von letzterem ist eine Reihe von Gelehrten (wenigstens in der Gleichgiltigkeit gegen das überlieferte confessionelle Lehrgefüge) beeinflußt, welche die Wissenschaft der Dogmengeschichte vorbereiteten (G. Arnold, J. Fr. Buddeus, J. L. Mosheim, Chr. M. Pfaff, J. G. Walch, Chr. W. Fr. Walch u. a.).

Inzwischen trat in England der Deismus auf als Fortsetzung des rationalistischen Socinianismus. Man versteht unter Deismus im historischen Sinne eine Richtung, welche in philosophischer Beziehung zwar das Dasein eines Weltschöpfers anerkennt, jedoch jede Einwirkung desselben auf die geschaffene Welt läugnet, in theologischer Beziehung aber eine derartige Auffassung vom Christenthum hat, daß sie, ruhend auf den Ansprüchen des freien menschlichen Denkens und autoritätslosen Forschens, eine „natürliche Religion" zur Norm alles positiven Glaubens erheben will, die Offenbarung Gottes (in Christo) aber verwirft oder doch bezweifelt. Der (erste) Deist Herbert von Cherbury († 1648) wollte in seinem Werke De religione gentilium fünf Hauptwahrheiten als den Kern jeder Religion anerkannt wissen, nämlich: Dasein Gottes, Verehrung desselben, Tugend und Frömmigkeit, Erkenntniß der Sünde, göttliche Vergeltung des Guten und Bösen. — Dem zersetzenden Einfluß des englischen Deismus mit seiner natürlichen Religion im Gegensatz zur geoffenbarten ward im protestantischen Deutschland der Boden auf mancherlei Weise geebnet, nämlich einerseits durch die Theologie des Arminianismus und Pietismus, andererseits durch die Philosophie des Cartesius, Leibniz und besonders Wolff. Allerdings war die Leibniz-Wolffsche Philosophie nicht direct offenbarungs- und glaubensfeindlich, vielmehr stellte Leibniz († 1716) Vernunft und Offenbarung in ein freundliches Verhältniß. Allein er setzte mit Wolff der geoffenbarten Wahrheit eine „natürliche Theologie" zur Seite. Letzterer († 1754) brachte zu den Leibnizschen Ideen die mathematische Beweisform und faßte den Glauben als etwas Andemonstrirbares. Wesen und Bedeutung der christlichen Offenbarung und des christlichen Dogmas wurden hierdurch völlig unterschätzt und verkannt und der Weg geebnet für eine Richtung, welche das ganze Christenthum mit seinen Glaubenslehren und seiner Geschichte vom Standpunkte eines nüchternen, oberflächlichen Verstandesrationalismus aus (nach einer logischen Demonstrirmethode) der Beurtheilung unterzog.

Zwar erblickten die Wolffschen Supranaturalisten (J. G. Canz, J. G. Reinbeck, J. Carpov, G. H. Ribow, J. P. Reusch, Chr. A. Büttner, J. E. Schubert, besonders S. J. Baumgarten) in dessen Philosophie einerseits ein intellectuelles Surrogat für die in den pietistischen

Streitigkeiten erschütterte religiöse Gewißheit, andererseits eine mächtige Waffe, um die zunehmenden Angriffe auf das ganze positive Christenthum bestehen und die Gegner gewinnen zu können. Doch dauerte dieser Friedensstand zwischen Theologie und Vernunftlehre nur kurze Zeit. Seit dem sechsten Decennium des vorigen Jahrhunderts traten die sogen. Uebergangstheologen (Neologen) auf, welche die in der aufklärungsgemäß umgestalteten neuen Weltansicht gelegenen Consequenzen für die einzelnen Hauptgebiete der Theologie zogen und die allein sichern Principien des Glaubens und Lebens aus dem schöpften, was sie Vernunft nannten, welche ebendeshalb gegen jedes Dogmensystem indifferent, wenn nicht feindselig gesinnt waren. Es begann jetzt eine völlige Umbildung der ganzen Theologie, wobei nicht bloß das überkommene confessionelle Lehrgefüge vom Standpunkte eines sogen. Verstandesrationalismus aus der Kritik unterzogen wurde, sondern auch die Urkunde der christlichen Lehre, die Heilige Schrift, sowie der symbolisch fixirte Inhalt derselben im Verhältniß zu seinem Bestande im Urchristenthum. In dieser vom Dogmatismus des Verstandesrationalismus ausgehenden Behandlung der Quelle und der Geschichte des christlichen Lehrinhaltes liegt der Ursprung der einzelnen theologischen Disciplinen, der verschiedenen biblischen, historischen und systematischen Fächer, in welche seitdem die eine Theologie protestantischerseits zerlegt zu werden pflegt; hierin liegt überhaupt der treibende Punkt für die Weiterentwicklung des größten Theiles der protestantischen Theologie. — Die Hauptvertreter dieser Richtung sind J. G. Töllner († 1774), J. S. Semler († 1791), der Vater der protestantischen Dogmengeschichte, und J. A. Ernesti († 1781), der Urheber der biblischen Theologie als einer besondern Wissenschaft.

15. Allmählich bildeten sich nun innerhalb des Protestantismus zwei Grundrichtungen aus: der Rationalismus und der Supranaturalismus. — Die Wolffsche Philosophie ging in die sogen. Popularphilosophie über, welche die Dinge rein nach ihrem Nutzen beurtheilte, Semlers und Töllners Semirationalismus in den sogen. vulgären Rationalismus der vorkantischen Periode. Dieser ist eine vom Offenbarungsglauben ganz und gar abgefallene Religionsweisheit des ordinären, sogen. gesunden Menschenverstandes, welche die Wahrheiten des christlichen Offenbarungsganzen in nüchtern prosaischer, geist- und ideenloser Weise herabmindert auf die Stufe des Vernunftchristenthums, des „aufgeklärten", d. h. philisterhaft beschränkten Begreifens und Verstehens nach der Norm eines rein äußern Empirismus. — Von den vielen Theologen, Philosophen und Pädagogen, die mehr oder minder unter dem Einfluß eines solchen Rationalismus standen, seien nur jene genannt, welche das Gebiet der Kirchen- und speciell der Dogmengeschichte bearbeiteten, wie J. M. Schröckh[1], Chr. Fr. Rößler[2], G. J. Planck[3],

[1] Christliche Kirchengeschichte, 45 Bde., 1768 ff.

[2] Lehrbegriff der christl. Kirche in den drei ersten Jahrhunderten, 1777.

[3] Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs, 6 Bde., 1781—1800.

S. G. Lange[1], W. Münscher[2], Fr. Chr. K. H. Münter[3], L. Bertholdt[4].

Dem vulgären Rationalismus rückte gründlich zu Leibe der Philosoph J. Kant († 1804). Er wendete sich nicht so fast gegen die Besitzthümer des Glaubens im einzelnen als vielmehr gegen die Ansprüche der theoretischen Vernunft selbst, gegen ihren zuversichtlichen Dogmatismus des Erkennens. Die theoretische Vernunft vermag nach ihm das Uebersinnliche gar nicht zu erkennen, nur die praktische Vernunft fordert mit Nothwendigkeit die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Damit war die ganze geschichtliche Geltung des Christenthums und die für den Intellect bestimmte, von diesem zu ergreifende Wahrheit der Offenbarung aufgelöst und das Wesen des Glaubens in die moralische Gesinnung gelegt. — Den Kantschen Rationalismus (Kriticismus) vertraten alsbald viele Exegeten und Dogmatiker, von Dogmenhistorikern besonders K. F. Stäudlin[5]. Auf Kant ruht auch die Stellung J. G. Fichtes († 1814) zum Christenthum sowie der ideal-ästhetische Rationalismus eines F. H. Jacobi († 1819) und J. Fr. Fries († 1843), welcher das Göttliche zwar nicht mit endlichen Verstandesbegriffen erkennen, wohl aber unmittelbar ahnen und schauen will. Auf theologischem Gebiete waren vom ästhetischen Rationalismus wiederum beeinflußt W. M. L. de Wette († 1849) und K. Hase († 1891).

Der Supranaturalismus trat hervor entweder als rationaler oder als suprarationaler. Ersterer anerkennt zwar neben der Vernunftwahrheit eine übernatürliche Offenbarung, reducirt aber den Inhalt des Christenthums wesentlich rationalistisch auf einen Kern moralischer Wahrheiten. Diese Form des Rationalismus ward auf dem Gebiete der Kirchen- und Dogmengeschichte vor allen vertreten von J. E. Chr. Schmidt[6], L. F. O. Baumgarten-Crusius[7], C. F. Illgen[8], J. H. Schickedanz[9], F. A. Ruperti[10], C. H. Lentz[11], F. K. Meier[12], J. C. L. Gieseler[13]. — Der

---

[1] Ausführliche Geschichte der Dogmen, 1. Thl., 1796 (unvollendet; erste eigentliche Dogmengeschichte).

[2] Handbuch der christl. Dogmengeschichte, 4 Bde. (die sechs ersten Jahrhunderte), 1797—1809, 3. Aufl. 1817; Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte, 1812; 3. Aufl. von v. Cölln, Hupfeld und Neudecker, 1832—1838.

[3] Handbuch der ältern christl. Dogmengeschichte, deutsch von Evers, 1802—1804.

[4] Handbuch der Dogmengeschichte, 1822—1823.

[5] Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte, 1801; die 2. Aufl. 1809 und die 3. Aufl. 1822 sind mehr supranaturalistisch geartet.

[6] Handbuch der christl. Kirchengeschichte, 6 Bde., 1801 ff.; 3. Aufl. von Rettberg, 7 Bde., 1827—1834.

[7] Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte, 1831—1832; Compendium der christl. Dogmengeschichte, 1840—1846.

[8] Ueber den Werth der christl. Dogmengeschichte, 1817.

[9] Versuch einer Geschichte der christl. Glaubenslehre, 1827.

[10] Geschichte der Dogmen, 1831. [11] Geschichte der christl. Dogmen, 1834—1835.

[12] Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1840; 2. Aufl. von G. Baur, 1854.

[13] Lehrbuch der Kirchengeschichte, 5 Bde., 1823 ff.; Dogmengeschichte, 2 Bde., herausgeg. von Redepenning, 1855.

suprarationale Supranaturalismus behauptete die Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer zur natürlich-menschlichen Vernunfterkenntniß sich transcendent verhaltenden göttlichen Offenbarung. Er vertheidigte die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift als der Urkunde dieser Offenbarung, hielt es aber gleichfalls für nothwendig, eine Art Vertrag zwischen Schrift und Vernunft zu schließen, kraft dessen von seinen einzelnen Vertretern eine größere oder geringere Anzahl streng orthodoxer Glaubenssätze aus dem unbedingt zu vertheidigenden Bereiche ausgeschlossen wurde. Dieser Richtung gehören an die Dogmenhistoriker J. Chr. W. Augusti[1] und J. G. V. Engelhardt[2].

16. Ungefähr von 1820 an sind innerhalb der protestantischen Theologie allmählich drei Grundrichtungen hervorgetreten, die wiederum in die mannigfachsten Formen auseinander gegangen sind und sich oftmals so oder anders ineinander verschlungen haben: die modern-rationalistische, die Vermittlungs- und die confessionelle Theologie.

Erstere Richtung hat ihren Ausgangspunkt vor allem in dem speculativen Vernunftrationalismus eines Fr. W. J. Schelling und G. W. Fr. Hegel. Nach diesen Philosophen sind Philosophie und Christenthum bezw. Theologie eins: die Philosophie bringt durch ihr speculatives Verfahren die christliche Wahrheit als absolute Wahrheit zur Erkenntniß; sie hat die Grundwahrheiten des Christenthums nunmehr auch als speculative entdeckt und begriffen, während jene Wahrheiten in der Bibel nur in der einfachen Form des Glaubens und in der Glaubensregel und den Symbolen als Bekenntniß gegen Abweichungen enthalten sind. Inhaltlich ist Schellings und Hegels System pantheistischer Idealismus, der in Natur und Geschichte nur die Selbstoffenbarung Gottes erkennt, darum alle Einzelerscheinungen in die Bewegung des einen göttlichen Lebens hineinzieht und denselben nur insofern Bedeutung zumißt, als sie eben Erscheinungen der bleibenden Idee sind. — Einzelne, darunter Ph. K. Marheineke[3], wollten eine solche Speculation mit dem orthodoxen Dogma verbinden. Das Illusorische solcher Bestrebungen that aber alsbald die Hegelsche Linke dar mit D. Fr. Strauß an der Spitze, welcher das Leben Jesu in Mythus auflöste, das ganze evangelisch-kirchliche Lehrsystem zerstörte und zuletzt ankam bei einer rein materialistischen Weltanschauung, dem geraden Gegensatze der christlichen Lehre, ja selbst seines eigenen anfänglichen speculativen Idealismus.

Vom linken Flügel der Hegelschen Schule ging vorzugsweise aus die sogen. Tübinger Schule mit F. Chr. Baur an der Spitze. Baur warf sich auf das Gebiet der „Quellenkritik", der kritischen Untersuchung der urchristlichen Quellen, d. h. der neutestamentlichen canonischen und der sonstigen altchristlichen Schriften. Mit der Kritik dieser Quellen sei die Geschichte des Christenthums und seiner Lehre innigst verbunden, beide können

---

[1] Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte, 1805; 4. Aufl. 1835.
[2] Handbuch der Kirchengeschichte, 1833 ff.; Dogmengeschichte, 1839.
[3] Grundlehren der christl. Dogmatik, 1819; Christl. Dogmengeschichte, herausgeg. von Matthies und Vatke, 1849.

und dürfen nicht getrennt werden. Aus der richtigen Kritik der Quellen ergebe sich von selbst die wahre Geschichte im Unterschied von allem Unhistorischen. Im Gegensatz zu Strauß will Baur „formale“ Kritik treiben. In Wahrheit ist aber auch ihm der Inhalt der Quellen maßgebend für deren Echtheit oder Unechtheit; jener Inhalt wird aber beurtheilt nach der Hegelschen Philosophie, wonach der vernünftige Weltgeist sich nach ewigen Gesetzen entwickelt und in dieser Selbstentwicklung auch die verschiedenen Wandlungen des Christenthums hervorgebracht hat. Von diesem Standpunkte aus sucht Baur eine dreifache Aufgabe zu lösen: die Aufdeckung des Inhaltes der ersten Lebensfragen des Christenthums, seines Verhältnisses zum Judenthum und seines Ueberganges auf heidnischen Boden nebst den Wandlungen auf diesem Uebergange. Ursprünglich, so lehrt er nun, sei ein tiefer Gegensatz vorhanden gewesen zwischen den Uraposteln und Paulus. Erstere hätten eine particularistische, alttestamentlich-gesetzliche Auffassung vom Christenthum gehabt, Paulus dagegen eine universalistisch freiere. Zwischen diesen beiden Grundrichtungen habe eine mächtige Spannung bestanden. Nach dem Tode des Paulus habe diese Spannung sich allmählich ausgeglichen, und unter mancherlei Kämpfen und Vermittlungen sei es erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts zur Einheit der Gegensätze gekommen in der katholischen Kirche. Die sogen. canonischen Schriften des Neuen Testamentes nebst den übrigen ur- und altchristlichen Literaturwerken stellen die Momente des allmählichen Ausgleichs dar und seien zugleich die Mittel desselben gewesen. Darum sei auch die Theologie der neutestamentlichen Schriften im Vergleich mit der Lehre anderer Schriften nicht ein specifisch Verschiedenes. Die neutestamentliche Theologie sei nicht der bloße Ausgangspunkt, sondern der erste Theil der Dogmengeschichte[1]. — An Baur schlossen sich der extrem rationalistischen Grundanschauung nach, wenn auch unter mancherlei, mitunter einschneidenden Modificationen und theilweise auf der philosophischen Grundlage eines neubelebten Kantschen Kriticismus (Neu-Kantianismus), zahlreiche Forscher des In- und Auslandes an. Es seien vor allen hier genannt: A. Schwegler[2] und O. Pfleiderer[3]. Auch A. Hilgenfeld[4] und A. Ritschl gingen aus der Tübinger Schule hervor, obwohl sie bald ihre eigenen Bahnen

[1] Von den zahlreichen Schriften Baurs seien hier genannt: Die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1838; Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung, 3 Thle., 1841—1843; Paulus, der Apostel Jesu Christi, 1845, 2. Aufl. 1866; Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien, 1847; Vorlesungen über neutest. Theologie, herausgeg. von Ferd. Fr. Baur, 1864; Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1853, 3. Aufl. 1863; Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte, 1847, 3. Aufl. 1867; Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte, 3 Thle., herausgeg. von Ferd. Fr. Baur, 1865—1868.

[2] Das nachapostolische Zeitalter, 1846.

[3] Der Paulinismus, 1873, 2. Aufl. 1890; Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 1878, 2. Aufl. 1883; Das Urchristenthum, seine Schriften und seine Lehren, 1887, u. a. W.

[4] Von Hilgenfelds zahlreichen Schriften seien genannt: Das Urchristenthum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges, 1855; Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, 1875; Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, 1884.

wandelten. — Bei vielen schlug der speculative Idealismus mehr und mehr in Materialismus oder den jetzt sogen. „Monismus“ um, während andere einen speculativen (auf Hegelscher oder Kantscher Grundlage errichteten) Theismus vertraten und unter Wahrung gewisser Grundideen des Christenthums das Wesen desselben auf historisch-kritischem Wege in seiner Ursprünglichkeit aufzufinden und mit Vernunft und Geschichte zu vermitteln strebten, wie z. B. D. Schenkel, der Hegelianer A. E. Biedermann, der Neu-Kantianer R. A. Lipsius.

17. Der bisher gezeichnete moderne Rationalismus innerhalb der protestantischen Theologie läßt naturgemäß weder eine göttliche Offenbarung noch ein Dogma im eigentlichen Sinne des Wortes gelten. Was man im Laufe der Zeiten als Offenbarung und Dogma ausgegeben oder dafür gehalten habe, das seien nur mehr oder minder unvollkommene Evolutionen des sich fortentwickelnden Menschengeistes gewesen oder auch nach Gesetzen lediglich innerer Nothwendigkeit erfolgende Selbstentwicklungen der Idee der Religion und des Christenthums, deren wissenschaftliche Darstellung eben die Aufgabe der Dogmengeschichte sei. Dennoch hat dieser Rationalismus den alten Verstandesrationalismus mit seinem Dogmatismus im Princip überwunden, wenn er auch in den Resultaten vielfach wiederum mit dem letztern übereinkommt.

In anderer Weise suchte der „Restaurationstheologe“ Fr. D. E. Schleiermacher den Verstandesrationalismus zu überwinden oder genauer genommen den bis 1820 bestehenden Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus zu vermitteln. Das Charakteristische seiner Theologie liegt darin, daß er für die Religion in dem geistigen Leben des Individuums wie der menschlichen Communitäten sozusagen eine eigene Provinz eroberte, in welcher sie eine unumschränkte Alleinherrschaft führen könne und gleichsam hinter einer uneinnehmbaren Festung verschanzt bleibe. Diese der Religion unbedingt gesicherte Provinz ist das Gefühl. Das christliche (Gemeinde-) Bewußtsein hat nach Schleiermacher die religiöse Wahrheit und spricht sie aus, unbekümmert darum, ob die Wissenschaft auf ebendasselbe hinausführe oder nicht. Das wissenschaftliche Nachdenken gelange dazu, daß es eine objective Erkennbarkeit Gottes nicht gebe, nur zu Postulaten könne das Denken kommen, nicht aber objectiv Sicheres darstellen über jenseitige Fragen. Dagegen werde das Unendliche oder Absolute im Gefühle ergriffen und das göttliche Leben in seiner thatsächlichen Wahrheit, freilich immer nur in subjectiver Weise, erfahren. Verstand und Gefühl seien voneinander getrennt, auf Verschiedenes gerichtet, dennoch aber nebeneinander. Die Religion nun bestehe eben in dem Gefühlsbewußtsein unmittelbarer Abhängigkeit von Gott, der absoluten Ursache unseres Daseins, die christliche Religion aber in diesem Abhängigkeitsbewußtsein, wie es näher bestimmt wird durch Jesum von Nazareth als sündloses Urbild wahrer Gottesgemeinschaft der Menschen und darum als Begründer des die menschliche Sünde aufhebenden Princips der Gnade, als Entsender des in seiner Kirche und durch sie fortwirkenden Heiligen Geistes. — Von diesem Grundprincip aus konnten und mußten die positiven Dogmen des Christen-

thums mehr oder minder spiritualisirt bezw. zu bloßen Gefühlszuständlichkeiten umgedeutet werden, und die historische Entwicklung der Dogmen konnte und mußte aufgefaßt werden als subjectiv wechselnde Evolution jener Gefühlszuständlichkeiten in den verschiedenen Perioden der Geschichte. Der Dogmatik blieb alsdann die Aufgabe, jene Gefühlszustände zu beschreiben; der Dogmengeschichte aber, den Wandel derselben im Laufe der Zeiten darzustellen[1].

Von Schleiermacher sind wohl die meisten der neuern protestantischen Theologen beeinflußt, obgleich die Dehnbarkeit seines Grundprincips es mit sich bringen mußte, daß seine Anhänger bald wieder auseinander gingen. So unterscheidet man eine Schleiermachersche Rechte, zu der u. a. J. A. Dorner[2], H. Martensen, G. V. Lechler[3], A. Neander[4], K. R. Hagenbach[5], C. Beck[6] gerechnet werden, und eine Schleiermachersche Linke, zu welcher Alex. Schweizer, K. Schwarz, W. Gaß u. a. gehören.

18. Mit dem linken Flügel der Vermittlungstheologen hat wiederum manches gemeinsam die Göttinger Schule A. Ritschls († 1889), obwohl dieselbe in Opposition zu Schleiermacher sich gestellt hat. Der Standpunkt Ritschls, wie er von den Tübingern sich allmählich ablöste, ist in philosophischer Beziehung der sogen. Neu-Kantianismus. In der Theologie ist ihm und seiner Schule das Bestreben eigen, alles Metaphysische, Positive, Supranaturale aus der christlichen Lehrwahrheit möglichst auszuscheiden, oder, was ungefähr auf dasselbe hinausgeht, die Dogmen auf ihren religiös-ethischen Kern zu reduciren mit Preisgebung oder doch Indifferenzirung alles dessen, was nicht unmittelbar zum Kreise des religiös-ethisch Erfahrbaren und Erlebbaren gehört. Alle metaphysisch gearteten Aussagen unseres Glaubens seien unberechtigt, weil beruhend auf einem seine Grenzen überschreitenden Vernunftgebrauche. Als positives Gegengewicht gegen alles aus der Theologie zu verbannende Metaphysische macht Ritschl geltend die in Christo als realer geschichtlicher Persönlichkeit (nicht etwa bloß als religiöser Idee) geschehene göttliche Offenbarung. Diese Offenbarung Gottes in Christo ist ihm das einzige dogmatische Erkenntnißprincip. Wie die Urkunden des Neuen Testamentes das ganze Lebenswerk Jesu schildern, sei in diesem die Offenbarung Gottes gegeben. Hier nun habe der Glaube der Gemeinde etwas

---

[1] Eine Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers erschien zu Berlin 1834—1862. Hier seien besonders angeführt: Reden über die Religion, 1799 u. ö.; Der christl. Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, 1821; Vorlesungen über Kirchengeschichte, herausgeg. von Bonell, 1840.

[2] Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1839, 3. Aufl. 1851 ff.; System der christl. Glaubenslehre, 1879—1881.

[3] Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, 3. Aufl. 1885.

[4] Allg. Geschichte der christl. Religion und Kirche, 1824—1852, 3. Aufl. 1856 ff.; Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, 1832, 4. Aufl. 1847; Christl. Dogmengeschichte, herausgeg. von J. L. Jacobi, 1857.

[5] Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1840, 6. Aufl. von Benrath, 1888; Vorlesungen über die Kirchengeschichte, 7 Bde., 1869—1872.

[6] Christl. Dogmengeschichte, 1848, 2. Aufl. 1864.

Sicheres, das er nicht speculativ zu begründen brauche, sondern mit aller Sicherheit getrost sich aneignen könne. Der Glaube habe hier einen festern Heilsbesitz und eine reichere Heilserkenntniß, als das ihm gewähren könne, was die Speculation über die natürliche Wahrheit zu erreichen vermöge. — Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß nach Ritschl die Bedeutung Christi darin zu suchen ist, daß in ihm die Bestimmung der Glieder der Gemeinde vorgebildet und als in der fortwirkenden Kraft zu aller Nachbildung begründet ist, auf daß so die Gleichheit seines persönlichen Willens mit dem Willen Gottes oder seine Gottheit auch auf uns übertragen werden kann; ferner darf nicht übersehen werden, daß nach unserem Theologen die Erlösung nicht so fast eine reale, objective Heilsvermittlung durch Christum von seiten Gottes ist, als vielmehr eine bloße Bewußtseinsveränderung auf seiten des Menschen, als ob weniger unser reales Verhältniß zu Gott als die bloße Erkenntniß und Beurtheilung desselben hierbei eine Aenderung erfahren würde[1].

Zur Schule Ritschls zählen hervorragende protestantische Theologen der Gegenwart, die speciell auf dem Gebiete der kirchen- und dogmenhistorischen Forschungen zum Theil Bedeutendes geleistet haben, unter sich aber bereits in dem Maße uneinig geworden sind, daß man eine Ritschlsche Rechte und Linke unterscheiden kann. Es seien hier im allgemeinen genannt: W. Bender, J. Gottschick, Ad. Harnack[2] (mit seiner Schule), Th. Häring, W. Herrmann, J. Kaftan, Fr. Loofs[3], W. J. Mangold, W. Möller[4], Fr. Nitzsch[5], H. Schultz, E. Schürer, B. Stade u. s. w.

19. Die gesamte Vermittlungstheologie faßt die sogen. Dogmen als die individuell und temporär verschiedenen Ausgestaltungen des durch Christus gebrachten neuen Erkennens und Lebens in der Menschheit und betrachtet es als die Aufgabe der Dogmengeschichte, die einzelnen dogmatischen Vorstellungen in ihrem, wie man annimmt, bunten Wechsel historisch-kritisch zu verfolgen oder auch (so besonders Harnack) das Werden der Dogmen und die Entstehung und Veränderung der Gesamtanschauung vom Christenthum, aus welcher die Dogmen ursprünglich hervorgewachsen sind, in fortlaufender geschichtlicher Darstellung zur Anschauung zu bringen. Insofern hier die Dogmengeschichte nur eine Darstellung von subjectiv fortwährend veränderlichen und oftmals veränderten religiösen Vorstellungen ist, nähert sich der Standpunkt der Ver-

---

[1] Das Hauptwerk Ritschls ist: Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde., 1870—1874, 3. Aufl. 1888. Zu nennen sind ferner: Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. 1857 (die erste Aufl. [1850] steht noch mehr auf dem Standpunkte der Tübinger); Ueber die Methode der ältern Dogmengeschichte (Jahrb. f. deutsche Theologie, 1861, S. 191 ff.); Geschichte des Pietismus, 1880—1886; Theologie und Metaphysik, 1881.

[2] Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., 1886—1890, 3. Aufl. 1894; Grundriß der Dogmengeschichte, 1889, 2. Aufl. 1893, u. v. a. Schr.

[3] Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., 1894.

[4] Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1889 ff.

[5] Grundriß der christl. Dogmengeschichte, 1. Thl., 1870.

mittlungstheologie hinsichtlich der Begriffe Offenbarung, Dogma und Dogmengeschichte sehr wesentlich dem früher gezeichneten modernen Rationalismus.

Beiden Richtungen steht darum principiell gleicherweise gegenüber diejenige Richtung innerhalb der neuern protestantischen Theologie, welche man mit dem Namen des modernen Confessionalismus oder der neuern Orthodoxie bezw. confessionellen Theologie bezeichnen kann. In dem Bestreben, zu den Reformatoren zurückzukehren, sind die meisten Vertreter dieser Richtung thatsächlich ungefähr bei der Theologie der Concordienformel angelangt, deren Stringenz sie jedoch durch neue Theologumena und Concessionen aller Art aufgehoben haben. Sie nehmen aber einen bestimmten (mehr oder minder umfangreichen) Kern von Wahrheiten innerhalb des Christenthums an, die im eigentlichen Sinne von Gott geoffenbart, in der Heiligen Schrift aufgezeichnet und darum innerlich unwandelbar seien, mögen auch Trübungen und Mißbildungen von außen her im Laufe der Zeiten vorgekommen sein.

Zu dieser Richtung können gerechnet werden die reformirten Theologen M. Schneckenburger, A. Ebrard[1], H. Heppe, J. P. Lange, J. J. Herzog[2]; die Altlutheraner und Gegner der evangelischen Union Klaus Harms, G. Scheibel, A. G. Rudelbach, A. Harleß; die strengen Lutheraner H. W. J. Thiersch (ward später Irvingianer), A. Fr. Chr. Vilmar, Th. Kliefoth[3], Fr. A. Philippi, H. E. F. Guericke[4], H. Schmid[5], W. Löhe, E. Sartorius u. a.; die Vertreter des preußisch-landeskirchlichen Lutherthums E. W. Hengstenberg, Fr. J. Stahl, F. L. Steinmeyer, R. Grau, Th. Wangemann u. a.; ferner die Vertreter der sogen. Erlanger heilsgeschichtlichen Schule J. Chr. K. Hofmann, G. Thomasius[6], Franz Delitzsch, Chr. E. Luthardt, W. Volck, K. F. A. Kahnis, F. H. R. Frank, auch R. Seeberg, E. F. Nösgen, Th. Zahn u. a.; die mehr oder minder unionsfreundlichen Vertreter der auf Bengel zurückgehenden Württemberger biblischen Schule J. T. Beck, K. A. Auberlen, W. Fr. Geß; F. Reiff, R. Kübel, Wörner, Lindenmeyer u. a., welchen auch L. Schöberlein und H. Plitt nicht allzu ferne stehen; endlich H. Cremer, Th. Harnack, P. Zeller[7], O. Zöckler und manche hier nicht genannte Theologen der Gegenwart.

---

[1] Handbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 4 Bde., 1862—1867.

[2] Abriß der gesamten Kirchengeschichte, 2 Bde., 1876—1882, 2. Aufl. von G. Koffmane 1890.

[3] Einleitung in die Dogmengeschichte, 1839.

[4] Handbuch der Kirchengeschichte mit steter Rücksicht auf die dogmengeschichtliche Bewegung, 1833, 9. Aufl. 1866—1867.

[5] Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1859, 4. Aufl. von Hauck 1887; Handbuch der Kirchengeschichte, 1880 ff.

[6] Die christl. Dogmengeschichte, 2 Bde., 1874—1876, 2. Aufl. von N. Bonwetsch und R. Seeberg 1886—1889.

[7] Christl. Dogmengeschichte (in Zöcklers Handbuch der theol. Wissenschaften), 1884 u. ö.

20. Vergleichen wir nunmehr die verschiedenen protestantischen Auffassungen der Begriffe Offenbarung, Dogma und Dogmengeschichte untereinander wie mit der entsprechenden katholischen Auffassung, so weichen die erstern in ihrer Gesamtheit dadurch von der letztern ab, daß sie ein kirchliches Lehramt, welches als gotteingesetzte Autorität die Fortpflanzung und Entwicklung der inhaltlich in Christus und den Aposteln abgeschlossenen Offenbarung unfehlbar geleitet und primär bewirkt hätte, als eine bloße Fiction bekämpfen und verwerfen. — Ein großer Theil der protestantischen Theologen ging und geht aber noch einen gewaltigen Schritt weiter, nämlich die Vertreter des Verstandesrationalismus sowie die Vertreter der speculativ-kritischen und der vermittelnden Richtung (oder des Vernunft- und Gefühlsrationalismus). Sie streichen aus dem Begriffe des Dogmas (bezw. aus dem Begriffe dessen, was zu verschiedenen Zeiten als Dogma aufgestellt worden sei oder gegolten habe) nicht bloß das Moment der propositio Ecclesiae, sondern auch das andere Moment der *revelatio divina*. Sie anerkennen principiell keine derartige göttliche Offenbarung, welche durch einen positiven (bezw. übernatürlichen) göttlichen Act zur Natur und natürlichen Erkenntnißkraft oder natürlichen religiösen Anlage hinzugekommen wäre oder hätte hinzukommen können. Consequent ist ihnen alsdann eine Vollendung der positiven Offenbarung in Christus und eine Weiterbildung und Entfaltung ihres Inhaltes in nachapostolischer Zeit eine pure Unmöglichkeit. Die einen lassen hierbei als berechtigten Kern aller christlichen Lehren nur gelten eine so oder anders gefaßte sittliche Vernunftreligion, das reine Evangelium Jesu u. dgl.; nach den andern hängt das Christenthum mit der ganzen Entwicklungsgeschichte der Menschheit organisch zusammen, sein Lehrinhalt sei längst vorbereitet gewesen und habe sich in einem allmählichen Entwicklungsprocesse von selbst ergeben als Resultat des vernünftigen Denkens, als Bedürfniß des menschlichen Herzens, als Forderung des sittlichen Bewußtseins, als Auswirkung der religiösen Anlage, als Entfaltung des religiösen Princips u. dgl. Auf keinen Fall könne man sagen, das christliche Dogma habe schon von Anfang an bestanden und die Dogmengeschichte habe bloß die Weiterentfaltung und Entwicklung desselben darzustellen. Bei Beginn des Christenthums habe das kirchliche Dogma noch keineswegs bestanden, es sei vielmehr erst später geworden, und gerade die Darlegung dieses Werdens, dieser Entstehung des Dogmas sei das Hauptproblem der Dogmengeschichte (wie besonders Harnack will).

21. Welche von den kurz charakterisirten Auffassungen ist nun berechtigt, mehr berechtigt als die von ihr abweichenden, einzig berechtigt? Um einer Antwort auf diese Kapitalfrage näher zu kommen, muß der Gegensatz zwischen den einzelnen Auffassungen noch weiter zurückverfolgt werden, wo möglich bis zu seinem eigentlichen Quellpunkte. Schon oben (n. 8) ist angedeutet worden, daß sich bei Katholiken und Protestanten allmählich eine ganz und gar verschiedene Auffassung von den Grundelementen des Christenthums, ja der Religion und, so können wir beifügen, des religiösen Glaubens gebildet hat. Letzter Grund und primärer Inhalt

aller Religion und alles religiösen Glaubens und ganz besonders einer geoffenbarten Religion und eines Offenbarungsglaubens ist Gott. Existirt aber Gott in Wirklichkeit? Worin besteht sein Wesen? Kann sein Dasein und sein Wesen durch die menschliche Vernunft erkannt werden? Auf diese Fragen erhalten wir von Katholiken und Protestanten durchaus nicht die gleichen Antworten. Einem eindringendern Denken kann es aber nicht entgehen, daß die verschiedenen Auffassungen bezüglich der Entstehung, der Urgeschichte und Fortentwicklung des Christenthums und seiner Dogmen zuvörderst die Consequenzen sind der verschiedenen Auffassungen über Dasein, Wesen und natürliche Erkennbarkeit Gottes. Existirt ein wahrer, lebendiger Gott im vollen theistischen Sinne des Wortes und kann sein Dasein von uns mit Gewißheit erkannt werden, dann vermögen wir auch die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung wenigstens in Bezug auf ihren Ursprung einzusehen. Existirt kein solcher Gott, vermögen wir ihn mit unserer Vernunft nicht zu erkennen, dann verschließt sich sofort auch die Möglichkeit, eine Offenbarung Gottes gelten zu lassen. Demgemäß müßte auch die Austragung der Gegensätze zwischen Katholicismus und Protestantismus, wie sie bestehen hinsichtlich der Begriffe Offenbarung, Dogma und Dogmengeschichte, anheben auf dem Gebiete der Gotteslehre. Es wären aber hierzu sofort die tiefsten und eindringendsten Speculationen nothwendig bezüglich der Grundfragen der Noetik und Metaphysik, gleichviel, ob man solches eingesteht oder nicht, einsieht oder nicht. Auf dem Gebiete der Geschichte als solcher, der formellen oder materiellen, höhern oder niedern Quellenkritik, oder etwa gar der Sammlung von Varianten u. dgl. wird zur Ausgleichung jener principiellen Gegensätze wenig oder nichts erreicht. Wir unterschätzen die historisch-kritische Forschung, welche gerade in neuerer und neuester Zeit allenthalben so eifrig betrieben wird, ganz gewiß nicht, wir begrüßen sie vielmehr mit größtem Danke und ungetheilter Freude. Gleichwohl aber möchten wir hier mit ernster Entschiedenheit betonen, daß eine solche Forschung allein principielle Gegensätze nicht überwinden kann. Gleichwie das vor allen aufgeschlagene Buch der Natur von verschiedenen sehr verschieden entziffert wird, so nicht minder das Buch der Geschichte. Natur und Geschichte bieten unmittelbar nur Phänomene dar, zeigen aber nicht ihr Wesen und nicht den tiefinnersten Grund ihrer Erscheinungen und deren gegenseitiger Verkettung. Um zu diesem Wesen und Grunde zu gelangen, bedarf es auf seiten des Menschen noch eines geistigen Processes. In jede Geschichtsforschung wie in jede Naturbetrachtung, die mehr sein wollen als bloße Registrirung von Phänomenen, wird sich darum mit Nothwendigkeit ein subjectives, aprioristisches Moment eindrängen. Ebendeshalb aber kommt auch der Kirchen- und Dogmenhistoriker nur allzu leicht dahin, daß er die Vergangenheit des Christenthums ansieht nach der Art seiner subjectiven Auffassung desselben und hiernach das Handeln der geschichtlichen Personen und das Werden kirchlicher Einrichtungen und Lehren beurtheilt. Der Quellenkritiker kommt dazu, dieselben vom Standpunkte seiner zum voraus bestehenden metaphysischen und psychologischen Anschauungen aus zu behandeln. Es trägt sonach jeder, mag er es eingestehen oder nicht, einsehen oder nicht, nur allzu leicht seine bereits

vorher bestehenden speculativen Grundanschauungen in die Geschichte hinein und findet sie dann selbstverständlich überall wieder heraus. — Das Stichwort „Quellenkritik“ führt uns darum wohl den Gegensatz vor Augen, in welchem die einzelnen Auffassungen des Urchristenthums mit seinen Heilslehren, des christlichen Dogmas und seiner Geschichte stehen, indem es thatsächlich unmittelbar die verschiedene Quellenkritik ist, aus welcher jene gegensätzlichen Auffassungen fließen. Allein der tiefere Grund, weshalb die Quellenkritik selbst so verschieden sich gestaltet, liegt in den verschiedenen allgemein theologischen, metaphysischen und erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen, mit denen die einzelnen Forscher an die Quellen selbst herantreten[1].

22. Auf dem Gebiete der Gotteslehre allein könnten nun allerdings die großen Differenzen zwischen Katholicismus und den einzelnen Formen des Protestantismus nicht zum vollen Ausgleich gebracht werden. Da nämlich von der bloßen Möglichkeit einer positiven Offenbarung noch nicht auf deren Wirklichkeit und auf die Medien ihrer Geltendmachung und Uebermittlung geschlossen werden kann, so müßte mit der Speculation eine ausführliche historisch-kritische Untersuchung verbunden werden, wenn die Berechtigung einer der verschiedenen Auffassungen über Offenbarung u. s. w. streng wissenschaftlich dargethan werden wollte. Es wäre der ganze ungeheure wissenschaftliche Apparat, mit welchem der Katholicismus seine Ansicht über Offenbarung und Kirche, Dogma und Dogmengeschichte zu beweisen pflegt, in die Discussion zu ziehen. Dies hier zu versuchen, kann nicht unsere Absicht sein. Das aber muß betont werden, daß über die Berechtigung oder Nichtberechtigung der verschiedenen Anschauungen über Offenbarung u. s. w. streng wissenschaftlich gar nicht geurtheilt werden kann ohne die weitgreifendsten speculativen und historisch-kritischen Untersuchungen, daß folglich die betreffende katholische Auffassung nicht von kurzer Hand als völlig unberechtigt abgewiesen werden kann.

23. Es mag zugegeben sein, daß diese Auffassung manche Schwierigkeiten bietet und zu manchen Einwänden reizt. Sind aber die protestantischen Auffassungen ohne Schwierigkeiten und ganz einwandfrei? Durchaus nicht. Sie bieten manche Seiten dar, welche einem kräftigern Angriff keinen genügenden Widerstand leisten zu können scheinen.

So könnte es z. B. einer versuchen, die verschiedenen ältern und neuern protestantischen Grundanschauungen einander sich selbst widerlegen zu lassen. Was nämlich von den einen als theologisches Princip aufgestellt wurde und wird, das wird von andern als unhaltbar bekämpft und abgewiesen, und umgekehrt. Es wäre in mancher Hinsicht lehrreich, diesen gegenseitigen Vernich-

[1] Woher stammen jedoch die genannten Voraussetzungen? Sind sie nicht wiederum so oder anders aufgebaut auf der Betrachtung der Weltwirklichkeiten in Natur und Geschichte? Ensteht aber hierdurch nicht ein verhängnißvoller Zirkelschluß oder ein unmöglicher regressus in infinitum? Wir können, ohne allzu weit von unserer Aufgabe abzukommen, diese und ähnliche Fragen hier nicht näher mehr erörtern. Wir wollten nur darauf hindeuten, daß jegliche Erklärung der Natur- und Geschichtsphänomene auch ein aprioristisches Moment einschließt, wodurch es aber keineswegs unmöglich wird, die objective Wirklichkeit oder „das Ding an sich“ zu erkennen.

tungskrieg und den hierdurch hervorgerufenen Selbstzersetzungsproceß des Protestantismus in seinen einzelnen Phasen zu verfolgen und die schweren, ja tödtlichen Wunden aufzudecken, welche die einzelnen Parteien einander beigebracht haben und beibringen. — Es macht wahrhaftig gar keinen Eindruck, wenn man angesichts dieser Selbstzersetzung pocht auf den Fortschritt der Theologie und die Entwicklung des Glaubens, welche das wahre Wesen des Christenthums allmählich schon noch erfassen werden. Ist nämlich dieses Wesen seit zwei Jahrtausenden kaum je richtig verstanden worden, wer bürgt dafür, daß es in absehbarer Zeit gebührend gewürdigt wird? Muß man nicht angesichts der Zerfahrenheit der protestantischen Theologie, in der jede neu auftretende Richtung das früher Dagewesene verwirft, mit allem Grunde befürchten, es werde niemals zum richtigen Verständniß vom Wesen der christlichen Religion kommen? Liegt es aber, wie vielleicht entgegnet wird, im Wesen des Christenthums, daß es individuell und temporär verschieden aufgefaßt werden kann, ja muß, wozu dann, um von anderem zu schweigen, die Kämpfe und Streitigkeiten? wozu die Versuche, irgend eine Auffassung als allein berechtigt zu erweisen, da man ja der gerade entgegengesetzten principiell dieselbe Berechtigung zugestehen muß? Einem Außenstehenden kann die derzeitige Zerrissenheit der protestantischen Theologie gewiß nicht imponiren; er wird sich viel eher dem religiösen Nihilismus in die Arme werfen, als in dem Gewirre der theologischen Meinungen die christlich-religiöse Wahrheit erblicken wollen. Die bekannte Einrede, daß Außenstehende das Wesen des Protestantismus nicht verstehen, verfängt nicht. Man erkläre doch einmal dies Wesen auf einmüthige und überzeugende Weise, so daß jeder des Vernunftgebrauchs fähige Mensch sich eine ungefähre Vorstellung davon machen kann. Oder soll es ein Charisma weniger Auserlesenen sein, jenes Wesen zu fassen?

24. Ein anderer könnte auf die praktischen Consequenzen hinweisen, zu welchen insbesondere die rationalistische Auffassung des Dogmas und seiner Geschichte nothwendig zu führen scheint. Es müßte offenbar dem Rationalismus schwer fallen, denjenigen mit Gründen zu widerlegen, der aus seinen Prämissen etwa folgenden Schluß ziehen würde: Ist Dogma und Christenthum wesentlich veränderlich und gibt es weiterhin keine unmittelbar von Gott selbst gesetzte Autorität in Sachen des christlichen Glaubens, dann hat fürs erste jedermann principiell das Recht, an der christlichen Religion nach seinem subjectiven Dafürhalten Aenderungen vorzunehmen und das von ihm Geglaubte als das wahre Christenthum auszugeben; es hat aber alsdann jedermann principiell auch das weitere Recht, unsere ganze, auf christlicher Grundlage ruhende Cultur nach seinem persönlichen Dafürhalten abzuändern, und nur die äußere Macht, nicht aber innere Gründe können ihn davon zurückhalten. Wenn die kirchliche und religiöse Umwälzung im Princip gebilligt ist, mit welchen Gründen kann alsdann die politische und sociale Umwälzung als unberechtigt dargethan werden?

25. Das ist dogmatische Befangenheit, entgegnet vielleicht ein Rationalist, auf einem dogmatisch bestimmten Standpunkte erhalten aber alle Dinge eine subjective Färbung; auf einem solchen Standpunkte gibt es über-

haupt keine freie Forschung; darum kann es auf streng katholischer Seite auch zu keinem wissenschaftlichen Verständniß und keiner wissenschaftlichen Darstellung des christlichen Dogmas und seiner Geschichte kommen. Dieser Satz wird so oft und so hochtrabend wiederholt, daß es der Mühe lohnt, ihn näher zu prüfen. Wäre er richtig, wäre mithin durch den dogmatischen Standpunkt eines Forschers sofort ein reiner Wissenschaftsbetrieb von seiten desselben ausgeschlossen, dann wäre überhaupt niemand eines solchen fähig. Oder wer vermöchte von all seinen persönlichen Lebens- und Gewissensüberzeugungen, welcher Art sie immer sein mögen, ganz und gar abzusehen und sich völlig ins Leere zu stellen, um der reinen Wissenschaft zu dienen? Ohne alles und jedes Dogma vermag nicht einmal ein Skeptiker auszukommen. Nun läuft es aber principiell auf das nämliche hinaus, ob ein vorausgesetztes Dogma positiv oder negativ ist, ob es auf einer äußern Autorität beruht oder selbstgemacht ist. Eine absolut voraussetzungslose Wissenschaft haben wir auch noch niemals verwirklicht gesehen, am allerwenigsten von seiten jener Forscher, die sich einer solchen am meisten rühmen. Sind sie Skeptiker, so gehen sie aus von einer Art religiösem und philosophischem Nihilismus; sind sie Antitheisten, so gehen sie aus von dem Privatdogma, daß es wissenschaftlich unmöglich sei, die christlich-theistische Weltanschauung darzuthun; auf dem Gebiete der Dogmengeschichte gehen die Vertreter der „voraussetzungslosen" Wissenschaft vielfach von irgend einer concreten speculativen Voraussetzung aus, z. B. von den Principien der Kantschen oder Hegelschen Philosophie. Warum soll nun auf einmal die Wissenschaft unmöglich werden, wenn ein Forscher auf den dogmatischen Standpunkt der katholischen Kirche sich stellt? Wo liegt hier die Folgerichtigkeit des Denkens?[1]

Aber, so betont der Gefühlsrationalismus, Theologie und rationale Wissenschaft haben überhaupt nichts miteinander gemein; die Verquickung beider sei eben ein Grundfehler. Religiöse Wahrheit sei nur dasjenige, was im Gefühle empfunden und innerlich erlebt werde, was in der Gemüthsbestimmtheit nicht bloß des einzelnen Frommen, sondern der christlichen Gemeinde als in einer geschichtlichen Erfahrungsthatsache gegeben sei. — Sehen wir für jetzt davon ab, daß eine derartige Trennung des Speculativen vom Religiösen einen unheilvollen Riß bringt in das einheitliche Wesen des menschlichen Geistes sowie nicht minder in das absolut einige Wesen Gottes selbst, und lassen wir das angedeutete Grundprincip des Gefühlsrationalismus für einen Augenblick gelten — wie könnte man auf diesem Standpunkte jemanden widerlegen, der da behaupten würde: Meine religiöse Erfahrung ist eine ganz andere, als ihr sie angebet, ja dieselbe deckt sich mit dem, was in der positiven Kirchenlehre ausgesprochen ist? Verstandesgründe sollen ja in der Theologie nichts gelten; wie kann die Gefühlstheologie alsdann eine von ihr abweichende religiöse Lehre als falsch darthun? Auch die Berufung

---

[1] Vgl. C. Braig, Die Freiheit der philosophischen Forschung in kritischer und christlicher Fassung, 1894. Was hier in äußerst zutreffender Weise von der philosophischen Forschung gesagt wird, das gilt ganz allgemein von wissenschaftlicher Forschung.

auf das religiöse Bewußtsein der christlichen Gemeinde hält nicht stand. Denn gerade nach protestantischer Grundanschauung, wonach es keine von Gott eingesetzte Autorität in Glaubenssachen gibt, besteht die christliche Gemeinde nur aus einer größern oder geringern Anzahl von Individuen. Soll das Gemeindebewußtsein überhaupt für den Theologen von Bedeutung sein, so kann folglich diese Bedeutung nur in der Zahl ihrer Glieder liegen. Wenn nun jemand den Zahlenbeweis erbrächte, daß das religiöse Bewußtsein der weitaus größern Mehrheit der frühern und auch der gegenwärtigen Christen den Inhalt der positiven Kirchenlehre festhielt und festhält — wäre hiermit nicht der letztern dieselbe Wahrheit und Berechtigung erworben wie den Aussagen der Gefühlsrationalisten? Wenn die Gefühlstheologen sich selbst hinter die in gewisser Hinsicht allerdings unangreifbare Mauer von subjectiven Erfahrungen verschanzen, so müssen sie von ihrem Standpunkte aus jedermann das Recht belassen, die Glaubenserfahrung in seiner Weise zu machen, und haben ihrerseits das Recht verwirkt, irgend eine von der ihrigen abweichende Ansicht als falsch zu bekämpfen. Sie müssen principiell alles für gleich berechtigt und gleich wahr gelten lassen, was sich als Aussage des religiös Erfahrenen hinstellt, und können höchstens bezweifeln oder läugnen, daß jemand die Wahrheit spricht, wenn er irgend eine Lehre als seine religiöse Erfahrung ausgibt. Es sei hier nicht weiter untersucht, ob ein principiell so vollendeter Subjectivismus nicht in grausamer Selbstverzehrung jede Theologie unmöglich macht; aber die Frage muß gestellt werden, woher die Gefühlstheologen von ihrem Standpunkte aus das Recht nähmen, eine von der ihrigen abweichende Theologie, wenn sie sich als den Ausdruck subjectiver religiöser Erfahrung hinstellen würde, als falsch zu bekämpfen.

Wir schließen mit der Forderung: Gleiches Recht für alle! Unsere Gegner rühmen sich, daß es ihnen um die lautere Wahrheit und um die reine Wissenschaft zu thun sei; wir wollen ihnen hierin glauben. Dafür aber verlangen wir das ehrliche Zugeständniß, daß auch auf katholischem Standpunkte ein rein wissenschaftliches Streben nach Wahrheit möglich ist, und die Anerkennung, daß ein solches Streben auch bei uns in Wahrheit bethätigt wird. Nicht daß wir eine in jeder Beziehung fertige und vollendete Wissenschaft besitzen, behaupten wir, wohl aber, daß es um ernstes wissenschaftliches Streben uns zu thun ist.

26. Machen wir aber den Versuch, die dogmengeschichtlichen Phänomene vom katholischen Standpunkte aus zu erklären und darzustellen, so hören wir alsbald wieder die Rationalisten also sprechen: Der Katholicismus stellt in seinem Verhältniß zum Urchristenthum ein unlösbares Problem dar, indem er gemäß seinen Principien mit dem Urchristenthum identisch sein müßte, es aber thatsächlich nicht ist. — Dem gegenüber könnte aber geltend gemacht werden, daß der Katholicismus dieses Problem principiell durch seine bloße Existenz löst. Sein Bestehen durch die Reihe der Jahrhunderte trotz aller Bekämpfungen, die Früchte, welche aus seinem Offenbarungsglauben wie aus ihrer Quelle für alle Gebiete des Lebens erwachsen sind, weisen — so könnte man ausführen — unwiderleglich darauf hin, daß er auf einem übernatürlichen

Lebensgrunde ruht. Ebendeshalb, so könnte man weiter schließen, muß er mit dem Urchristenthum dem Wesen nach sich decken; er kann nichts anderes sein als das von Gott gegründete, allerdings im Laufe der Zeit mannigfach entfaltete und entwickelte Urchristenthum selbst. Wäre er dieses nicht, so müßte er entweder beruhen auf einer erst nach Gründung des Urchristenthums hervortretenden göttlichen Lebensthat, deren Annahme weder Vernunft noch Geschichte gebietet, ja auch nur gestattet, oder seine thatsächliche Existenz wäre unbegreiflich, indem wir dieselbe ohne übernatürliches Eingreifen Gottes nicht zu erklären vermögen.

Es mag ja sein, daß nicht alle christlich Gewordenen von Anfang an in der Auffassung der durch Christus verkündeten Lehre und des durch ihn uns gewordenen Heiles in allen Einzelheiten übereinstimmten, daß selbst die Apostel in ihren diesbezüglichen Anschauungen und Erwartungen auseinandergingen und daß solche Differenzen auch quellenhaft nachgewiesen werden können. Allein fürs erste ist zu bedenken, daß Christus selbst erst allmählich seine Heilswahrheit verkündete entsprechend der Fassungsgabe seiner Jünger, sowie daß diese überhaupt erst nach der Geistessendung in das volle Verständniß der christlichen Lehre eingeführt wurden; fürs zweite bleibt es eben erst zu untersuchen, ob die anfänglichen Verschiedenheiten in der Auffassung der christlichen Lehre (seitens der Apostel wie seitens der ersten Christen) in der That sachlich so weitgehend waren, wie die verschiedenen Rationalisten es behaupten.

Eine Erörterung dieser letztern Frage oder eine positive Bestimmung des Verhältnisses, in welchem der Katholicismus zum Urchristenthum steht, hätte vor allem Rücksicht zu nehmen auf die Art und Weise, wie die christliche Lehre von Anfang an in die Welt eingeführt und in ihr verbreitet wurde, ja als göttlich geoffenbarte Glaubenswahrheit in gewissem Sinne eingeführt und verbreitet werden mußte.

Wie schon früher (n. 7) bemerkt wurde, steht es unzweifelhaft fest, daß das Christenthum in dem Sinne keine Bücherreligion ist, als ob es etwa von Anfang an ausgebreitet worden wäre durch Abfassung und Verbreitung religiöser oder gelehrter Schriften. Ja, es hätte auf diese Weise, wenn hierbei eine eigentliche Gottesoffenbarung ausgeschlossen wird, wie solches der Rationalismus besonders der Tübinger Schule thut, gar nicht begründet und verbreitet werden können. Es ist uns weiterhin von keinem ur- und altchristlichen Schriftwerke genau bekannt, welchen thatsächlichen Erfolg dasselbe hatte. — In Wirklichkeit ist die Welt zum Christenthum dadurch bekehrt worden, daß man gewisse unwiderleglich feststehende Heilsthatsachen und göttliche Heilswirksamkeiten sowie allen Menschen hierdurch erworbene Heilsgüter und ermöglichte Heilszustände einerseits predigte, andererseits gläubig aufnahm, daß man in jenen Heilsthatsachen und Heilswirksamkeiten die sichere Gewähr für noch weiterhin erfolgende göttliche Heilswirksamkeiten, in jenen Heilsgütern und Heilszuständen aber das Unterpfand und die Einleitung eines vollkommenen Endheiles mit unverbrüchlichem Vertrauen und zugleich mit liebeglühendem Verlangen erblickte. — Die gepredigten und geglaubten Heils-

thatsachen und Heilswirksamkeiten wurden von Anfang an gruppirt um die Person und das Werk des schon längst im Alten Bunde verheißenen Messias. Sie enthielten die Lehre, daß Christus sei Gott im Menschen; sie betrafen ferner sein wundervolles Leben, seine Lehre, sein Leiden, seinen Tod, seine Auferstehung, die durch ihn bewirkte Stiftung eines Neuen Bundes und Gründung des erwarteten Gottesreiches. Die hierdurch erworbenen Heilsgüter und ermöglichten Heilszustände stellten sich im Glauben der ältesten Christen dar als der sichere Besitz der Wahrheit, die rechte religiöse Erkenntniß, welche Christus uns gebracht habe; ferner als die Aussöhnung mit Gott, die Heiligung und Erneuerung des Lebens, die reale Theilnahme am göttlichen Leben und an der göttlichen Herrlichkeit und Heiligkeit im Gegensatze zu dem frühern unerlösten, sündigen, gottentfremdeten Zustande. Die Zukunftshoffnungen aber bezogen sich einerseits auf die Wiederkunft Christi, die Auferweckung der Todten, das allgemeine Gericht und die definitive Vollendung des Gottesreiches, andererseits auf die Vereinigung mit Christo unmittelbar nach dem Tode und die schließliche Aufnahme in das Gottesreich zu einem ewig seligen Leben, an dem auch der auferstandene Leib theilnehmen wird. Die effective Theilnahme aber an den von Christus erworbenen Heilsgütern, die Vereinigung mit ihm nach dem Tode und die definitive Aufnahme in das Gottesreich war nach der Predigt und dem Glauben der ältesten Christen abhängig einerseits von Buße und Bekehrung, andererseits von einem neuen, heiligen Lebenswandel, von der frommen Uebung der Gerechtigkeit und aller Tugenden nach der Lehre und dem Beispiele Christi im Gegensatze zu dem sündhaften und verworfenen Wandel der unerlösten, ungläubigen Menschheit. Bekehrung, Lebensreinigung, Lebenserneuerung, so lauteten die strengen Forderungen, von deren Erfüllung man den Beginn der subjectiven Aneignung des christlichen Heiles, den fortdauernden Besitz desselben im Leben wie nach dem Tode sowie dessen definitive und vollkommene Erlangung bei der Wiederkunft Christi ganz und gar abhängig dachte. Bei der entscheidenden Bedeutung des christlichen Tugendwandels in Bezug auf die effective Theilnahme des Einzelnen an dem christlichen Heile ward seit ältester Zeit dasselbe Gewicht auf das Leben wie auf die Lehre gelegt; ja es wird die christliche Tugendlehre gar oftmals energischer betont und ausführlicher entwickelt als die christliche Glaubenslehre.

27. Wenn aber die christliche (gepredigte wie geglaubte) Heilslehre von Anfang an in den angegebenen Grundgedanken bestand, dann ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Urchristenthum und Katholicismus schwerlich mehr zu beweisen. Die spätere Kirchenlehre erscheint dann wohl als eine Fort- und Weiterbildung der ursprünglich gegebenen Wahrheit nach den drei Formen, in denen es gemäß katholischer Anschauung eine Dogmenentwicklung gibt; sie enthält aber nichts absolut Neues und noch viel weniger etwas dem Ursprünglichen geradezu Entgegengesetztes. In dem Maße, in welchem das Vorhandensein der dargelegten Glaubenslehren vom Beginn des Christenthums an sowie deren bloße Entfaltung

in der Folgezeit und eben damit die wesentliche Identität[1] des Katholicismus mit dem Urchristenthum in der Glaubens- und Sittenlehre positiv nachgewiesen werden kann, ist darum auch eine Hauptposition des Rationalismus wissenschaftlich erschüttert, ja gefallen. — Man könnte nun den Versuch machen, bezüglich aller christlichen Heilslehren im einzelnen positiv nachzuweisen, daß sie schon in der ursprünglichen Heilspredigt dem Wesen nach enthalten waren und in der Folgezeit wohl immer reicher entfaltet wurden, aber nicht erst später entstanden sind als etwas Neues oder gar als etwas dem Anfänglichen Entgegengesetztes. Wir haben in unserer eingangs (n. 1) citirten Schrift darzulegen versucht, welches die anfängliche Lehre des Christenthums speciell in eschatologischer Beziehung war. Im nachfolgenden werden wir zeigen, wie diese anfängliche Lehre zunächst in der vornicänischen Zeit sich entfaltete und entwickelte. In dem Grade nun, in welchem durch unsere Arbeiten positiv gewiß wird, daß die specifisch eschatologischen Lehren des Christenthums ein von Anfang an Gegebenes sind, daß diese Lehren in der Folgezeit nicht wesentlich geändert, wohl aber immer reichlicher entwickelt wurden, daß endlich in Bezug auf sie Urchristenthum und Katholicismus übereinkommen, ist eben dadurch auch wenigstens von einer Seite her der Rationalismus als unhaltbar dargethan und indirect die katholische Auffassung der Begriffe Offenbarung, Dogma und Dogmengeschichte bestätigt und befestigt.

28. Aber gesetzt auch, so fahren die Rationalisten weiter, Urchristenthum und Katholicismus seien dem Wesen nach identisch, so wird doch die ganze Entstehung des Christenthums und des christlichen Dogmas von katholischer Seite falsch verstanden. Jene Entstehung ist zwar (noch) geheimnißvoll, darf aber nur aus natürlichen Prämissen, nicht durch ein, wie man sagt, übernatürliches Eingreifen Gottes erklärt werden. — Diesem Einwande gegenüber kann sich der Katholik wieder auf den Boden fester Thatsachen stellen. Zunächst, so kann er erwidern, ist es eine unläugbare psychologische Thatsache, daß seit vielen Jahrhunderten die im positiven Christenthum vorgetragene Lehre als Gottes Wort im vollen und eigentlichen Sinne geglaubt wird. Es ist ferner eine unläugbare geschichtliche Thatsache, daß der Glaube an die im Christenthum gegebene Offenbarung Gottes der Quellpunkt geworden ist eines neuen Lebens in der Menschheit, daß überhaupt das positive Christenthum seit Jahrhunderten als eine im Vergleich zur frühern Periode der Weltgeschichte durchaus neue Erscheinung besteht. Vergleichen wir nämlich den Zustand der Welt und der Menschheit vor und nach Gründung des Christenthums, so springt sofort ein gewaltiger Unterschied beider in die Augen. Kein

[1] Wir reden hier immer nur von einer wesentlichen Identität des Katholicismus mit dem Urchristenthum. Dem Rationalismus gegenüber ist es übrigens von gar keinem entscheidenden Belang, inwieweit die Identität beider in allen Einzelheiten nachgewiesen werden kann. Denn seine Stellung ist schon erschüttert, wenn auch nur bezüglich weniger, aber streng übernatürlicher Grundthatsachen und Grundlehren gezeigt werden kann, daß sie ebenso im Urchristenthum wie im (spätern) Katholicismus gelehrt und geglaubt wurden.

Vernünftiger wird läugnen, daß das Christenthum eine großartige Erscheinung ist in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Ebensowenig aber kann man läugnen, daß alle aus dem Christenthum hervorgehenden herrlichen Wirkungen in dem Offenbarungsglauben der Christen Quelle und Ursprung haben. Soll nun einerseits der Thatsache des Offenbarungsglaubens innerhalb des Christenthums, andererseits der ganzen großartigen Erscheinung des Christenthums selbst kein realer Grund, keine über den natürlichen Bereich der Dinge hinausragende göttliche Lebensthat vorausgehen? Man betont doch sonst so sehr den Satz: Ex nihilo nihil fit. Und den Offenbarungsglauben mit all seinen Früchten und die Thatsache des Christenthums mit all ihren Wirkungen will man erklären ohne einen entsprechenden adäquaten Lebensgrund?

Mit der bloßen Annahme der Entwicklung des Spätern aus dem Frühern, des Fortschrittes vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, wie immer man diese Entwicklung und diesen Fortschritt im einzelnen auffassen mag, ist nichts erklärt. Ein solche Annahme verstößt gegen alle Logik, speciell gegen das Causalitätsgesetz, gemäß welchem jede Erscheinung einen adäquaten Grund haben muß. Wenn der Historiker die Aufgabe hat, bestimmte Thatsachen und Erscheinungen nicht bloß zu registriren, sondern aus ihren Ursachen zu erklären, so ist die rationalistische Auffassung der Entstehung und Geschichte des Christenthums und seiner Lehren keine Geschichte, sondern vielmehr der Tod jeder geschichtlichen Forschung. Jene Entstehung und Geschichte ist nicht bloß geheimnißvoll, vielmehr geradezu unbegreiflich, wenn nicht eine göttliche Offenbarungsthat angenommen wird. Der Unterschied zwischen den religiösen Vorstellungen der Juden und Heiden zur Zeit Christi einerseits und den specifisch christlichen Lehren andererseits ist ein so fundamentaler, daß es rein unmöglich ist, letztere aus erstern auf rein natürliche Weise entstanden sein zu lassen. Es müßte geradezu unbegreiflich genannt werden, wenn eine derartige Wandlung der religiösen Vorstellungen sich vollzogen haben sollte ohne einen höhern Impuls und Grund[1].

29. Durch welche Mittel aber und aus welchen Quellen, so fragen vielleicht die Rationalisten, läßt sich mit Sicherheit beweisen, daß Katholicismus und Urchristenthum in Bezug auf die wesentlichen Punkte der Glaubens- und Sittenlehre übereinkommen und vom Heidenthum und Judenthum so fundamental, wie behauptet wird, sich unterscheiden? — Dies alles kann selbstverständlich nicht rein speculativ oder aprioristisch, sondern nur historisch bewiesen werden. Und diesen Beweis können wir nur den Quellen entnehmen, welche über die Entstehung und älteste Geschichte des Christenthums

[1] Die hier einschlägige katholische Literatur ist eine sehr umfangreiche, indem alle Werke hier angeführt werden könnten, welche die Entstehung und älteste Geschichte des Christenthums und seiner Heilslehren oder die älteste christliche Literatur behandeln. Es seien genannt: J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, 1825. *I. Hergenroether*, De catholicae ecclesiae primordiis, 1851. J. Döllinger, Heidenthum und Judenthum als Vorhalle des Christenthums, 1857. St. Pawlicki, Der Ursprung des Christenthums, 1885. A. M. Weiß, Die Entstehung des Christenthums, 1891 (Sonderabdruck aus dessen Apologie des Christenthums III [1. Thl., 2. Aufl., 1891], 41—202).

uns berichten. Es sind aber dies verschiedene von der ältesten christlichen Zeit an verfaßte Literaturdenkmale. In erster Linie gehören hierzu jene Schriften, welche man seit Jahrhunderten als die canonischen Schriften des Neuen Testamentes bezeichnet. Hieran reihen sich unmittelbar die Schriftwerke der sogen. apostolischen Väter, sowie mehrere meist nur in Bruchstücken erhaltene (oder gar nur dem Titel nach bekannte) Schriftdenkmale aus der ältesten christlichen Zeit, und weiterhin die Schriften der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, welche seit dem 2. christlichen Jahrhundert der Reihe nach gelebt haben.

Gerade aus diesen Quellen suchen aber auch alle Rationalisten ihre Anschauungen über Entstehung und älteste Geschichte des Christenthums und seiner Lehre zu beweisen. Sie behaupten, durch Anwendung der Fortschritte der neuern Geschichtsbetrachtung, der rechten historischen Methode u. dgl. müsse man eben zu ihren Resultaten kommen, so daß hiernach von vornherein niemand auf „Wissenschaftlichkeit" Anspruch erheben könne, der von ihren Resultaten nicht überzeugt sei. In erster Linie sind es die canonischen Schriften des Neuen Testamentes, welche der „Kritik" unterstellt werden und aus welchen die Geschichte des Urchristenthums so oder anders, stets aber ohne eine eigentliche Gottesoffenbarung gelten zu lassen, construirt wird (vgl. oben n. 16). Dann sind es aber auch alle andern aus der ältesten christlichen Zeit stammenden Literaturdenkmale, welche durch das Feuer der „Kritik" wandern müssen, um so der Construction der Geschichte des Urchristenthums zu dienen.

Wir brauchen dem gegenüber nicht mehr genauer den katholischen Standpunkt in der Beurtheilung und Werthschätzung einerseits der neutestamentlich canonischen, andererseits der nicht mehr canonischen altchristlichen Schriftwerke zu präcisiren, da derselbe schon im vorausgehenden wiederholt gezeichnet wurde (vgl. n. 1. 7. 10). Auch auf den letzten speculativen Grund, weshalb die Werthschätzung und Deutung der erwähnten Quellen eine so verschiedenartige, ja gegensätzliche ist, gehen wir hier nicht weiter mehr ein (vgl. n. 21). Wir wollen nur die Mittel andeuten, durch welche die betreffende katholische Anschauung positiv bewiesen werden müßte. Um zunächst den wirklichen Ursprung und die ganze Bedeutung der sogen. canonischen Bücher des Neuen Testamentes festzustellen[1], müßten wir die Anschauungen

[1] Es könnte den Anschein haben, als ob die Gegensätze, die in den Anschauungen über die canonischen Schriften des Neuen Testamentes bestehen, wenigstens für dogmenhistorische Untersuchungen belanglos wären. Allein gerade aus diesen Schriften sucht man das anfängliche Nichtvorhandensein der Dogmen des Christenthums und ihr allmähliches Werden vorzugsweise zu beweisen, wobei man vielfach eine geringere oder größere Anzahl der Bücher des neutestamentlichen Schriftcanons erst in einer spätern als der apostolischen Zeit entstanden sein läßt. Darum ist es auch für dogmengeschichtliche Untersuchungen von fundamentaler Bedeutung, ob die „Kritik" der heiligen Bücher des Neuen Testamentes und die Ausbeutung derselben in der angegebenen Art und Weise vor jedem Gegenangriff standhalten oder ob gerade durch jene Bücher (in Verbindung mit andern Beweismomenten) für die entgegengesetzte Ansicht eine Gewißheit erzielt werden kann.

unserer Gegner vom historisch-kritischen Standpunkte aus prüfen und auf die verschiedenen zugestandenen oder unbezweifelbaren einschlägigen Zeugnisse aus der ältesten christlichen Zeit uns berufen. Es wäre auf solche Weise der große wissenschaftliche Apparat auseinander zu legen, mit welchem die neutestamentliche Einleitungswissenschaft, die Geschichte des neutestamentlichen Schriftcanons u. s. w. zu zeigen pflegen, daß unsere Schriften echt, unverfälscht und glaubwürdig sind, sowie daß man seit ältester Zeit an dem wahrhaft göttlichen Ursprung derselben festgehalten hat. Zuletzt wäre das anderweitig als unfehlbar bewiesene Zeugniß der Kirche für die ebenerwähnten Eigenschaften des neutestamentlichen Schriftcanons geltend zu machen. — Man könnte aber auch einfacher vorgehen und fragen: Ist es überhaupt denkbar, daß sämtliche Schriften, die wir im neutestamentlichen Canon jetzt vor uns haben, rein natürlichen, rein menschlichen Ursprungs sind? Diese Frage wird derjenige allerdings bejahen, ja bejahen müssen, der von vornherein als sein Privatdogma die Grundvoraussetzung festhält, eine übernatürliche, göttliche Offenbarung könne es überhaupt nicht geben. Wer aber diese Grundvoraussetzung nicht macht und in diesem Sinne voraussetzungslos die neutestamentlichen Schriften prüft, der kommt gewiß zu dem Urtheil, daß dieselben in ihrer Gesamtheit auf einen höhern als bloß menschlichen, natürlichen Ursprung hinweisen. Die Reinheit und Erhabenheit ihrer Lehren, die Größe ihrer Gedanken, das Wunderbare der in ihnen geschilderten Thatsachen und dabei die ganz und gar naturwahre, ungekünstelte Darstellung weisen mit zwingender Gewalt auf einen übermenschlichen, übernatürlichen, göttlichen Ursprung hin. Wenn wir ferner die neutestamentlichen Schriften nach Inhalt und Form, nach ihrer innerlich beseligenden wie äußerlich weltumgestaltenden Wirkung vergleichen mit allen sonstigen literarischen Erzeugnissen des Judenthums und Heidenthums im Zeitalter Christi, so springt sofort ein zu gewaltiger Unterschied in die Augen, als daß jene wie diese rein menschlichen Ursprungs sein könnten. Ihr Inhalt kann unmöglich rein menschliche Erfindung sein, ebensowenig als die ganze Erscheinung des Christenthums ohne eine unmittelbar göttliche Lebenswurzel erklärlich und begreiflich ist. Wer unbefangen urtheilt, der wird darum nur die katholische Grundanschauung über die Entstehung und Bedeutung der canonischen Bücher des Neuen Testamentes innerlich möglich und glaubwürdig finden.

Was die übrigen, an die canonischen sich anreihenden altchristlichen Schriftwerke und weiterhin die Schriften der Väter u. s. w. betrifft, so richtet sich die Grundanschauung über ihre Entstehung und Bedeutung sowie über ihr Verhältniß zu den neutestamentlich-canonischen Schriften in erster Linie nach der Anschauung über Entstehung und Bedeutung der letztgenannten. Eine allseitige positive Rechtfertigung des diesbezüglichen katholischen Standpunktes müßte aber auch hier eingehende literärgeschichtliche Untersuchungen anstellen und zuletzt auf das Zeugniß der Kirche selber sich berufen.

30. Man wende hier nicht ein, es sei eine fortgesetzte petitio principii, einerseits das Zeugniß der Kirche für die Entstehung und Bedeutung der altchristlichen Urkunden geltend zu machen, andererseits aber die

Autorität jenes Zeugnisses aus eben diesen Urkunden zu beweisen; einerseits bei Beurtheilung und Werthschätzung der Urkunden den katholischen Maßstab anzulegen, andererseits aber die Identität des Katholicismus mit dem Urchristenthum und das Bestehen des christlichen Dogmas von Anfang an aus den nämlichen Urkunden abzuleiten. — Einem derartigen Einwande gegenüber bedürfte es hier nicht einmal einer nähern Erörterung darüber, daß man unterscheiden könne und müsse zwischen der auf historisch-menschliche Weise bezeugten Echtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit der altchristlichen, speciell der canonischen Schriften und ihrer dogmatisch-kirchlichen Bedeutung als Quellen der Offenbarung bezw. Ueberlieferung. Jeglicher Zirkelschluß wäre vielmehr schon ausgeschlossen, wenn man dem Rationalismus gegenüber in folgender Weise argumentiren würde: Das Christenthum setzt, wenn es in der ganzen Großartigkeit seiner Erscheinung begriffen werden soll, einen göttlichen Lebensgrund voraus und seine Lehren eine göttliche, positive, übernatürliche Offenbarung. Diese Lehren sind vorzugsweise niedergeschrieben in den Büchern des neutestamentlichen Canons, die so wenig wie das Christenthum selbst auf rein menschliche, natürliche Weise haben entstehen können. — In dem Maße aber, in welchem diese beiden Sätze als wahr sich erweisen, wird jeglicher Verstandes-, Vernunft- und Gefühlsrationalismus des vorigen und unseres Jahrhunderts als unhaltbar dargethan. Weder der starre, inhaltsleere Vernunftdogmatismus noch der von Kant und Schleiermacher ausgehende Gefühlssubjectivismus noch die Hegelsche Geschichtsconstruction genügen eben den Ansprüchen der gesunden Vernunft, welche für jede reale Erscheinung einen adäquaten Grund verlangt. Die Erscheinung des Christenthums mit seinen Lehren und seinem Offenbarungsglauben fordert mit Nothwendigkeit das Dasein eines wahren, lebendigen Gottes im theistischen Sinne des Wortes, wie derselbe in der katholischen Kirche stets geglaubt wurde. Nur ein solcher Gott kann adäquater Grund des Christenthums und seiner Heilslehren sein. Wäre es ausgemacht, daß es keinen solchen Gott gebe, wäre das Wesen Gottes durchaus anders zu bestimmen als nach dem Glauben der katholischen Kirche: dann allerdings wäre man berechtigt, für das Christenthum und seine Heilslehren irgend einen andern Ursprung zu statuiren und nachzuweisen. Solange aber die Nichtexistenz Gottes im theistischen Sinne keineswegs feststeht (und diese Nichtexistenz wird niemals erwiesen werden, im Gegentheil kann die Vernunft entscheidende Beweise für Gottes Existenz erbringen), ebenso lange sind wir vollkommen berechtigt, ja durch unsere Vernunft dazu getrieben, in diesem Gott den wahren und vollkommenen, übernatürlichen Seins- und Lebensgrund des Christenthums und seiner Lehren zu erblicken. So springt es wiederum in die Augen, daß und wie die Gegensätze zwischen den verschiedenen rationalistischen und der katholischen Auffassung der Entstehung des Christenthums und seiner Dogmen in der Gotteslehre zusammen- bezw. von hier auseinanderlaufen.

31. Es ist wahr, so erklärten und erklären die protestantischen Vertreter des Supranaturalismus und modernen Confessionalismus, daß im Christenthum von Anfang an eine positive göttliche Offenbarung gegeben war. Aber es gab und gibt keine von Gott unmittelbar eingesetzte Lehrautorität, welche im Namen und Auftrage Gottes in unfehlbarer Weise die göttlich geoffenbarte Wahrheit verkünden oder gar den Glauben an dieselbe kraft göttlicher Autorität gebieten könnte. An Stelle dieser von den Katholiken anerkannten Lehrautorität ist vielmehr zu setzen das testimonium Spiritus Sancti internum oder auch die wissenschaftliche (exegetische, historisch-kritische, speculative) Forschung des Einzelnen u. dgl.

Dem gegenüber ist es zunächst Aufgabe der katholischen Theologie, den angedeuteten fundamentalen Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus auf dem Boden der Thatsachen und der rein geschichtlichen Forschung zum Austrag zu bringen. Es ist im einzelnen nachzuweisen, daß die Einsetzung eines solchen Lehramtes, wie die Katholiken es annehmen, und der fortwährende Bestand desselben von Anfang an historisch sich darthun läßt. Hierin besteht die eigentliche Aufgabe der Apologetik, insofern sie demonstratio catholica ist (oder auch die Aufgabe der dogmatischen Lehre von der regula fidei). — Man kann aber jenen Gegensatz bezw. dessen Ausgleich auch hier auf ein anderes Gebiet verlegen und fragen, ob es nicht schon der Natur des Menschen einerseits und der Idee des sich offenbarenden Gottes sowie der Idee der Offenbarung selber andererseits durchaus angemessen, ja allein entsprechend ist, daß dieselbe durch ein mit göttlicher Autorität ausgerüstetes Lehramt fort und fort getragen, allen Menschen vermittelt und allen gegenüber gebieterisch geltend gemacht wird[1].

In theilweiser Ergänzung des hierüber schon oben (n. 9) Gesagten könnte nun auf unsere Frage ungefähr folgende Antwort ausgeführt werden: Wohl ist für den Einzelnen die nächste Autorität in Glaubenssachen das religiöse Gewissen, insofern niemand glauben kann und darf, was gegen seine Gewissensüberzeugung ist. Daraus aber folgt noch keineswegs, daß jeder religiöse Glaube auf das Gebot einer äußern menschlichen Autorität hin unmöglich und unsittlich sei. Denn als nächste Autorität ist das individuelle Gewissen nicht auch sofort die einzige und insbesondere nicht die höchste, die regulative und normative Autorität in Glaubenssachen, und es ist höchst angemessen, daß das Gewissen des Einzelnen solches nicht sei. Ohne ein fortgesetztes Gotteswunder im Innern jedes einzelnen Menschen könnte niemand zur Ruhe und Sicherheit in religiösen Dingen kommen, wenn er einzig auf sein Gewissen angewiesen bliebe, weil die tiefinnersten psychologischen Vorgänge und Zustände vom Menschen überhaupt nur äußerst schwer mit der gehörigen Klarheit und Sicherheit erkannt werden können, weil ferner der Mensch nur allzu leicht von der Leidenschaft sich bethören ließe, das wahre Wort Gottes anzuzweifeln und zu verwerfen und eine seinen Neigungen schmeichelnde Lehre für Gottes Wort zu halten. — Weiterhin würde es dem

[1] Vgl. unsere Schrift: Der Glaube (1891), 37—39. Vortrag.

Menschen als einem von Natur aus gesellschaftlichen Wesen ganz und gar nicht entsprechen, wenn in Glaubenssachen jeder rein auf sich selbst gestellt wäre. Während in der natürlichen Ordnung der Dinge allenthalben Ueber- und Unterordnung und eben damit Einheit und Harmonie sich zeigt, während der Mensch durch die Gesellschaft mit seinesgleichen besitzt, was er sonst hat und ist, würde auf einmal sozusagen die Continuität der Schöpfung durchbrochen, wo das Bereich des Glaubens beginnt, und die Religion selbst, das stärkste Bindemittel unter den Menschen, würde den Keim der Auflösung in die ganze gesellschaftliche Ordnung legen, wenn es nicht auch hier Ueber- und Unterordnung gäbe, wenn nicht eine von Gott eingesetzte Autorität den Glauben der Einzelnen regeln würde. — Die Einsetzung einer Lehrautorität zur Uebermittlung und Geltendmachung seiner Offenbarung ist Gott auch sich selber schuldig. Fassen wir nämlich die Offenbarung nicht bloß als ein Mittel, durch dessen Anwendung der Mensch seine religiösen Bedürfnisse befriedigen kann, wenn es ihm gerade beliebt, sondern als das, was sie ist, eine Selbstbezeugung und äußere Manifestation des aus und durch sich seienden wahren und lebendigen Gottes gegenüber den von ihm aus nichts hervorgebrachten Geschöpfen: so müssen wir es als in ihrer Idee gelegen erkennen, daß Gott zu ihrer Bezeugung, Verkündung und Geltendmachung eine immerfort bestehende, lebendige Autorität einsetzte.

32. Die katholische Auffassung von der Uebermittlung und Geltendmachung der Offenbarung durch ein von Gott hierzu eingesetztes Lehramt wird sonach allein gerecht den Anforderungen, welche die gesunde Vernunft auf Grund der Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur und auf Grund der Idee des sich offenbarenden Gottes stellt, wenn einmal die Thatsache der göttlichen Offenbarung feststeht bezw. zugestanden wird. Der Protestantismus in all seinen Formen kämpft eigentlich, indem er das kirchliche Lehramt verwirft, nicht bloß gegen Menschensatzung und Menschenherrschaft, er vermag der Idee Gottes als des höchsten, unumschränkten schöpferischen Herrn und Gebieters über alle Menschen nicht mehr gerecht zu werden und macht mit dem Theismus nicht vollen Ernst. Und so kommen wir wiederum darauf hinaus, daß unsere Differenzen nicht bloß mit dem Rationalismus, sondern mit dem gesamten Protestantismus in erster Linie in der Gotteslehre ausgetragen werden müßten. Auf diese Aufgabe, namentlich nach ihrer philosophischen Seite hin, hier näher einzugehen, liegt nicht in unserer Intention. Wir begnügen uns für jetzt damit, daß wir auf den tiefer liegenden, eigentlichsten Quellpunkt aller Differenzen zwischen Katholiken und Protestanten hingewiesen haben. Nur eines sei zum Schlusse noch bemerkt: Solange die aufgezeigte Grunddifferenz nicht entschieden zu seinen Ungunsten ausgetragen ist, besitzt der Katholik zur Vertheidigung seiner Anschauungen sowie weiterhin zu der Forderung, daß man den Ernst seines wissenschaftlichen Strebens anerkenne, mindestens dasselbe Recht wie der Protestant, dem dies doppelte Recht keineswegs verkümmert sein soll.

Erster Abschnitt.

Die Ueberlieferung der geoffenbarten Eschatologie in der unmittelbar nachapostolischen Zeit.

Vorbemerkungen.

33. Als Christus von der Erde schied, betrug die Zahl seiner Anhänger in Jerusalem 120 Personen mit Einschluß der Apostel (Apg. 1, 15) und 500 Brüder in Galiläa (1 Kor. 15, 6). In wenigen Decennien aber hatte das Christenthum hauptsächlich durch die Wirksamkeit der Apostel nicht bloß unter den Juden, sondern ungleich mehr noch unter den Heiden zahlreiche treue Bekenner gefunden und über einen großen Theil des damals bekannten Erdkreises sich ausgebreitet. — Die christliche Gemeinde hat aber nie bestanden ohne eine bestimmte Glaubens- und Sittenlehre (vgl. oben n. 26). Gerade diese Lehre war von Anfang an das tiefste und innerste Unterscheidungsmerkmal des Christenthums und Heidenthums.

Es kann nun keineswegs als Aufgabe dogmengeschichtlicher Untersuchungen betrachtet werden, das ursprüngliche Entstehen der christlichen Gemeinde näher zu zeigen. Das Bestehen des Christenthums als einer selbständigen religiösen Gemeinschaft ist vielmehr eine Voraussetzung, welche die Dogmengeschichte als thatsächlich gegeben anerkennen und von der sie ausgehen muß. — Ebensowenig ist es (wenigstens bei Festhaltung des offenbarungsgläubigen, speciell des katholischen Standpunktes) Aufgabe einer Dogmengeschichte, das ursprüngliche Entstehen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre nebst den mannigfachen Voraussetzungen dieses Entstehens oder ihren uranfänglichen Inhalt näher auseinander zu legen. Wie das Bestehen des Christenthums überhaupt, so muß die Dogmengeschichte, wie aus unserer Einleitung hervorgehen dürfte, auch das Vorhandensein bestimmter Glaubens- und Sittenlehren von Anfang an voraussetzen und hat nur die Fortüberlieferung und mannigfache Fortentwicklung der letztern darzulegen.

34. Sollen wir nun die Lösung der in vorliegender Schrift uns gestellten Aufgabe im gegenwärtigen Abschnitte damit beginnen, daß wir die Fortüberlieferung und Entwicklung der im Christenthume ursprünglich gegebenen eschatologischen Lehren innerhalb des unmittelbar nach-

apostolischen Zeitalters vorlegen, so sind zunächst die Quellen kurz anzuführen und zu beurtheilen, denen wir unsere ganze Darstellung entnehmen müssen.

In erster Linie gehören hierher die Schriften der sogen. apostolischen Väter, d. h. derjenigen Väter, welche in unmittelbarem Zusammenhange mit den Aposteln, noch zu Zeiten derselben oder doch in der nächsten Folgezeit, gelebt und geschrieben haben. Als solche Schriften pflegen zu gelten:

a) der Brief des **hl. Barnabas**,
b) die sogen. zwei Briefe des **hl. Clemens von Rom** an die Korinther,
c) sieben Briefe des **hl. Ignatius von Antiochien**,
d) der Brief des **hl. Polycarpus** an die Gemeinde von Philippi,
e) der Brief an **Diognetus**,
f) der „Hirte" des **Hermas**,
g) Bruchstücke der Schrift: *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* des **Papias von Hierapolis**.

In der Regel werden hiermit noch verbunden:

h) die **Martyracten** des **hl. Ignatius** und
i) die **Martyracten** des **hl. Polycarpus** [1].

---

[1] Was die einschlägige Literatur betrifft, so führen wir hier (wie auch in der Regel bei den folgenden Vätern und Schriftstellern) nur die bessern und neuern Textausgaben an sowie diejenigen (neuern) Werke, welche ausschließlich oder doch vorwiegend den Lehrgehalt der betreffenden Autoren behandeln. Bezüglich alles weitern (Textesüberlieferung, Texteskritik, ältere Textausgaben, Uebersetzungen, Bearbeitungen u. s. w.) sei verwiesen auf folgende Werke: *U. Chevalier*, Répertoire des sources historiques du moyen-âge, Bio-Bibliographie, 1877—1886; dazu ein Supplément, 1888. *E. C. Richardson*, Bibliographical Synopsis, 1887 (Supplementband der amerikanischen Ausgabe des großen Uebersetzungswerkes The Ante-Nicene Fathers). A. Harnack (unter Mitwirkung von E. Preuschen), Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius, 1. Theil: Die Ueberlieferung und der Bestand, 1893; dazu Nachträge in Theol. Literaturzeitung 1893, Nr. 22, und „Texte und Unters. zur Geschichte der altchristl. Literatur" XII (1894), Heft 1. O. Bardenhewer, Patrologie, 1894 (die frühern Patrologien von J. A. Möhler, herausgeg. von F. X. Reithmayr, I. Bd., 1840; *M. Permaneder*, 1842 sqq.; J. Alzog, 1866, 4. Aufl. 1888; J. Nirschl, 1881—1885; *I. Fessler*, 1850—1851, 2. ed. *B. Jungmann* u. s. w. sind, was Reichhaltigkeit der Literaturangaben anbelangt, von Bardenhewer weit überholt). G. Krüger, Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten, 1895. — Was nun a) die Textausgaben der apostolischen Väter betrifft, so seien hier namhaft gemacht: *I. B. Cotelerius*, Patres aevi apostolici, 1672 (von *Clericus* 1698 mit Noten versehen und wieder herausgegeben 1724). *G. Jacobson*, S. Clementis Rom., S. Ignatii, S. Polycarpi, Patrum apostolicorum, quae supersunt, 1838, 4. ed. 1863. *C. I. Hefele*, Opera Patrum apostolicorum, 1839, 5. ed. (post Hefelianam quartam) cura *F. X. Funk*, 1878—1881, ed. nova 1887. *A. R. M. Dressel*, Patrum apostolicorum opera, 1857, 3. ed. (post Dresselianam alteram) cura *O. de Gebhardt*, *Ad. Harnack*, *Th. Zahn*, 1875—1878 (fasc. 1, part. 1 et 2 ed. altera). *A. Hilgenfeld*, Novum Testamentum extra canonem receptum, 1866, 2. ed. 1876—1884. *I. B. Lightfoot*, The Apostolic Fathers, Part I: S. Clement of Rome, 1890; Part II: S. Ignatius, S. Polycarp, 1885, 2. ed. 1889. — b) Den Lehrgehalt der Schriften der apostolischen Väter behandeln (entsprechend ihrer theologischen Grundstellung und speciell ihren Anschauungen über die Entstehung und älteste Geschichte des Christenthums) die Verfasser der ältern und besonders der neuern kirchen- und dogmengeschichtlichen Werke, z. B.: A. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter, 1846. F. Chr. Baur, Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1853,

35. Im einzelnen seien über die angeführten Schriften hier folgende kurze Bemerkungen gemacht:

a) Der Brief des Barnabas stammt wohl nicht vom Apostel Barnabas, sondern ist wahrscheinlich von einem (nicht mehreren) unbekannten Hellenisten zu Alexandria gegen Ausgang des 1. christlichen Jahrhunderts verfaßt worden [1].

b) Der erste Brief des hl. Clemens von Rom an die Korinther stammt unzweifelhaft vom hl. Clemens, einem der ersten Nachfolger des hl. Petrus zu Rom; er ist als unverfälscht anzusehen, aber wohl kaum schon in den Jahren 68 oder 69 n. Chr. geschrieben, wie man früher vielfach annahm, sondern erst im letzten Decennium des 1. Jahrhunderts, aber auch nicht später. — Der zweite dem hl. Clemens beigelegte Brief ist nicht echt, sondern eine Homilie aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts und in Korinth entstanden [2].

c) Die sieben Briefe des hl. Ignatius von Antiochien, welche derselbe auf seinem Wege nach Rom zum Martertode unter Kaiser Trajan (zwischen 105 und 117) schrieb, sind in der kürzern griechischen Recension unbestreitbar

3. Aufl. 1863. G. Volkmar, Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, 1857. A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl.) S. 274 ff. M. v. Engelhardt, Das Christenthum Justins des Martyrers (1878) S. 375 ff. G. V. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter (3. Aufl. 1885), S. 586 ff. O. Pfleiderer, Das Urchristenthum, seine Schriften und seine Lehren (1887), 4. und 5. Abschn. Fr. Nitzsch, Dogmengeschichte § 17. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1. Thl., 1. Buch, 3. Kap. Loofs, Dogmengeschichte § 14—15 u. a. Ferner sind zu nennen: *G. Lumper*, Historia theologico-critica, pars I, 1783. *Heyns, Junius* et *van Gilse*, De Patrum apostolicorum doctrina morali, 1833. A. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter, 1853. J. H. B. Lübkert, Die Theologie der apostolischen Väter (Zeitschr. für histor. Theologie 1854, S. 589 ff.). *Ch. E. Freppel*, Les Pères apostoliques et leur époque, 1859, 4ᵉ éd. 1885. *J. Donaldson*, A critical History of Christian Literature and Doctrine, Vol. I: The Apostolical Fathers, 1864, 2. ed. 1874. J. Sprinzl, Die Theologie der apostolischen Väter, 1880. H. Behm, Das christliche Gesetzthum der apostolischen Väter (Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1886).

[1] Ueber den Barnabasbrief handeln insbesondere: C. J. Hefele, Das Sendschreiben des Apostels Barnabas, 1840. C. E. Francke, Die Lehren der apostolischen Väter (zunächst des Barnabas, in Zeitschr. für luth. Theologie 1840, 2. Heft, S. 67 ff.). J. Kayser, Ueber den sogen. Barnabasbrief, 1866. J. G. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes, 1869. Chr. J. Riggenbach, Der sogen. Brief des Barnabas, 1873. O. Braunsberger, Der Apostel Barnabas, sein Leben und der ihm beigelegte Brief, 1876. *W. Cunningham*, The Epistle of S. Barnabas, 1877. Weitere Literatur (zu Barnabas wie zu den folgenden Vätern) bei *Chevalier, Richardson* und Bardenhewer in ihren oben citirten Werken.

[2] Vgl. besonders: C. E. Francke, Die Lehre des Clemens (Zeitschr. für luth. Theologie 1841, 3. Heft, S. 73 ff.). *R. A. Lipsius*, De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio, 1855. A. Harnack, Ueber den sogen. zweiten Brief des Clemens an die Korinther (Zeitschr. für Kirchengeschichte 1876—1877, S. 264 ff. 329 ff.). K. Wieseler, Ueber den Brief des römischen Clemens an die Korinther (Jahrbücher für deutsche Theologie 1877, S. 353 ff.). A. Brüll, Der erste Brief des Clemens von Rom an die Korinther, 1883. W. Wrede, Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe, 1891. L. Lemme, Das Judenchristenthum der Urkirche und der Brief des Clemens Romanus (Neue Jahrbücher für deutsche Theol. 1892, S. 325 ff.). *G. Courtois*, L'épître de Clément de Rome, 1894.

echt und unverfälscht, während die längere griechische Recension das Werk eines Interpolators um die Mitte des 4. Jahrhunderts, die syrische Recension aber ein fragmentarischer Auszug ist[1].

d) Eng mit den ignatianischen Briefen verbunden ist der mit Bezugnahme auf sie und kurz nach ihnen geschriebene Brief des Polycarpus von Smyrna an die Philipper[2].

e) Auch der Brief an Diognet stammt, die zwei letzten Kapitel wohl ausgenommen, sicherlich aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Wer dessen Verfasser und dessen Adressat gewesen, läßt sich (zur Zeit) nicht näher bestimmen[3].

f) Der „Hirte" des Hermas stammt nicht aus dem 1. Jahrhundert und von dem Röm. 16, 14 genannten Hermas, sondern ist (wohl als einheitliches Werk) verfaßt von einem andern Hermas, dem Bruder des Papstes Pius I., um die Mitte des 2. Jahrhunderts[4].

g) Der hl. Papias, Bischof von Hierapolis, nach Irenäus ein Schüler des Apostels Johannes und ein vertrauter Freund des hl. Polycarpus, schrieb in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts fünf Bücher „Erklärungen von

[1] Vgl. besonders: E. E. Francke, Die Lehre des Ignatius (Zeitschr. für luth. Theologie 1842. 2. Heft, S. 116 ff.). Th. Zahn, Ignatius von Antiochien, 1873. J. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, 1880; auch H. Denzinger, Ueber die Echtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe, 1849. F. X. Funk, Die Echtheit der ignatianischen Briefe, 1883. D. Völter, Die ignatianischen Briefe, auf ihren Ursprung untersucht, 1892. E. v. d. Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe (Texte und Unters. XII, 3. Heft [1894]).

[2] Vgl. *G. Volkmar*, Epistula Polycarpi Smyrnaei genuina, subiuncta interpolatione Ignatiana, 1885. Die Stellen, welche A. Ritschl (Der Brief des Polycarp an die Philipper, im Anhang zur „Entstehung der altkatholischen Kirche" [2. Aufl.] S. 584 ff.) als Interpolationen des Fälschers der Ignatiusbriefe bezeichnet, sind hier an den Schluß verwiesen. Ritschls Hypothese vertritt auch A. Hilgenfeld, Der Brief des Polycarpus an die Philipper (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1886, S. 180 ff.; vgl. dess. Polycarp von Smyrna a. a. O. 1874, S. 305 ff.).

[3] Vgl. *G. D. Grossheim*, De epistula ad Diognetum, 1828. *Th. Otto*, De epistula ad Diognetum, 1845, 2. ed., 1852. W. A. Hollenberg, Der Brief an Diognet, 1853. Fr. Overbeck, Ueber den pseudo-justinischen Brief an Diognet, 1872. J. Dräseke, Der Brief an Diognetos, 1881. H. Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet, 1882. G. Krüger, Aristides als Verfasser des Briefes an Diognet (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1894 I, 206 ff.).

[4] Vgl. *A. Hilgenfeld*, Hermae Pastor graece integr., 1887 (der hier nach Dräseke veröffentlichte griechische Schluß des „Hirten" ist aber nur eine Fälschung des Simonides). *Weinrich*, Disquisitio in doctrinam moralem ab Herma in Past. propos., 1804. *Gratz*, Disquisitio in Past. Herm., 1820. K. R. Jachmann, Der Hirte des Hermas, 1835. R. A. Lipsius, Der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1865, S. 266 ff.; 1866, S. 27 ff. 183 ff.). E. Gaâb, Der Hirte des Hermas, 1866. Th. Zahn, Der Hirte des Hermas, 1868. J. Nirschl, Der Hirte des Hermas, 1879. *Rambouillet*, L'orthodoxie du livre du Pasteur d'Hermas, 1880; Un dernier mot sur l'orthodoxie d'Hermas, 1880. A. Brüll, Der Hirt des Hermas, 1882. R. Schenk, Zum ethischen Lehrbegriff des Hirten des Hermas, 1886. A. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, 1886; Die Einheit des Pastor Hermae, 1888. E. Hückstädt, Der Lehrbegriff des Hirten, 1889. P. Baumgärtner, Die Einheit des Hermas-Buches, 1889.

Aussprüchen des Herrn", welche aber bis auf einige Fragmente bei Irenäus, Eusebius u. a. verloren gegangen sind [1].

h) Die Martyracten des hl. Ignatius sind nach der ältern Ansicht bald nach dem Tode des Martyrers von jenen Männern aufgezeichnet worden, welche ihn nach Rom begleiteten und Augenzeugen seines Todes waren. Nach der begründeten Ansicht der meisten Kritiker der Neuzeit sind aber diese Acten erst im 4. oder 5. Jahrhundert entstanden [2].

i) Die Martyracten des hl. Polycarpus sind ein Rundschreiben der Kirche in Smyrna über das Ende ihres Bischofs und (mit Ausnahme der zwei letzten Kapitel) nicht lange nach dessen Martertode abgefaßt [3].

36. Mit den Schriften der sogen. apostolischen Väter stehen dem Alter, der Lehrweise und dem Lehrinhalte nach in engstem Zusammenhange und sollen deshalb von uns im gegenwärtigen Abschnitt benutzt werden nachfolgende altchristliche Literaturdenkmale:

a) Die **„Lehre der zwölf Apostel"**, aus mehr denn ein Jahrtausend langer Vergessenheit ans Licht gezogen und 1883 zuerst griechisch herausgegeben von Ph. Bryennios. Bereits ist über diese Schrift eine sehr umfangreiche Literatur entstanden, die vollständig aufzuzählen und zu beurtheilen hier nicht der Ort sein kann. Es sei nur bemerkt, daß zur Bestimmung ihrer Abfassungszeit vor allem ihr Verhältniß zum Barnabasbrief (sowie zum „Hirten" des Hermas) von Bedeutung ist. Es scheint, daß ihr Ursprung vor dem Barnabasbrief (und dem „Hirten" des Hermas) anzusetzen und demgemäß noch in das erste Jahrhundert zu verlegen ist. Näher die Zeit ihrer Entstehung zu bestimmen, ist (vorläufig wenigstens) wohl ebenso unmöglich wie den Verfasser selbst mit Namen aufzuführen oder den Ort, wo sie entstanden, genau anzugeben. Man kann ihre Heimat vielleicht in Syrien oder Palästina suchen; von ihrem Verfasser dürfte feststehen, daß er ein rechtgläubiger Christ war, ob ein aus dem Judenthum oder dem Heidenthum bekehrter Christ, sei dahingestellt [4].

---

[1] Die Fragmente sind schon gesammelt und herausgegeben von *Grabe*, Spicilegium SS. Patrum II (1700), 26—35. *Gallandi*, Bibliotheca vet. Patr. I (1765), 316—319. *Routh*, Reliquiae sacrae I (1814), 3—38 (2. ed. [1846], p. 3—44). *Migne*, Patr. gr. V, 1255—1262. Hilgenfeld in Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1875, S. 231 bis 270. Neue Fragmente des Papias bringt C. de Boor aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes bei (Texte und Unters. V, 2. Heft [1888]).

[2] Ein lateinisches Martyrium S. Ignatii ward zuerst veröffentlicht von *I. Usher* 1647, das griechische Original nach einer Handschrift in der Colbertinischen Bibliothek von *Th. Ruinart* 1689. Von diesem sogen. Martyrium Colbertinum ist verschieden das 1857 von Dressel herausgegebene Martyrium Vaticanum. Ueber die sonstigen Ueberarbeitungen, Ausgaben, Bearbeitungen u. s. w. dieser Martyrien vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien S. 1—74, auch Bardenhewer, Patrologie S. 67—68.

[3] Das Martyrium S. Polycarpi ward zuerst in lateinischer Uebersetzung edirt von *I. Bolland*, Acta Sanctorum II (Ianuar. 26), 702—705 (eine alte lateinische Uebersetzung l. c. p. 705—707). Den griechischen Text gab zuerst heraus J. Usher 1647. Weiteres bei Bardenhewer a. a. O. S. 73 ff.

[4] Außer der editio princeps mit dem Titel: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, 1883, sind die reichhaltigern Textausgaben: *A. Hilgenfeld*, Nov. Test. extra canonem receptum, fasc. IV, 2. ed. (1884), p. 87—109. A. Harnack, Die Lehre der

b) Die **Fragmente**, welche bei Irenäus aus den Lehren verschiedener Πρεσβύτεροι sich finden. In erster Linie hat Irenäus unter diesen Presbytern wohl die hll. Papias und Polycarpus gemeint, aber auch andere unmittelbare wie mittelbare Apostelschüler, deren Namen uns unbekannt bleiben, auf deren Aussprüche aber Irenäus sich berief, um seine eigene Lehre als apostolisch darzuthun [1].

37. Wie schon wiederholt (vgl. n. 26 und 33) bemerkt, war die christliche Gemeinde nie ohne eine bestimmte Glaubens- und Sittenlehre. Den Inhalt dieser Lehre finden wir in der (soeben beschriebenen) Literatur der nachapostolischen Zeit bald gedrängter bald ausführlicher schriftlich wiedergegeben. Aber dieser Inhalt ward auch schon sehr frühzeitig von der zuständigen kirchlichen Autorität in eine bestimmte, relativ feste Form zusammengefaßt, welche die Namen regula fidei, regula veritatis, κανὼν τῆς ἀληθείας u. dgl. führte und welche uns Irenäus [2], Tertullian [3], Novatian [4], Origenes [5] u. a. in mehrfachen Umschreibungen überliefert haben. Diese Glaubensregel erscheint schon bei Irenäus als etwas bereits Vorhandenes, in der ganzen Kirche allgemein Bekanntes und Anerkanntes, sie wird zurückgeführt bis auf die Apostel und kann darum unmöglich erst im Kampfe mit den Gnostikern des 2. Jahrhunderts entstanden sein. Es mußte ja auch nothwendig sofort zu

zwölf Apostel u. s. w. (Texte und Unters. II, 1.—2. Heft, 1884 und 1893). *Funk*, Doctrina duodecim Apostolorum, 1887. *Ph. Schaff*, The Teaching of the twelve Apostles, 1885, 3. ed. 1889. Diese Ausgaben enthalten ausführliche Prolegomena und Anmerkungen und geben auch die weitere Literatur an. Von neuern Werken sind noch zu nennen: *E. Jacquier*, La doctrine des douze apôtres et ses enseignements, 1891. *J. M. Minasi*, La dottrina del Signore pei dodici apostoli etc., 1891. *P. Savi*, La dottrina dei dodici apostoli, 1892. *C. H. Hoole*, The Didache or Teaching of the twelve Apostles, 1894. — Gleichwie man die Didache hat abhängig sein lassen von Barnabas und Hermas, so hat man auch für alle diese Schriften eine jüdische Grundschrift über die „Zwei Wege" angesetzt (vgl. besonders Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen Beiden Wege, 1886; auch *Savi* l. c.). — Die Lehre von den Zwei Wegen hat mit der Didache, und zwar in Abhängigkeit von ihr, außer Barnabas und Hermas insbesondere noch gemein der erste Theil der wohl dem 3. Jahrhundert angehörigen Canones SS. Apostolorum (auch Duae viae vel Iudicium Petri genannt; Text bei J. W. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts, 1. Lieferung, 1843, S. 107—132; *Hilgenfeld* l. c. p. 111—121; *Funk* l. c. p. 50—73; vgl. Harnack, Die Quellen der sogen. Apostolischen Kirchenordnung, in Texte und Unters. II, 5. Heft, 1886; weiteres bei Bardenhewer, Patrologie S. 25 ff.); ferner das 7. Buch der sogen. Apostolischen Constitutionen (vgl. auch Oracula Sibyllina VIII, 399. *Lactantius*, Divin. Institut. VI, 3. 4; Epitome 54 [ed. *S. Brandt*]). — Von der Didache als der Grundschrift des 7. Buches der Apostol. Constitutionen muß unterschieden werden die sogen. Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων (der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts angehörig, 1854 von P. de Lagarde syrisch herausgegeben) als die Grundschrift der ersten sechs Bücher der Apostolischen Constitutionen. Doch scheint die Didache auch in der Didaskalia verwendet worden zu sein (vgl. Funk, Die Apostolischen Constitutionen, 1891).

[1] Diese Fragmente sind gesammelt von: *Routh*, Reliquiae sacrae I, 41—65 (2. ed. p. 47—68). *Migne*, Patr. gr. V, 1386—1402. *Harnack*, Patr. apost. I, 196—205 (2. ed., fasc. 1, pars II, p. 105—114). *Funk*, Patr. apost. II, 301—314.

[2] Adv. haeres. I, 10, 1; III, 4, 2; V, 20, 1.

[3] De praescript. haeret. 13; Adv. Prax. 2; De veland. virg. 1.

[4] De Trinit. 1. 9. 29. [5] De princip. prooem. n. 4—10.

einer Zusammenfassung der Grundthatsachen und Grundwahrheiten des Christenthums kommen, sobald es um Katechumenat und Taufe sich handelte. Grundlage des katechetischen Unterrichtes war darum seit ältester Zeit ein kurzer Inbegriff des Glaubens, und bei der Taufe selbst (oder kurz vorher) mußte ein feierliches Glaubensbekenntniß abgelegt werden. Jenes Compendium der christlichen Lehre für die Katechumenen nun und dieses Taufbekenntniß waren sachlich nichts anderes als das sogen. **Symbolum Apostolicum.**

Zwar stammt die jetzige, vollständig abgeschlossene Gestalt dieses Symbolums erst aus dem 5. Jahrhundert und ist noch viel später (zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert) erst für das ganze Abendland officiell angeordnet worden. Allein speciell die römische Kirche hatte nachweislich schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein bestimmtes Taufsymbolum, welches bis auf wenige unbedeutende, an der Peripherie liegende Worte mit dem jetzigen Wortlaute des Apostolicums übereinstimmt. Nichts widerspricht der traditionellen Anschauung, wonach dieses altrömische Symbolum nicht nur etwa dem Inhalte, sondern auch der Form nach eigentlich apostolischen Ursprungs ist, mag diese Anschauung durch bestimmte Zeugnisse auch nicht streng beweisbar sein. Das altrömische Taufbekenntniß, das in sich selbst noch einen durchaus unpolemischen, hymnisch-cultischen Charakter hat, ist ferner der Ausgangspunkt geworden für die weitere, im Kampfe mit der Häresie sich vollziehende kirchliche Lehrentwicklung und hat überhaupt für alle abendländischen Kirchen maßgebende Bedeutung erlangt[1]. — Der Inhalt dieses Symbolums, mag derselbe auch nicht

[1] Ueber die einzelnen Formen des christlichen Taufsymbolums sind zu vergleichen: *Denzinger*, Enchiridion Symbolorum etc. n. 1—13. A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 1842 (2. Ausg. von G. L. Hahn, 1877). — Ueber die maßgebende Bedeutung des Taufsymbolums der römischen Kirche vgl. auch A. Harnack in seiner Uebersetzung von E. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum (1883) S. 253 ff. — Die Geschichte des Taufsymbolums hat in grundlegender, alle frühern ähnlichen Arbeiten (von Krawutzky, Semisch, Zöckler u. a.) übertreffender Weise untersucht C. P. Caspari in den Werken: Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbolums und der Glaubensregel, 3 Bde., 1866—1875; Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel,, 1879; Kirchenhistorische Anecdota I (1883), 281 ff. Neben Caspari sind noch zu nennen: G. v. Zezschwitz, System der Katechetik, II. Bd., 1. Abth. (2. Aufl., 1875) S. 95 ff. Th. Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntniß in der alten Kirche (Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1881, S. 302 ff.). Thalhofer, Art. Glaubensbekenntniß in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon V (2. Aufl.), 676 ff. Funk, Art. Symbole in der Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer von F. X. Kraus II, 807 ff. F. Kattenbusch, Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols, 1892; Zur Würdigung des Apostolicums, 1892; bes.: Das apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Cultus und in der Theologie der Kirche. I. Bd.: Die Grundgestalt des Taufsymbols, 1894. — In neuester Zeit ist unter den deutschen Protestanten in betreff des Symbolum Apostolicum ein gewaltiger Kampf entstanden oder vielmehr aufs neue entfacht worden. Da es sich hierbei direct um die Geltung und Bedeutung sowie um den Gebrauch des Apostolicums und nur indirect um dessen Geschichte handelt, so bedarf hier die Entwicklung und Tragweite jenes Kampfes keiner genauern Darlegung. Es genüge, auf folgende Schriften zu verweisen: An der Spitze der Gegner des Symbolums steht A. Harnack, Das Apostolische Glaubensbekenntniß, 1892 (sehr oft aufgelegt); Antwort auf die Streit-

von Anfang an schon niedergeschrieben worden sein, wird uns darum auch als die vorzüglichste Quelle dienen müssen bei Darlegung der eschatologischen Lehren der nachapostolischen Zeit [1].

38. Aus der unmittelbar nachapostolischen Zeit stammen auch noch wenigstens einige jener Schriften, die man als die **ältern neutestamentlichen Apokryphen** zu bezeichnen pflegt (und wohl auch einige der sogen. **alttestamentlichen** Apokryphen). Allein diese Schriften sind ihrem Ursprunge nach so unsicher, dem erhaltenen Umfange nach so fragmentarisch, vor allem aber, weil vielfach zu häretischen Zwecken verfaßt oder wenigstens alsbald ausgebeutet, ihrem innern Werthe nach so zweifelhaft, daß wir sie einstweilen beiseite lassen können, um später auf sie zurückzukommen. Einen bedeutendern Einfluß auf die eschatologischen Vorstellungen der unmittelbar nachapostolischen Zeit haben sie ohnehin nicht gehabt.

Wir benutzen vorerst auch nicht die Schriften der sogen. **Apologeten** des 2. Jahrhunderts (Justins des Martyrers u. s. w.). Obwohl nämlich auch diese Schriften viele Angaben enthalten über den religiösen, speciell den eschatologischen Glauben der unmittelbar nachapostolischen Zeit, so stehen doch ihre Verfasser mit den Aposteln selbst nicht mehr in dem unmittelbaren Zusammenhange wie die sogen. apostolischen Väter, und verfolgen zudem, wie sich zeigen wird, andere Tendenzen als die letztgenannten.

39. Die gemäß dem Gesagten im gegenwärtigen Abschnitte auszubeutenden Quellen wiederholen im allgemeinen die Lehre der Apostel und des Herrn selbst, d. h. sie bewahren die apostolische (christliche) *παράδοσις* und legen sie vor in

---

schrift Cremers: Zum Kampf um das Apostolicum, 1892 (vgl. auch Harnacks Artikel Apostolisches Symbolum in Herzogs Real-Encyklopädie I [2. Aufl., 1877], 565 ff.; ferner: Zur Geschichte der Entstehung des Apostol. Symbolums, in Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, S. 130—166 u. s. w.). Auf Harnacks Seite stehen: W. Brückner, Das Apostol. Glaubensbekenntniß, 1892. W. Herrmann, Worum handelt es sich in dem Kampf um das Apostolicum? 1893; Ergebnisse des Streites um das Apostolicum (Zeitschr. für Theologie und Kirche 1894, S. 251—305) u. a. — Als mildere oder schärfere Gegner Harnacks und folglich als Vertheidiger des Symbolums traten auf: H. Cremer, Zum Kampf um das Apostolicum, 1892 u. ö.; Warum können wir das Apostolische Glaubensbekenntniß nicht aufgeben? 1893. L. Lemme, Die Wurzeln des Taufsymbolums (Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1893, S. 3 ff.); Das Recht des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und seine Gegner, 1893; Zur Urgeschichte des Taufsymbols (Neue Jahrbücher für deutsche Theologie, 1894, S. 1 ff.). Th. Zahn, Das Apostolische Symbolum, 1893. O. Zöckler, Zum Apostolicumstreit, 1893. — Der protestantische Apostolicumstreit gab Anlaß zu folgenden katholischen Schriften: S. Bäumer, Das Apostolische Glaubensbekenntniß, 1893, und Cl. Blume, Das Apostolische Glaubensbekenntniß, 1893. Beide Autoren geben auch weitere, besonders ältere Literatur an.

[1] Es mag hier bemerkt sein, daß das altrömische Symbolum bezw. das Apostolicum in seiner ältesten Gestalt die Lehre von der Hadesfahrt Christi noch nicht enthält, sowie daß darin auch die beiden Stücke: (Credo) *sanctorum communionem* und *vitam aeternam* fehlen. Dagegen sind von Anfang an in das Symbolum aufgenommen die Lehre von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi und von seiner Wiederkunft zum Gerichte über die Lebenden und die Todten, ferner der Glaube an die heilige Kirche, die Nachlassung der Sünden und die Auferstehung des Fleisches (vgl. die Werke von Bäumer und Blume).

der Form religiöser Unterweisung und Belehrung, ohne noch die christliche Heilsoffenbarung speculativ durchdringen zu wollen, ohne sie mit einer der sonst vorhandenen religiösen oder gar philosophischen Richtungen zu einem geschlossenen System verbinden und verquicken zu wollen. Ganz besonders in der Eschatologie enthalten unsere Denkmale zunächst nur den christlich-religiösen Gemeinglauben oder das unmittelbare christliche Glaubensbewußtsein, ohne daß hierüber tiefere Reflexionen oder Speculationen angestellt würden.

Wie schon mehrmals angedeutet wurde, faßte man gerade in der ältesten (nachapostolischen) Zeit die ganze neue und großartige Erscheinung des Christenthums mit allem, was es an Erkenntnissen und Heilsgütern bot, sozusagen vom eschatologischen Gesichtswinkel aus zusammen. Der durchschlagendste religiöse Gedanke jener Zeit war, daß das Christenthum die letzte und höchste und in gewissem Sinne abschließende Heilsoffenbarung und Heilswirksamkeit Gottes gegenüber der Menschheit bedeute, auf welche nur mehr der definitive Abschluß der Welt- und Menschengeschichte bei der Wiederkunft Christi folge. Diese Wiederkunft aber mit den alsdann erfolgenden Endereignissen und definitiven Heilszuständen glaubte man so fest wie das durch Christi erste Ankunft erworbene Heil; man hoffte auf sie mit sehnsüchtigstem Verlangen, man erblickte zugleich in den gegenwärtigen Heilsgütern Bürgschaft, Wurzel und Anticipation des Endheiles. Man vertheilte so allerdings den Vollinhalt des christlichen Heiles auf die doppelte Ankunft Christi, aber in der Weise, daß man wegen des realen Zusammenhanges der Wiederkunft Christi mit seiner ersten Erscheinung auch die beiden zumal entsprechenden Heilszustände innerlich und organisch miteinander verbunden sein ließ.

40. Dieser reale und organische Zusammenhang, in welchen der Glaube der nachapostolischen Zeit die zweimalige Erscheinung Christi und die jeder Erscheinung entsprechenden Heilszustände der Creatur brachte, erklärt es auch, daß man das durch Christus vermittelte Heilsgut auffassen und darstellen konnte als schon eingetreten (nämlich als Wirkung der ersten Ankunft Christi) oder als erst in der Zukunft eintretend (nämlich bei der Wiederkunft Christi). Bei letzterer Auffassung gilt alles, was die Gläubigen in der unmittelbaren Gegenwart an Heilsgütern besitzen, nur als ein Vorläufiges, das in der Antheilnahme an dem bei der Wiederkunft Christi vollkommen und für immer erscheinenden Reiche Gottes seinen Abschluß finden werde. Bei ersterer Auffassung aber fällt das Hauptgewicht auf die bereits gegebenen Heilsgüter, welche das Endheil im Reiche Christi zur sichern Folge haben. Beide Auffassungen brauchen sich keineswegs auszuschließen. Das eine Mal gilt das definitive Endheil als das eigentliche Ziel und alles andere als Vorbereitung oder vorübergehendes Medium zum Ziele; das andere Mal gilt diese Vorbereitung als Hauptsache und alles weitere als selbstverständlicher Erfolg. Beide Auffassungen sind übrigens in den Schriften der nachapostolischen Zeit durchaus nicht immer klar und bestimmt auseinander gehalten, fließen vielmehr oftmals ineinander.

Gleichwie das christliche Heilsgut, insofern es der ersten und zweiten Ankunft des Herrn entspricht, gerade in der ältesten Zeit mehr in der Totalität

seiner Momente überhaupt als in seinen einzelnen Stadien vorgestellt und sprachlich bezeichnet wurde, so stellte man auch nicht klar und scharf begrenzt heraus, inwiefern das Heil schon in diesem Leben erworben werden könne und inwiefern es unmittelbar nach dem Tode des Einzelnen eintrete. Auch hier ist eine doppelte Auffassung möglich, ohne daß die eine die andere sofort ausschließen müßte. Man kann das Hauptgewicht legen auf das schon im Diesseits erreichbare Heil und die Zuständlichkeit nach dem Tode als die selbstverständliche Folge desselben betrachten, oder man kann umgekehrt die Heilserlangung nach dem Tode als das eigentliche Ziel betrachten, zu welchem sich alles Diesseitige nur als Mittel und Vorbereitung verhalte. Letztere Auffassung trat indes in unserer Periode deshalb nicht besonders hervor, weil sofort die Wiederkunft Christi und das definitive Endheil in den Gesichtskreis rückte, wenn man einmal den Blick von der unmittelbaren Gegenwart in die Zukunft wendete.

41. Die Auffassungs- und Darstellungsweise der alten Zeit, wonach das im Diesseits zu erwerbende, das unmittelbar nach dem Tode eintretende und das bei Christi Wiederkunft erfolgende definitive Heil vielfach ineinanderfließen, wie sie ja auch thatsächlich innerlich und organisch zusammenhängen, zwingt uns, wie schon in der Einleitung (n. 3) bemerkt, bei Darlegung ihrer specifisch eschatologischen Vorstellungen auch das unmittelbar und an sich soteriologische und charitologische Lehrgebiet zu berücksichtigen.

Jene Auffassungsweise ist aber für unsere nachfolgende Darstellung auch nach einer andern Seite hin noch von maßgebender Bedeutung. Das vielfache Ineinanderfließen der Vorstellungen und nicht minder der sprachlichen Bezeichnungen hinsichtlich des diesseitigen, jenseitigen und endgiltigen Heiles macht es nämlich geradezu unmöglich, genau abzutheilen, was der Christ schon im Diesseits besitzt, was seiner unmittelbar nach dem Tode wartet, was Christi Wiederkunft ihm einbringen wird. Wir müssen darum zunächst die nachapostolischen Vorstellungen vom christlichen Heile überhaupt nach seinen verschiedenen Seiten und Momenten oder von der ganzen Summe der christlichen Heilsgüter zur Darstellung bringen, wobei im einzelnen noch unentschieden bleiben muß, inwieweit das Heil schon im Diesseits oder sofort nach dem Tode oder am Ende der Zeiten eintrete. Erst hieran kann sich eine Untersuchung darüber anreihen, welches der Heilszustand (der Gerechten) unmittelbar nach dem Tode sei und wie dieser Zustand sich verhalte zum diesseitigen Heilszustande wie zum definitiven, bei Christi Wiederkunft eintretenden Endheile.

42. Da sowohl nach der Offenbarungslehre selbst als auch nach den Anschauungen der nachapostolischen Zeit erst mit der Wiederkunft Christi das ganze Universum als solches in den Stand seiner definitiven (Heils-) Vollendung eingeführt wird, so ist alle jener Wiederkunft vorausgehende (diesseitige wie jenseitige) Heilsaneignung nur eine individuelle, besondere. Bei dieser Sachlage könnte man sicherlich jene Vorstellungen bezw. Redewendungen der nachapostolischen Zeit, welche den Eintritt des Heiles nicht

ausdrücklich mit der Wiederkunft Christi in Verbindung bringen, als deren Individual-Eschatologie oder besondere Vollendungslehre unterscheiden von deren Universal-Eschatologie oder allgemeiner Vollendungslehre. Insofern aber das Heil jedes Einzelnen als Endheil in Beziehung zu und in Abhängigkeit von der Wiederkunft Christi steht, könnte man auch die ganze Lehre vom Heile verknüpfen mit der Darstellung der um die Wiederkunft Christi sich gruppirenden Ereignisse und Zustände. Da jedoch, wie sich zeigen wird, die Wiederkunft Christi keine wesentliche Aenderung der individuellen Heilszustände bewirken wird, so werden wir schon in der (von uns so genannten) besondern Vollendungslehre (oder Individual-Eschatologie) der nachapostolischen Zeit nicht bloß jene Vorstellungen, welche den Eintritt des Heiles in keine formell ausgesprochene Beziehung zu Christi Wiederkunft bringen, sondern einfach die Lehre vom christlichen Heile überhaupt vorlegen.

Von der besondern die allgemeine Vollendungslehre (Universal-Eschatologie) ausscheidend, werden wir in letzterer darstellen die Wiederkunft Christi in ihrer Bedeutung für das ganze Universum und mittelbar bezw. accidentell auch für jedes einzelne Individuum. Wie sich zeigen wird, gründet diese Bedeutung in den drei großen Gottesthaten der Auferweckung der Todten, des Weltgerichtes und der Weltvollendung.

43. Nicht in allen einzelnen Menschen erreicht aber die göttliche Heilswirksamkeit auch die beabsichtigten Ziele, indem viele ihr widerstreben und deshalb vom diesseitigen wie jenseitigen Heile ausgeschlossen bleiben. Auch der Zustand dieser Unglückseligen, wie er vor und bei dem Tode, unmittelbar nach demselben und nach dem Weltgerichte beschaffen ist, muß von der Eschatologie dargestellt werden. Man könnte nun die betreffenden Anschauungen der nachapostolischen Zeit vertheilen auf die zwei Artikel der besondern und der allgemeinen Vollendungslehre oder sie auch dem letztern allein zuweisen. Wir wollen sie indes einheitlich in ersterem vorlegen, weil das jenseitige Strafstadium derjenigen, welche des Heiles entblößt sind, durch Christi Wiederkunft, wie sich zeigen wird, eben auch keine dem Inhalte nach wesentliche Steigerung erfährt.

I. Die Lehre von der besondern Vollendung.

1. Das Heil überhaupt.

44. Die umfassendste Bezeichnung all dessen, was Christus für die Menschen ist und ihnen durch seine erste Ankunft gebracht hat, liegt in den Worten: *σωτήρ*, *σωτηρία*, *σώζειν*, *σώζεσθαι* (= Heiland, Heil, Heil bringen oder erlösen, retten, das Heil erlangen oder erlöst, gerettet, selig werden), welche in der nachapostolischen Zeit im Anschluß an die alt- wie neutestamentliche Schrift[1] und auch ganz im Sinne derselben gebraucht werden.

---

[1] Vgl. unsere Christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenb. S. 70 f. 231 ff.

Alles Heil der Menschen geht aus von Gott, welcher darum Heiland der Verzagenden (τῶν ἀπηλπισμένων σωτήρ, 1 Clem. 59, 3; vgl. Judith 9, 11) heißt und (im Anschluß an die Heilige Schrift) als Gott des Heiles bezeichnet wird (θεὸς τῆς σωτηρίας, 1 Clem. 18, 14; cf. ib. 15, 6; 16, 16; 18, 12; 35, 12). — Vermittelt wird das Heil durch Christus[1], der ebendeshalb den Amtsnamen Heiland, unser Heiland führt (2 Clem. 20, 5. Ign. Eph. 1, 1. Magn. inscr. Phild. 9, 2. Smyrn. 7, 1. Polyc. inscr. Diogn. 9, 6), ja schlechthin unser Heil genannt wird (τὸ σωτήριον ἡμῶν, 1 Clem. 36, 1; vgl. Luc. 2, 30; 3, 6. Apg. 28, 28). — Der Gedanke, daß all unser Heil von Christus ausgehe, daß außer und ohne Christus kein Heil zu finden sei, kehrt in der nachapostolischen Zeit in den mannigfachsten Formen wieder. Es gibt kein Heil, lehrt Barnabas (12, 3), wenn man nicht auf Christus hofft. Wer nach dem Heile sich sehnt, der blickt nicht auf den Menschen (welcher das Evangelium predigt), sondern auf den, welcher in jenem wohnt und redet (d. i. auf Christus, 16, 10). Christus soll eben nach den Worten des Propheten Isaias (49, 6) zum Heile werden bis an die Grenzen der Erde (14, 10). — Nach dem ersten Clemensbrief bilden die Gläubigen einen Leib, der in Christo Jesu das Heil erlangen soll (38, 1; cf. 52, 2). Um unseres Heiles willen ist Christi Blut vergossen worden (7, 4); durch Jesus Christus erlangen darum die Auserwählten das Heil (58, 2). — Noch schärfer betont es der zweite Clemensbrief, daß unser Heil von Christus kommt und nur von ihm. Christus hat uns erlöst vom Untergange (1, 4), er hat uns erlöst aus innigstem Erbarmen, da er an uns sah viel Irrthum und Verderben, und wie wir keine Hoffnung auf ein Heil hatten als auf das von ihm ausgehende (1, 7). Er ist dazu gekommen, den Sündern das Heil zu bringen (2, 4—7; cf. ibid. 14, 2); er ist deshalb unser Herr, welcher uns das Heil bereitet hat (9, 5), durch den wir das Heil erlangt haben (3, 3). — Nach Ignatius hat Christus gelitten, damit wir das Heil erlangen (Smyrn. 2); durch den Glauben an ihn haben schon die Propheten das Heil erlangt (Phild. 5, 2); sein Kreuz ist uns Heil und ewiges Leben (Eph. 18, 1), Christus ist deshalb auch die Thüre zum Vater (Phild. 9, 1; vgl. Joh. 10, 7. 9. 1 Clem. 48, 4). — Der Brief an Diognet lehrt, daß Gott seinen Sohn gesendet, damit er die Welt erlöse (7, 4), ihn, der da Macht hat, selbst das Ohnmächtige zu erlösen (9, 6). — Die Martyracten des hl. Polycarpus nennen Christum den König, der uns erlöst hat (9, 3), den Heiland unserer Seelen (19, 2), der da gelitten hat für das Heil aller, die in der ganzen Welt

---

[1] Insofern Christus hier eingeführt wird als Vermittler des Heiles, wie im nachfolgenden als Vermittler der Heilsgüter im einzelnen, wäre Anlaß gegeben, auf die Vorstellungen der nachapostolischen Zeit von der Person (und dem Werke) Christi näher einzugehen. Allein wegen der vielen Schwierigkeiten und diesbezüglich bestehenden Streitfragen können wir die Christologie (und Soteriologie) der nachapostolischen Zeit hier nicht weiter behandeln; wir bemerken nur, daß sowohl der Ebionitismus wie der Doketismus von Anfang an ausgeschlossen waren und alsbald auch (besonders von Ignatius; vgl. Nirschl, Theologie des hl. Ignatius S. 13 ff.) direct bekämpft wurden.

selig werden (17, 2). — In Verbindung mit und in Unterordnung unter Christus vermitteln aber auch die Vorsteher der Kirche das Heil. Darum bittet der hl. Ignatius den hl. Polycarpus, alle zu ermahnen, damit sie das Heil finden (Ep. ad Polyc. 1, 2). Der zweite Clemensbrief lehrt, daß die Presbyter uns verkünden, was unser Heil betrifft (17, 5; cf. ibid. 15, 1; 19, 1). — Eine andere Heilsursache deutet noch der „Hirte" des Hermas an in dem Satze: Euer Leben ist durch Wasser (d. h. durch das Wasser der Taufe) gerettet worden und wird hierdurch gerettet werden (Vis. III, 3, 5).

45. In sich selbst ist das Heil etwas überaus Erhabenes, das ebenso Gegenstand unseres Sinnens und Denkens wie Ziel unseres Strebens sein soll. Aengstlich müssen wir nach Barnabas um unser Heil besorgt sein (2, 10); wir müssen Nachforschung anstellen und suchen, was uns Heil zu schaffen vermag (4, 1); wir müssen uns auch angelegen sein lassen, durch Belehrung anderer die eigene Seele zu retten (19, 10; cf. ibid. 17, 1). Die Erlangung des Heiles ist ebenso Gegenstand des Wunsches an die Kinder der Liebe und des Friedens (21, 9) wie Gegenstand der Hoffnung für den Verfasser des Briefes selbst (1, 3). — Clemens lobt es an den Korinthern, daß sie Tag und Nacht im Wettstreit lagen für das Beste aller Brüder, damit die Zahl der Auserwählten das Heil erlange (2, 4); er fordert sie auf, eifernd zu sein in den Dingen, die zum Heile gehören (45, 1). — Der zweite Clemensbrief macht mit Nachdruck aufmerksam, daß wir von unserem Heile nicht geringschätzig denken sollen; denn wenn wir uns das Heil nur als etwas Unbedeutendes vorstellen, hoffen wir auch nur Unbedeutendes zu erlangen, und dies hält uns alsdann nicht von der Sünde zurück (1, 1—2).

46. Damit aber die Menschen des Heiles in Wirklichkeit effectiv theilhaftig werden, müssen sie auch ihrerseits verschiedene sittliche Vorbedingungen und Dispositionen setzen[1]. In erster Linie sind hierzu nothwendig *μετάνοια* und *ἐγκράτεια*, Buße über die begangenen Sünden und Enthaltung von dem sündhaften Treiben der unerlösten Menschheit. — Gleichwie diejenigen, welche auf die Bußpredigt des Noe und des Jonas hörten, dereinst gerettet wurden (1 Clem. 7, 6. 7), so müssen auch wir, solange wir auf dieser Welt sind, aus ganzem Herzen bereuen, was wir in unserem Fleische Böses gethan haben, auf daß wir das Heil erlangen (2 Clem. 8, 2; cf. ibid. 13, 1; 19, 1), wir müssen befolgen den Rath der Enthaltsamkeit (2 Clem. 15, 1). Solange jemand in der Sünde sich befindet oder solange ihm die Sünde noch an-

---

[1] Der ganze Proceß der subjectiven Erlösung oder Heilsaneignung (Heiligung) vollzieht sich nach den Vorstellungen der nachapostolischen Zeit in all seinen Stadien vom Beginne bis zur Vollendung durch ein Zusammenwirken objectiv-göttlicher und subjectiv-menschlicher Factoren. Die letztern werden allerdings niemals in alle einzelnen Momente auseinandergelegt und streng systematisch zusammengestellt, sondern immer nur theilweise und gelegentlich geltend gemacht, je nachdem die eine oder andere Seite des Heiles selbst betont wird. Wir werden darum im nachfolgenden bei Darlegung der einzelnen Momente des christlichen Heiles stets auch zurückkommen müssen auf den entsprechenden subjectiven Factor.

gerechnet wird, kann er das Heil nicht erlangen (Herm. Past. Vis. I, 2, 1; Mand. III, 3). Nur diejenigen gelangen zum Heile, welche Buße thun (Sim. VIII, 6, 1). Dabei tritt im „Hirten" des Hermas die strenge Ansicht hervor, daß die Auserwählten das Heil nicht mehr erlangen, wenn sie nach Ablauf der für sie festgesetzten Bußzeit wieder sündigen (Vis. II, 2, 5; III, 5, 5). — Außerdem werden zur Erlangung des Heiles noch verschiedene Tugenden und gute Werke gefordert. Wie dereinst Lot wegen Gastfreundschaft und Frömmigkeit (1 Clem. 11, 1) und Rahab wegen Glauben und Gastfreundschaft gerettet wurden (ibid. 12, 1), so kann uns allen die Furcht Gottes das Heil erwerben (ib. 21, 8). Nicht schon das bloße Aussprechen des Namens „Herr" wird uns das Heil bringen, sondern die Uebung der Gerechtigkeit (2 Clem. 4, 1; cf. ibid. 19, 3. Matth. 7, 21). Wer die Gebote nicht hält, wird das Heil nicht haben (Herm. Mand. XII, 3, 6), auch derjenige nicht, welcher bloß scheinbar glaubt, innerlich aber keiner Sünde fremd bleibt (Vis. III, 6, 1). Dagegen wird dem Hermas das Heil erwerben der Umstand, daß er nicht abgefallen ist vom lebendigen Gotte, sowie seine Einfalt und viele Enthaltsamkeit, und alle sollen das Heil erlangen, welche so wie Hermas handeln und wandeln in Unschuld und Einfalt (Vis. II, 3, 2). Wenn wir den Willen Gottes thun, dann werden wir der ersten, der geistigen Kirche angehören, die vor Sonne und Mond geschaffen ist (vgl. unten n. 54), und dieser Kirche des Lebens müssen wir anzugehören uns bestreben, damit wir das Heil erlangen (2 Clem. 14, 1). Wir sollen auch gegenseitig einander im Guten fördern, insbesondere sollen wir die Schwachen unterstützen, auf daß wir alle das Heil erlangen (2 Clem. 17, 2).

47. Das Heil kann und soll der Mensch schon in der unmittelbaren Gegenwart sich aneignen. Voll und ganz aber wird das Heil der Menschen eintreten am Ende der jetzigen Weltzeit bei der Wiederkunft Christi. In diesem Sinne sagt die Zwölfapostellehre (16, 5), daß diejenigen, welche ausharren in ihrem Glauben, das Heil erlangen werden beim letzten Gerichte (vgl. Matth. 10, 22; 24, 13), und der zweite Clemensbrief mahnt, Gerechtigkeit zu üben, auf daß wir am Ende das Heil erlangen (19, 3).

2. Die Heilserkenntniß.

48. Im Gegensatze zu dem Irrthum und der Finsterniß, worin die nichterlöste Menschheit schmachtet, sind die Erlösten im Besitze der Wahrheit und des Lichtes oder im Besitze der vollen und sichern Erkenntniß all dessen, was Gott und die göttlichen Heilsveranstaltungen sowie des Menschen Endziel und die Wege und Mittel zur Erlangung dieses Endzieles betrifft. Dieser tiefe Gedanke kehrt in der nachapostolischen Zeit in den mannigfachsten Formen und verschiedensten Aus- und Weiterführungen wieder.

Die wahre und gewisse religiös-sittliche Erkenntniß ist verliehen von Gott und vermittelt durch Christus. Wir danken dir, Vater, für das Leben und die Erkenntniß (*γνῶσις*), die du uns hast kundgethan (*ἐγνώρισας*) durch Jesus, deinen Sohn, sagt die Didache (9, 3; cf. 10, 2). — Nach Barnabas

kommen von Gott Weisheit, Einsicht, Wissenschaft, Erkenntniß (*σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις* [*τῶν δικαιωμάτων*], 2, 3; cf. 21, 5). Gott hat uns aufgeschlossen die Vergangenheit, über die Gegenwart uns belehrt, und auch über die Zukunft sind wir nicht ohne Verständniß (5, 3; cf. 1, 7); er hat das eingepflanzte Geschenk seiner Lehre (*ἔμφυτον* [cf. 1, 2] *δωρεὰν τῆς διδαχῆς*) in uns gelegt (9, 9) und Weisheit und Einsicht in seine Geheimnisse (*σοφίαν καὶ νοῦν τῶν κρυφίων αὐτοῦ*) uns verliehen (6, 10). Ganz besonders haben die Christen das richtige Verständniß der alttestamentlichen Gottesthaten und Gottesoffenbarungen, so daß ihnen klar ist, was denen dunkel bleibt, die nicht auf des Herrn Stimme gehört haben (cf. 8, 7 u. v. St.). — Clemens redet von *βάθη τῆς θείας γνώσεως* (40, 1) und lehrt, daß wir durch Christus wie im Spiegel schauen das fleckenlose und erhabenste Angesicht Gottes, daß Gott uns durch ihn unsterbliche Erkenntniß (*ἀθάνατος γνῶσις*) hat kosten lassen (36, 2), durch ihn uns berufen von der Finsterniß zum Lichte, von der Unwissenheit zur Erkenntniß seines herrlichen Namens und uns unterwiesen hat (59, 2. 3). — Nach dem zweiten Clemensbrief hat uns Gott das Licht geschenkt (1, 4) und durch den Erlöser die Wahrheit und das himmlische Leben geoffenbart (20, 5). — Ignatius nennt die Christen Kinder des Lichtes der Wahrheit (Phild. 2, 1) und Christum die Erkenntniß Gottes (*θεοῦ γνῶσις*, Eph. 17, 2). — Gemäß dem Briefe an Diognet hat Gott vom Himmel her die Wahrheit und das (persönliche) Wort unter die Menschen verpflanzt (7, 2, und hat dieses Wort die christliche Lehre den Jüngern deutlich gezeigt und geoffenbart, 4, 2). — Auch Hermas lehrt, daß die Einsicht ursprünglich bei Gott ist (Vis. I, 3, 4), daß sie aber auch in denen ist, in welchen Gott wohnt (Mand. X, 1, 6), daß sie vom Herrn zu erflehen ist (Sim. V, 4, 3; IX, 2, 6; cf. 22, 2).

49. Indem wir hier die Anschauungen der nachapostolischen Zeit über die von Gott und von Christus getroffenen Veranstaltungen zur Uebermittlung der religiösen Wahrheit an die einzelnen Menschen, sowie über die Quellen und Kriterien der christlichen Heilslehre (apostolisch-kirchliches Lehramt, Heilige Schrift, Tradition) übergehen[1] und weiterhin auch eine Darlegung ihres Inhaltes im einzelnen nicht unternehmen, wollen wir nur noch untersuchen, wodurch die von Gott ermöglichte religiöse Erkenntniß von den einzelnen Menschen effectiv erfaßt wird, wie sie in ihnen Wurzel faßt, sich mehr und mehr befestigt und Frucht bringt. Hier ist es, wo der Begriff der *πίστις* eingreift in den Organismus der nachapostolischen Auffassungsweise vom Wesen des Christenthums. Die Wahrheit oder die vollständige und sichere Erkenntniß Gottes und seiner Heilsveranstaltungen nebst des Menschen Weg und Ziel kann subjectiv nur ergriffen werden durch die *πίστις*, d. i. den Glauben an das Christenthum als die absolute Religion und die vollendete Gottesoffenbarung im Unterschiede von bezw. im Gegensatze zu dem Judenthum und Heidenthum. Insofern aber das Christenthum die ganze Fülle seiner Heilsgüter noch nicht in der unmittelbaren Gegenwart ver-

[1] Vgl. hierüber Sprinzl, Theologie der apostol. Väter S. 55—122.

leiht, sondern zum guten Theile erst in einer unbestimmten Zukunft (sei es nach dem Tode, sei es bei der Wiederkunft Christi), muß der rechte Glaube des Christen nothwendig die Hoffnung aus sich herausgestalten. Insofern weiterhin die effective Theilnahme nicht bloß an den gegenwärtigen, sondern auch an den zukünftigen Heilsgütern auch von den sittlichen Bethätigungen und Dispositionen des Menschen abhängt, muß der Glaube als reife Frucht hervorbringen die Liebe mit dem Kranze der verschiedenen Christentugenden. So ist die πίστις, subjectiv betrachtet, Anfang und Wurzel des Heiles, sie gewährt vor allem den Besitz der Heilserkenntniß als solcher, sie wird aber auch die Grundlage, auf welcher sich die Hoffnung und die Liebe mit dem ganzen Tugendwandel des Christen aufbaut. Diese Vorstellungen sind in der nachapostolischen Literatur bald einzeln bald zusammen, bald gesondert bald ineinanderfließend niedergelegt, wobei noch besonders zu beachten ist, daß zwischen γνῶσις und πίστις keinerlei Gegensatz construirt wird[1]. — Nach der Zwölfapostellehre hat der Vater durch Jesus mit der γνῶσις (und ἀθανασία) zugleich auch die πίστις uns zu theil werden lassen (10, 2). Die ganze subjective Bedeutung dieser πίστις tritt aber hervor, wenn es heißt, daß den Christen die ganze Zeit ihres Glaubens nichts nützt, wenn sie nicht in der Endzeit vollkommen geworden sind (16, 2), daß hier nur diejenigen gerettet werden, welche in ihrem Glauben ausgeharrt haben (16, 5). — Barnabas will durch sein Sendschreiben denen, in welchen großer Glaube und Liebe wohnt in der Hoffnung auf des Herrn Leben (1, 4), zugleich mit dem Glauben auch die vollkommene Erkenntniß (τελεία γνῶσις) vom Wesen des Christenthums verschaffen (1, 5). Hierbei sind ihm besonders drei Punkte von Bedeutung, nämlich die Hoffnung des Lebens, ferner deren Anfang, nämlich die Gerechtigkeit des Glaubens, sowie deren Ende, nämlich die Liebe (1, 6)[2]. Von diesen drei hochwichtigen Punkten habe schon Abraham, ferner Moses und David eine Erkenntniß gehabt (9, 7; 10, 1. 9. 10). Gott hat beschnitten unsere Ohren, damit wir, hörend sein Wort (λόγος, cf. 6, 17; 9, 9; 10, 11; 15, 1; 16, 9; 19, 4. 9), sofort glauben (9, 3; cf. 10, 12). Mit unserem Glauben müssen aber verbunden sein als Beistände Furcht und Geduld, als Kampfgenossen Langmuth und Entsagung (2, 2). Auf solche Weise müssen wir immer mehr uns vervollkommnen; denn nichts wird uns die ganze Zeit unseres Glaubens nützen, wenn wir nicht in der Endzeit dem Bösen widerstehen (4, 9). Der Weg, den der Mensch wandeln muß, um zum definitiven Heile zu gelangen, bildet den Inhalt des zweiten Theiles der Erkenntniß und

---

[1] Ueber die diesbezügliche Anschauung des Barnabas, bei welchem man am ehesten an einen wesentlichen Unterschied von πίστις und γνῶσις denken könnte, sagt Weizsäcker (Zur Kritik des Barnabasbriefes [1863] S. 45): „Die Gnosis ist kein höherer Stand der Erkenntniß, als welchen der Glaube, die πίστις, gibt. Die Gnosis ist nichts anderes als ein Mittel, die πίστις zu behaupten."

[2] Wir lesen Barn. 1, 6 mit Harnack: Τρία δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωῆς ἐλπίς, ἀρχὴ καὶ τέλος ἡμῶν· καὶ δικαιοσύνη πίστεως ἀρχή, καὶ τέλος ἀγάπη, εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργον ἐν δικαιοσύνης μαρτυρίᾳ. Ueber die verschiedenen anderweitigen Lesearten sind die Ausgaben zu vergleichen. Für unsern gegenwärtigen Zweck ist es übrigens ziemlich belanglos, welche Leseart die richtige sei.

Belehrung (ἑτέρα γνῶσις καὶ διδαχή), welche Barnabas verschaffen will (18, 1 sq.). Jener Weg ist der Weg des Lichtes im Unterschiede von dem Wege der Finsterniß. Wer einmal die γνῶσις des Weges der Gerechtigkeit hat und sich gleichwohl an den Weg der Finsterniß hält, der geht mit Recht zu Grunde (5, 4). Diejenigen aber, in welchen die Idee des Christenthums sich voll verwirklicht hat, sind ein neuer Tempel Gottes, in welchem er wahrhaft wohnt. In ihnen sind sein Wort des Glaubens (λόγος τῆς πίστεως), seine Berufung zur Verheißung (κλῆσις τῆς ἐπαγγελίας), die Weisheit seiner Heilsrathschlüsse (σοφία τῶν δικαιωμάτων, cf. 1, 2; 2, 1; 4, 11; 21, 5), die Gebote seiner Unterweisung (ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς), ja Gott selbst ist Weissagung gebend in ihnen (16, 9). Wie das Kind zuerst mit Honig, dann mit Milch genährt wird, so werden wir durch den Glauben an die Verheißung (τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας) und das Wort lebendig erhalten und so im Besitze des Landes leben (6, 17). Und wenn wir einmal im Vollbesitze der Verheißung sind, welche Gott schon den Vätern gegeben und durch Christi Werk (bis zu einem gewissen Grade) erfüllt hat (5, 7), dann werden wir auch den Sabbat des Herrn in rechter Ruhe zu heiligen im stande sein (15, 7). — Clemens bringt den starken und festen Glauben (τὴν πανάρετον καὶ βεβαίαν πίστιν) und die vollständige und sichere Erkenntniß (τὴν τελείαν καὶ ἀσφαλῆ γνῶσιν) in die engste Verbindung (1, 2). Die Bedeutung des Glaubens hebt er in der mannigfachsten Weise hervor: der Glaube ist es, durch den wir gerechtfertigt werden (32, 4); durch den Glauben erlangen alle Ermahnungen zum Guten ihren Halt (22, 1); der Glaube wird von Gott erhaben belohnt (cf. 5, 6; 6, 2; 10, 7; 31, 2 u. a. St.); doch ist der Glaube nur dann wahrhaft heilbringend, wenn er die Hoffnung und Liebe und die Fülle der christlichen Tugenden im Gefolge hat (cf. 27, 1; 49, 1—6; 50, 1—3; 51, 1—2 u. a. St.). — Der zweite Clemensbrief stellt Glaube und Liebe als die Gegenleistung hin, welche der Mensch Gott bringen kann (15, 2). Alle Erbarmungen Gottes sollen uns eben dazu führen, daß wir den Vater der Wahrheit erkennen und durch Haltung seiner Gebote bekennen (3, 1—4). Dienen wir Gott, dann werden wir gerecht sein; dienen wir ihm nicht, indem wir nicht glauben an seine Verheißung, dann werden wir elend sein (11, 1). — Gott hat sich nach dem Briefe an Diognet geoffenbart mittels des Glaubens, dem allein es gegönnt ist, Gott zu schauen (8, 6). Nur wer Sehnsucht hat nach diesem Glauben, wird auch die Kenntniß des Vaters erlangen (10, 1). — Polycarpus freut sich, daß stark ist die Wurzel des Glaubens der Philipper, daß er ausdauert und Frucht trägt (1, 2). Dieser Glaube sei unser aller Mutter, ihm folge die Hoffnung, während vorwärts führe die Liebe zu Gott, zu Christus und dem Nächsten (3, 3). — Die Bedeutung der πίστις für die Erlangung der Heilserkenntniß und ihr nothwendiger Zusammenhang mit der ἀγάπη tritt ganz besonders hervor in den ignatianischen Briefen. Der Glaube ist der Wegweiser zu Gott hin, die Liebe aber ist der Weg, der zu Gott emporführt (Eph. 9, 1). Glaube und Liebe sind Anfang und Ende des christlichen Lebens, nämlich Anfang ist der Glaube, Ende aber die Liebe (ibid. 14, 1). In dem Kriegsdienste dieses Lebens muß der Glaube dienen als Helm, die Liebe als Speer, die Ausdauer (ὑπομονή) als Gesamtrüstung (Polyc. 6, 2).

So oder ähnlich verbindet Ignatius sehr oft πίστις und ἀγάπη (cf. Eph. 1, 1; 20, 1. Magn. 1, 2; 13, 1. Trall. 8, 1. Phild. 11, 2. Smyrn. inscr.; 6, 1; 13, 2); als erhabenstes Ideal aber unserer πίστις stellt er Jesum Christum selber hin (ἡ τελεία πίστις Ἰησοῦς Χριστός, Smyrn. 10, 2). — Die grundlegende Wichtigkeit der πίστις für das christliche Erkennen und Handeln beschreibt endlich noch Hermas. In großem Glauben haben die Auserwählten die Satzungen Gottes übernommen, deren Haltung ihnen die Erlangung der göttlichen Verheißung einbringt (Vis. I, 3, 4). Von den sieben Frauen, welche den Thurm (die Kirche) tragen, ist die erste mit starken Händen die πίστις, durch welche die Auserwählten das Heil erlangen; aus ihr gehen hervor Enthaltung (ἐγκράτεια), Einfalt, Unschuld, Heiligkeit, Wissenschaft, Liebe (Vis. III, 8, 3—5; cf. Vis. III, 5, 4—5; 12, 3; IV, 1, 8; 2, 4 u. a. St.).

Wer darum in die christliche Gemeinde wollte aufgenommen werden, der mußte (in dem sogen. apostolischen oder Taufsymbolum) dies sein Verlangen sowie überhaupt die Gesinnung seines Innern kundgeben mit dem Bekenntnisse: Πιστεύω, Ich glaube.

50. Daß aber die so ausgesprochene πίστις von Anfang an einen bestimmt umgrenzten und zwar lehrhaften Inhalt aufzunehmen hatte, wenn auch das Christenthum selbst keineswegs in einem bloßen Erkennen aufging, das wäre leicht zu zeigen, indem man die einzelnen Grundartikel des (apostolischen wie) nachapostolischen Glaubens heraus- und zusammenstellte. Es ergibt sich dies aber auch aus den ernsten Warnungen vor den falschen Lehren, den falschen Erkenntnissen, welche schon in der ältesten Zeit solche verbreiteten, die nicht von Gott gesendet und nicht Schüler und Nachfolger der Apostel waren. Schon die Zwölfapostellehre mahnt: Siehe zu, daß dich niemand abführe von diesem Wege der Lehre, denn anders als Gott lehrt er dich (6, 1); und wiederum: Wenn der Lehrende selbst in Verkehrung eine andere Lehre lehrt, so daß er (das Gesagte) auflöst, so höret ihn nicht (11, 2; vgl. 2 Joh. 7—10. 2 Petr. 2, 1). — Ignatius[1] warnt die Ephesier, diejenigen zu hören, welche eine schlechte Lehre (κακὴ διδαχή) haben (Eph. 9, 1; cf. 16, 2). Die Trallianer mahnt er, sich zu enthalten der fremden Nahrung, welche da ist die Häresie (Trall. 6, 1), und taub zu sein, wenn jemand zu ihnen redet ohne Jesus Christus (9, 1). Im Briefe an die Philadelpher nennt er den Doketismus eine ἀλλοτρία γνώμη, die nicht des Himmelreiches theilhaftig mache (Phild. 3, 3), und die Smyrnäer fordert er auf, diejenigen kennen zu lernen, welche von der Gnade Jesu Christi Falsches lehren (ἑτεροδοξοῦντες), wie sie dem Willen Gottes entgegen sind (Smyrn. 6, 2). — Auch Polycarpus fordert auf, das leere Geschwätz so vieler und die falschen Lehren (τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας) zu verlassen (7, 2). — Nicht minder redet Hermas von Lehrern der Bosheit (διδάσκαλοι πονηρίας), die bar sind des Glaubens, in denen keine Frucht der Wahrheit ist (Sim. IX, 19, 2).

---

[1] Vgl. über die Irrlehren, vor denen Ignatius in allen Briefen mit Ausnahme des an die Römer warnt, Zahn, Ignatius von Antiochien S. 356 ff. Nirschl, Theologie des hl. Ignatius S. 122 ff.

3. Das Heilsleben.

51. Mit der vollkommenen Erkenntniß der Wahrheit steht im innigsten, untrennbaren Zusammenhange das (ewige) Leben, weil der Vater der Wahrheit zugleich der Fürst des Lebens ist und den Gläubigen beide zusammen schenkt[1]. — Während die Götter der Heiden todte Götter sind (Did. 6, 3. 2 Clem. 3, 1; vgl. Weish. 15, 17. 1 Kor. 8, 4; 10, 20), ist der Christengott ein lebendiger Gott (2 Clem. 20, 2) und Quelle des Lebens (Barn. 11, 2; vgl. Jer. 2, 13). — Wie somit in Hinsicht auf den Besitz und die Verleihung des Lebens zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern ein Gegensatz besteht, so auch zwischen Gott und Satan, der uns verführen will auf die Schleichwege des Irrthums und abbringen von unserem Leben (Barn. 2, 10), der uns gefangen wegführen will von dem uns vorgelegten Leben (Ign. Eph. 17, 1); ferner zwischen Gott und den Irrlehrern, die als Schmarotzerpflanzen todbringende Frucht erzeugen, deren Genuß sofortigen Untergang bringt (Trall. 11, 1), die eher Anwälte des Todes als der Wahrheit und in sich selbst *νεκροφόροι* sind (Smyrn. 5, 1. 2). — Auch Christus erscheint als unser wahrhaftiges Leben (Eph. 7, 2; cf. Smyrn. 4, 1), unser fortdauerndes Leben (*τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν*, Magn. 1, 2), unser untrennbarer Lebensgrund (*τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν*, Eph. 3, 2), als der Unvergängliche und Unsterbliche (*ἄφθαρτος καὶ ἀθάνατος*), welchen Gott für die Sterblichen hingab (Diogn. 9, 2). — Weil in wesenhaftem Besitze des wahren Lebens, können Gott und Christus das Leben auch den Menschen gewähren, deren ganzes Leben, solange sie außerhalb des Christenthums standen, nichts anderes war als Tod (2 Clem. 1, 6), deren Natur ohnmächtig ist, sich in den Besitz von Leben zu setzen (Diogn. 9, 6).

---

[1] Gemäß Epist. ad Diogn. 12, 2 sqq. ist der Zusammenhang von Wahrheit und Leben dadurch angedeutet, daß im Paradiese der Erkenntnißbaum und der Lebensbaum nebeneinander gepflanzt waren, indem es weder Leben ohne Erkenntniß noch auch höhere Erkenntniß ohne wahres Leben gibt. Indes ist diese Stelle erst spätern Ursprungs. — Es sei aber hier hingewiesen auf die Lehre der aristotelisch-scholastischen Philosophie, daß in jedem Vernunftwesen das Erkennen der erste Lebensact ist. Allerdings stellen die apostolischen Väter noch keine speculativen Untersuchungen an über den innern Zusammenhang zwischen Leben und Erkennen; indem sie aber einen Zusammenhang zwischen wahrem, eigentlichem Leben und wahrer, sicherer Erkenntniß überhaupt festhalten, schließen sie den Gedanken nicht aus, legen ihn vielmehr nahe, daß einem höhern Leben stets auch ein höheres Erkennen als dessen vornehmster Act und dem jenseitigen Leben der Seligkeit der höchste Act des Erkennens, nämlich die unmittelbare Schauung Gottes, entspreche. — Wenn Harnack meint, die Zusammenordnung von Wahrheit und ewigem Leben bedeute eine Gräcisirung des Christenthums (Dogmengesch. I [2. Aufl.], 141, Anm. 2), so entgegnen wir, daß jene Zusammenordnung dem Alten Testamente durchaus genuin ist, mag sie auch nicht gerade formell vollzogen worden sein. Nach der ganzen Theologie der Propheten haben ja nur diejenigen das Leben, welche den wahren Gott erkennen und bekennen, die wahre Religion und die wahre religiöse Erkenntniß besitzen (vgl. unsere Christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenb. S. 80 ff.). — Auch darauf mag hingewiesen sein, daß schon im Alten Testament das Schauen Gottes als Seligkeit erscheint; vgl. z. B.: 2 Mos. 24, 10—11; 33, 12—23. 4 Mos. 12, 8. Ps. 16, 15. Job 19, 26—27.

52. So ergibt sich von selbst, daß das Leben der Gläubigen fundamental ein Geschenk Gottes in Christo ist, ein Gedanke, der in der nachapostolischen Zeit mannigfach entwickelt und dargestellt ward. Schon die Zwölfapostellehre stellt das Leben, die Unsterblichkeit, das ewige Leben hin als Kundgebung, als gnädige Spendung des Vaters durch seinen Knecht Jesus Christus (9, 3; 10, 2. 3) und deutet zugleich das Mittel an, durch welches wir in den Besitz des Lebens gelangen können, indem sie von einer geistlichen Speise und einem geistlichen Tranke redet, deren Genuß eben ewiges Leben wirke (10, 3). — Nach Barnabas hat der Sohn Gottes gelitten, um durch seine Todeswunden uns das Leben zu geben (7, 2); schon in der ehernen Schlange (vgl. 4 Mos. 21, 6 ff.) war vorgebildet, daß Christus leiden müsse, um uns das Leben zu verleihen (12, 5 sqq.). — Unter den seligen und wunderbaren Geschenken Gottes führt Clemens (35, 2) an erster Stelle auf die *ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ*. — Der zweite Clemensbrief nennt Christum den *ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας*, durch welchen Gott himmlisches Leben uns geoffenbart hat (20, 5; vgl. Apg. 3, 15. Hebr. 2, 10). — Nach Ignatius können wir das (wahre) Leben nicht besitzen ohne Christus (Trall. 9, 2. Magn. 9, 2. Eph. 11, 1; vgl. Joh. 3, 36; 5, 40; 14, 6; 20, 31). Durch ihn und seinen Tod ist unser Leben aufgesproßt (Magn. 9, 1); er ist erschienen zur Erneuerung ewigen Lebens (Eph. 19, 3); er ist gestorben, damit wir im Glauben an seinen Tod dem Sterben entrinnen (Trall. 2, 1). Christi Kreuz ist uns Heil und ewiges Leben (Eph. 18, 1; vgl. 1 Kor. 1, 18), sein Evangelium vollendete Zubereitung der Unvergänglichkeit (Phild. 9, 2); die von ihm eingesetzte Eucharistie ist Arznei der Unsterblichkeit, das Gegengift, damit wir nicht sterben, sondern immerdar in ihm leben (Eph. 20, 2), während deren Läugner und Verächter über ihrer Streitsucht sterben (Smyrn. 7, 1)[1]. — Daß Christus alles gelitten hat, damit wir in ihm leben, ist endlich auch die Lehre des Polycarpus (8, 1).

53. Wie der effective Besitz aller andern Gnadengaben und Heilsgüter, so hängt aber auch die (erstmalige) Erlangung, der fortdauernde Besitz und die definitive Vollendung des Lebens von der sittlichen Disposition des Menschen, von verschiedenen subjectiven Vorbedingungen ab. Die Didache erörtert in dieser Beziehung eingehend, welches der Weg des Lebens sei, den die Gläubigen zu wandeln haben (1, 1 sqq.; 4, 14) und mahnt strenge: Wachet über eurem Leben (16, 1). — Ganz ähnlich redet Barnabas (18, 1 sqq.; 19, 12, nur daß er, statt Weg des Lebens, Weg des Lichtes setzt; vgl. noch 2 Clem. 5, 7; 7, 3. Jer. 21, 8. 2 Petr. 2, 2. 15. 21); zugleich fordert er als subjective Vorbedingung des Lebens den Glauben und das Vertrauen auf den Herrn (6, 3; 8, 5; 11, 11). — Nach Clemens führt zum Leben die Pforte der Gerechtigkeit (48, 2). — Wir werden das ewige Leben erlangen, wenn wir den Willen des Vaters thun, unser Fleisch rein bewahren und die Gebote des Herrn halten, sagt der zweite Clemensbrief (8, 4). Ganz besonders ist Buße aus ganzem Herzen nothwendig zur Erlangung des Lebens (19, 1), so daß die sittliche Aufgabe des Christen in der That ein *ἀγὼν τῆς ἀφθαρσίας*

[1] Vgl. Nirschl, Theologie des hl. Ignatius S. 87 ff.

ist (7, 5). — Zweierlei ist uns vorgelegt: Tod und Leben, lehrt Ignatius (Magn. 5, 1). Wollen wir das Leben erlangen, so müssen wir bereit sein, freiwillig zu sterben auf das Leiden des Herrn hin (ibid. 5, 2); wir dürfen nicht leben nach Art der Menschen (Rom. 8, 1. Trall. 2, 1), auch nicht mehr nach judaistischem Gesetze (Magn. 8, 1; vgl. Gal. 2, 14), sondern nach Gott (Eph. 8, 1), nach Christus (Trall. 2, 1. Phild. 3, 2), nach der Wahrheit (Eph. 6, 2), gemäß dem Christenthum (Magn. 10, 1), haltend den Tag des Herrn (ibid. 9, 1) und durch Einheit mit dem Bischofe ein Bild und eine Lehre der ἀφθαρσία darstellend (ibid. 6, 2)[1]. Anfang des Lebens ist der Glaube, Ende desselben aber die Liebe (Eph. 14, 1; vgl. 1 Tim. 1, 4. 5). — Daß auch im „Hirten" des Hermas die zum Besitze des Lebens erforderlichen sittlichen Bedingungen hervorgehoben werden, ist bei der ganzen Tendenz dieses Buches von vornherein begreiflich. Wenn ihr glaubet, so läßt Hermas den Bußengel sprechen, meine Worte höret, in ihnen wandelt und eure Wege verbessert, werdet ihr zu leben im stande sein. Wenn ihr aber in Bosheit und in Erinnerung an erlittene Unbild verharret, so wird keiner von euch dem Herrn leben (Sim. IX, 33, 1). Als unumgänglich nothwendige Bedingung der Erlangung des Lebens wird die μετάνοια hervorgehoben (Sim. VIII, 6, 6; 7, 3; 8, 5; 9, 4), sowie auch die ἐγκράτεια (Vis. II, 3, 2; III, 8, 4. Mand. VIII, 6). Desgleichen wird von Hermas als subjectives Moment in dem Proceß der Lebensaneignung seitens des Menschen gefordert die Bewahrung der ἁγνεία καὶ σεμνότης (Mand. IV, 4, 3; cf. Vis. IV, 3, 5. Sim. V, 7, 2), die Uebung der mannigfachsten Tugenden, wie Glaube, Gottesfurcht, Liebe, Eintracht, Gerechtigkeit im Worte, Wahrheit und Geduld (Mand. VIII, 9), sowie die Haltung der verschiedenen göttlichen Gebote (Mand. I, 2; III, 5; IV, 2, 4; VII, 5. Sim. VIII, 7, 6). Auch der Empfang der Taufe wird als Vorbedingung der Erlangung des Lebens angedeutet (Vis. III, 3, 5). Nur wer diese Bedingungen seinerseits erfüllt, wird eingeschrieben in die Bücher des Lebens mit den Heiligen (Vis. I, 3, 2; cf. Sim. II, 9) und eingetragen in die Zahl derer, die in rechter, Gott wohlgefälliger Weise wandeln (Mand. VIII, 6. Sim. V, 3, 2. 8; IX, 24, 4).

54. Weil das wahre Leben in seinem Beginn wie in seiner Fortdauer und Vollendung abhängig ist von der sittlichen Verfassung der einzelnen Menschen, so kann man einerseits sagen, daß die Gläubigen das Leben schon besitzen, andererseits aber, daß sie dasselbe erst (nach dem Tode) erlangen werden, und in letzterer Beziehung kann das Leben wiederum erscheinen als Gegenstand der christlichen Hoffnung wie als Lohn der sittlichen Bethätigung. Die Christen sind schon jetzt Genossen in dem Unsterblichen (Barn. 19, 8. Did. 4, 8; vgl. Apg. 4, 32); trotzdem aber bleibt als einer der bedeutungsvollsten Lehrpunkte des Christenthums die Hoffnung des Lebens (Barn. 1, 4. 6), und kann gesagt werden, daß wir, genährt durch den Glauben an die Verheißung und durch das Lehrwort, leben werden im Besitze des

[1] Vgl. über den Gegensatz des Ignatius zum Judaismus Zahn, Ignatius von Antiochien S. 455 ff.

Landes (Barn. 6, 17). — Der zweite Clemensbrief stellt die Ruhe im künftigen Reiche und im ewigen Leben als etwas im Vergleich zum gegenwärtigen Leben Großes und Wunderbares hin (5, 5) und fordert, daß wir den Willen des Vaters thun, das Fleisch rein bewahren und die Gebote des Herrn beobachten, damit wir nach unserem Hinscheiden ewiges Leben empfangen (8, 4; cf. 10, 1). Wenn wir den Willen des Vaters thun, dann werden wir angehören der ersten, der geistigen Kirche, die vor Sonne und Mond geschaffen ist worden, der Kirche des Lebens, welche da ist der Leib Christi[1], und diese Zugehörigkeit hinwiederum wird unserem Fleische herrliches Leben und die Unsterblichkeit gewähren (14, 1. 2. 5), so daß wir alle, beseelt von gleicher Gesinnung, versammelt werden zum Leben (17, 3).

Sei nüchtern wie ein Gottesheld, ruft Ignatius dem Polycarpus zu (Polyc. 2, 3), der Preis ist Unvergänglichkeit und ewiges Leben! Und im Briefe an Diognet heißt es, daß die Christen lebendig gemacht werden, indem man sie tödtet (5, 12; vgl. 2 Kor. 6, 9), daß sie sich jetzt im Vergänglichen aufhalten, die Unvergänglichkeit im Himmel erwartend (6, 8; cf. 10, 7).

4. Die Heilsgnade.

55. Die in Christo der Menschheit von Gott bereiteten Güter, deren Besitz und Genuß das Heil und das Leben gewährt, werden in der nachapostolischen Zeit in Hinsicht auf ihren Ursprung und ihr Verhältniß zur (unerlösten) menschlichen Natur näher charakterisirt mit der Bezeichnung Gnade (*χάρις*). Verstanden ist unter Gnade im allgemeinen ein unverdientes, über alle Ansprüche und Bedürfnisse der menschlichen Natur hinausragendes Geschenk der göttlichen Liebe und Erbarmung, das um der Verdienste Christi willen von Gott uns

[1] Der Verfasser lehrt hier eine Präexistenz der wahren Kirche und zugleich die innigste Verbindung dieser präexistenten Kirche mit Christus. Beide Gedanken begründet er zunächst durch allegorisch-typische Erklärung von 1 Mos. 1, 27 (Gott schuf den Menschen, Mann und Weib schuf er sie), indem er erklärt: *Τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία* (14, 2). Zu einer solchen Deutung konnte er aber kommen, einmal weil schon die Juden dem himmlischen Jerusalem Präexistenz zuschrieben (vgl. unsere Christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenb. S. 164) und der Apostel unsere Erwählung schon vor Grundlegung der Welt vollzogen sein läßt (Eph. 1, 3—5), ferner weil im Alten Testamente wiederholt die Verbindung Gottes mit seinem Volke als Ehebund erscheint und auch der Apostel die Kirche als Braut Christi darstellt (Eph. 5, 22 ff.). Insofern nun die wahre Kirche schon ursprünglich mit Christus innigst verbunden war, erscheint sie im Vergleiche mit der alttestamentlichen als *πρώτη ἐκκλησία* (14, 1; cf. ibid. 2, 1. 3. Barn. 13, 1. 6; auch Röm. 4. Gal. 4), als vor Sonne und Mond erschaffen (14, 1; vgl. Ps. 71, 5. 17. Herm. Vis. I, 1, 6; II, 4, 1); sie ist ferner Kirche des Lebens (vgl. 1 Petr. 2, 4 ff.), weil beseelt vom Geiste Christi als dessen Leib (14, 2 vgl. Eph. 1, 23; 4, 12. Kol. 1, 18); sie ist nicht von dieser Welt, sondern *ἄνωθεν* (vgl. Gal. 4, 26. Hebr. 12, 22. Offb. 21, 2. 9); endlich ist zu sagen, daß die Kirche ursprünglich rein *πνευματική* war (vgl. 1 Petr. 2, 5) wie auch unser Jesus, in der letzten Zeit aber, nachdem Jesus erschienen (vgl. 1 Petr. 1, 20), ebenfalls und zwar im Fleische Christi sichtbar hervorgetreten ist (*ἐφανερώθη*), d. h. wohl, sie präexistirte gleich Christo als dem Gottmenschen von Anfang der Welt an in der Idee und im Rathschlusse Gottes und trat zuletzt mit Christo aus der Idee in die sinnfällige Wirklichkeit.

verliehen wird und zur Erreichung unserer gottgewollten Endbestimmung in irgend einer Beziehung steht bezw. mit dieser Endbestimmung selbst zusammenfällt.

Der göttliche Ursprung der Gnade und die Vermittlung derselben durch Christus wird in allen nachapostolischen Schriften mit Klarheit und Entschiedenheit gelehrt. Du hast uns gnädig gespendet (*ἐχαρίσω*) geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Knecht, sagt die Zwölfapostellehre (10, 3). — Barnabas nennt Gott den Herrn aller Gnade (21, 9); daß alle Gnade von Jesus Christus kommt, findet Barnabas schon angedeutet in der Mystik der drei Buchstaben *IHT*, deren Zahlenwerth die Zahl der von Abraham beschnittenen 318 Männer bedeutet (vgl. 1 Mos. 17, 26—27 und 14, 14), die aber zugleich die Anfangsbuchstaben des Namens Jesus sind (*Ἰη*) und in dem *T* als einem Kreuze die Gnade des Erlösers ausdrücken (9, 8)[1], von dem auch die Propheten ihre Berufsgnade erhalten haben (5, 6). — Nach Clemens theilt der Vater gerne und freudig seine Gnaden aus an die, welche in einfältiger Gesinnung ihm nahen (23, 1), und kommen wir durch Christus unter das Joch seiner Gnade (16, 17). — Daß die Gnade mit und durch Christus gekommen ist, lehrt in mannigfacher Weise auch der hl. Ignatius (cf. Eph. 11, 1; 17, 2. Magn. 8, 1. Smyrn. 6, 2) und das Martyrium des Polycarpus (2, 3). — Die Gnade Gottes wird aber den Einzelnen nicht unmittelbar und ausschließlich durch Christus vermittelt, sondern durch die in der heiligen Geschichte auftretenden menschlichen *λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* (1 Clem. 8, 1), speciell durch die von Gott eingesetzten Bischöfe (cf. Ign. Magn. 2).

56. In ihrem Verhältniß zur Natur des Menschen und zu dessen natürlichem Können wird die Gnade bezeichnet als *ἔμφυτος τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάρις* (Barn. 1, 2); es heißt, daß der Geist der Gnade ausgegossen ist über uns (1 Clem. 46, 6), daß die Gläubigen erfüllt sind mit der Gnade Gottes (Ign. Rom. inscr.), daß sie erbarmungsvoll bedacht sind mit jeder Gnadengabe und keiner entbehren (Smyrn. inscr.), daß sie bekleidet sind mit der Gnade (Polyc. 1, 2); in Kraft der göttlichen Gnade haben viele Frauen zahlreiche Mannesthaten vollbracht (1 Clem. 55, 3; vgl. 2 Tim. 2, 1); auf die Gnade Christi ist zu vertrauen, daß sie lösen wird alle Fessel (Ign. Phild. 8, 1), daß sie bereit machen wird zu jeder schönen That (Polyc. 7, 3).

57. Wegen ihrer Erhabenheit ist die *χάρις τοῦ θεοῦ* Gegenstand des christlichen Flehens zu Gott wie des christlichen Segenswunsches gegenüber dem Nächsten. Um das Kommen der göttlichen Gnade in ihrer ganzen Fülle (bei Christi Wiederkunft) wird schon in der Zwölfapostellehre (10, 6: *ἐλθέτω χάρις*) gebetet. — Die Gnade Jesu Christi sei mit euch! ist eine von Clemens (Inscr.; 65, 2) und Ignatius (Smyrn. 12, 2. Polyc. 8, 2) gebrauchte Segensformel, die auch lautet: Lebet wohl in Gottes Gnade (Smyrn. 13, 2); die Gnade Gottes wird seinem getreuen Diener in allem

---

[1] Vgl. über diese Buchstaben- (und Zahlen-) Mystik Hefele, Sendschreiben des Apostels Barnabas S. 83 f.; ferner die Anmerkungen der Ausgaben von Funk und Harnack.

vergelten (Smyrn. 12, 1), mögest du Ueberfluß haben an jeder Gnadengabe (Polyc. 2, 2) u. dgl.

58. Weil der Mensch thatsächlich vor dem Empfange der Gnade ein Sünder ist, darum muß vermöge der Gnade zunächst seine Sünde nachgelassen und er selbst gerechtfertigt und innerlich erneuert werden. Die χάρις ist darum in erster Linie Princip der subjectiven Erlösung von der Sünde, der Rechtfertigung (im engern Sinne) und Neuschöpfung des Menschen, und der göttliche Act der Begnadigung schließt zunächst die Nachlassung der Sünden (ἄφεσις ἁμαρτιῶν, wie schon die älteste Form des Taufsymbolums bekennt; vgl. oben n. 37), die Rechtfertigung und Erneuerung in sich. Dieser echt paulinische, überhaupt echt christliche Gedanke tritt besonders im Barnabasbrief hervor. Dadurch, daß Gott in der Vergebung der Sünden uns erneuert hat, gab er uns eine andere Form, wie wenn er uns aufs neue geschaffen hätte. Eine zweite Schöpfung hat er an uns vollzogen in den letzten Zeiten. Wir sind neu geschaffen (6, 11. 13. 14). Dadurch, daß wir (in der Taufe; cf. 11, 1) Vergebung der Sünden erhalten und gehofft haben auf den Namen des Herrn, wurden wir neu, wie wieder von neuem geschaffen (16, 8; cf. 5, 1; 8, 3). Die Christen sind demnach das neue Volk (λαὸς ὁ καινός), welches Christus sich durch sein Leiden bereitet hat (5, 7), welchem er auch das neue Gesetz der Freiheit gegeben (2, 6); sie sind jenes neue Volk, welches in Wahrheit Erbe ist der göttlichen Verheißungen (14, 4—5) und insofern auch dem Volke der Juden als erstes Volk vorausgeht (13, 1. 6). — Nach Clemens predigte schon Noe kraft seines Amtes der Welt Wiedergeburt (παλιγγενεσία, 9, 4; vgl. 1 Mos. 6, 8; 7, 1. Hebr. 11, 7. 2 Petr. 2, 5); auch Rahab deutete an, daß durch das Blut des Herrn alle Erlösung (λύτρωσις) finden würden (12, 7); die Christen sind das bevorzugte Volk, das Gott durch Christum sich auserſehen hat (64, 1; vgl. 5 Mos. 14, 2). — Ignatius nennt Christum selbst den neuen Menschen (Eph. 20, 1), durch den das alte Reich zerstört wurde, der in Menschennatur erschienen ist zur Erneuerung ewigen Lebens (εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς, ibid. 19, 3); die Kirche ist προωρισμένη πρὸ αἰώνων (ibid. inscr.). Die Christen sind gekommen von alten Verhältnissen εἰς καινότητα ἐλπίδος (Magn. 9, 1), sie sollen darum auch den alten Sauerteig wegschaffen und umgewandelt werden in den neuen, der da ist Jesus Christus, nicht mehr jüdisch, sondern christlich leben (ibid. 10, 2. 3). — Der Brief an Diognet mahnt, daß derjenige, welcher Hörer einer neuen (der christlichen) Lehre sein wird, auch ein neuer Mensch wie dereinst beim Beginne werden soll (2, 1; vgl. Eph. 4, 21 ff. 2 Kor. 5, 17). — Nach Hermas gewährt der Empfang der Taufe sowie überhaupt ein Wandel nach den Satzungen Gottes Nachlassung der Sünden (Mand. IV, 3. 4). Hierdurch vollzieht sich die ἀνακαίνωσις τῶν πνευμάτων (Vis. III, 8, 9; cf. Vis. III, 11, 3; 12, 2. 3; 13, 2. Sim. VI, 2, 4; VIII, 6, 3; IX, 14, 3) und wird allmählich gebildet ein λαὸς καθαρός (Sim. IX, 18, 4). Insofern durch den Proceß der Entsündigung nur das wiederhergestellt wird, was ursprünglich schon vorhanden war, kann man sagen, die Kirche als die Gemeinde der Gerechtfertigten sei zuerst

vor allen Dingen geschaffen und um ihretwillen sei alles andere hervorgebracht worden. In der That lehrt Hermas: Die Kirche ist von allem zuerst geschaffen worden und um ihretwillen ward die Welt begründet (Vis. II, 4, 1; cf. Vis. I, 1, 6; 3, 4; III, 3, 3; vgl. oben S. 61, Anm. 1).

59. Wie aber kein anderes Heilsgut, so tritt auch die Entsündigung und Erneuerung des Menschen nicht ein ohne gewisse subjective Dispositionen und Vorbereitungen auf seiten des letztern. Hier ist es nun die *μετάνοια*, die Sinnesänderung, Bekehrung, Buße, welche ihrem Vollinhalte nach im Werke der Rechtfertigung und Erneuerung zur Geltung kommt. Wenn jemand nicht heilig ist, mahnt die Zwölfapostellehre, so bekehre er sich (10, 6: *μετανοείτω*). — Clemens fordert zur *μετάνοια* auf mit dem Hinweis darauf, daß Christi Blut der ganzen Welt die Gnade der Bekehrung verschafft und daß Gott allen Menschenaltern Gelegenheit zur Buße gegeben (7, 4. 5). — Der zweite Clemensbrief mahnt zur *μετάνοια*, solange es noch Zeit ist (16, 1; cf. 9, 7). Als solche Zeit bestimmt er näher die Dauer unseres Lebens auf dieser Welt, indem nach dem Wegscheiden aus ihr niemand mehr seine Sünden bekennen und sich bekehren könne (8, 2. 3). — Ganz ähnlich lehrt Ignatius (Smyrn. 9, 1); Polycarpus aber fleht um *μετάνοια ἀληθινή* für einen sündigen Priester (11, 4). — Eine ganz besondere Bedeutung gewinnt die Lehre von der *μετάνοια* im „Hirten“ des Hermas. Ohne hier weiter auf die vorliegenden Schwierigkeiten einzugehen, sei nur bemerkt, daß bei Hermas vor allem unterschieden werden muß zwischen der *μετάνοια* vor und nach der Taufe oder zwischen der Buße der ungläubigen und der gläubigen Sünder. Die Ungläubigen haben jederzeit bis zum jüngsten Tage Gelegenheit zur Buße als der für sie unumgänglich nothwendigen Bedingung, um in der Taufe Nachlaß der Sünden zu erlangen und in die Kirche aufgenommen zu werden (Vis. II, 2, 5); die bereits gläubig Gewordenen haben, wenn sie gesündigt, noch eine Bußperiode, die mit der Bußoffenbarung des „Hirten“ beginnt und mit dem Ende der Welt schließt (Vis. II, 2, 5; III, 5, 5. Mand. IV, 1, 8; 3, 6), doch ist ihre Buße eine mühsame und peinliche (Sim. VI; VII); denjenigen aber, welche erst jetzt oder in Zukunft glauben werden, stellt der „Hirte“ zwar den Nachlaß ihrer frühern Sünden in Aussicht, will ihnen aber keinen Anlaß zum Sündigen (nach der Taufe) geben durch die Hoffnung auf fernere Vergebung der schweren Sünden (Mand. IV, 3, 3)[1].

60. Außer der Sündenvergebung und der in ihr gelegenen Neuschöpfung macht aber die Heilsgnade noch verschiedener anderen Güter theilhaftig, welche in den nachapostolischen Schriften mehr oder minder ausführlich beschrieben werden und deren specielle Betonung die verschiedenen Seiten der Heilsgnade zur Erkenntniß bringt. Vor allem werden die Christen in und mit der Sündenvergebung auch positiv geheiligt. Der Herr gab sein Fleisch in den Tod, damit wir durch Vergebung der Sünden geheiligt würden, lehrt Barnabas (5, 1) und faßt die Predigt von der Nachlassung der Sünden

---

[1] Vgl. A. Brüll, Der Hirte des Hermas S. 33 ff. *Fessler-Jungmann*, Institut. Patrol. I, 185 sqq.

und der Heiligung des Herzens als ganz und gar zusammengehörig (8, 1. 3). — Schon die Zwölfapostellehre nennt die Kirche ἁγιασθεῖσα (10, 5; vgl. Joh. 17, 19. Eph. 5, 26. Hebr. 10, 10). — Clemens redet die Korinther an als die berufenen Geheiligten (Inscr.; vgl. Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2) und sagt, daß uns Gott durch seinen geliebten Sohn geheiligt hat (59, 3). — Nach Ignatius sollen die Christen durch Unterwerfung unter den Bischof in allem geheiligt werden (Eph. 2, 2; cf. ibid. 12, 2). — Die Christen heißen ferner schlechthin die Heiligen (οἱ ἅγιοι), insofern sie einerseits rein sind von Sünde, andererseits aber zu Gott in besonders inniger Beziehung stehen[1]. Diese Bezeichnung findet sich gleichbedeutend in allen nachapostolischen Schriften (Did. 4, 2; 10, 6; 16, 7. Barn. 6, 16; 14, 6; 19, 6. 1 Clem. 46, 2; 56, 1; 59, 3. Ep. Polyc. 12, 2. 3. Herm. Vis. I, 1, 6. 9; 3, 2. 4; II, 2, 4. 5. 7; III, 3, 3; 4, 1. 2; 6, 2 etc.). Auch Antheil des Heiligen (ἁγίου μέρις) werden die Christen genannt, und hierauf wird die Forderung gegründet, alle Pflichten der Heiligung zu erfüllen (1 Clem. 30, 1); der ἁγιασμός selbst erscheint anderwärts auch wieder als Gabe Gottes (1 Clem. 35, 2).

61. Als die Heiligen sind die Christen auch ein Tempel Gottes, in welchem der Herr in besonderer Weise seine Wohnung nimmt. Schon nach der Zwölfapostellehre hat der Herr seinem heiligen Namen Wohnung bereitet in unsern Herzen (16, 2). — Barnabas führt den Gedanken durch, daß es auch nach Zerstörung des jüdischen Tempels noch einen Tempel Gottes gebe; dieser Tempel seien die Christen. Bevor sie an Gott glaubten, war die Wohnung ihres Herzens vergänglich und ärmlich; durch die Bekehrung aber wurden sie wie neu geschaffen. Und so wohnt in unserem Gemache wahrhaft Gott in uns. Sein Wort des Glaubens, seine Berufung zur Verheißung, die Weisheit seiner Heilsveranstaltungen, die Gebote seiner Unterweisung, ja er selbst ist Weissagung gebend in uns, er selbst ist wohnhaft in uns (16, 1—9). Ein heiliger Tempel ist dem Herrn dies Wohngemach unseres Herzens (6, 15). Werden wir darum geistlich (πνευματικοί), werden wir ein vollkommener Tempel für Gott! (4, 11.) — Nach Ignatius sind die Christen Steine zum Tempel des Vaters, bereitet zum Baue Gottes, des Vaters, emporgezogen mittelst der Hebemaschine Jesu Christi, d. h. durch das Kreuz, mit Hilfe des Heiligen Geistes als eines Seiles (Eph. 9, 1). Alles sollen die Christen thun in der Ueberzeugung, daß der Herr in ihnen wohnt, damit sie seine Tempel seien und er selbst, ihr Gott, in ihnen sei (ibid. 15, 3); sie sollen insbesondere bewahren ihr Fleisch wie einen Tempel Gottes (Phild. 7, 2). Diese letztere Forderung stellt auch der zweite Clemensbrief (9, 3), während der Brief an Diognet lehrt, daß das (persönliche) Wort Gottes immerdar neu geboren wird in den Herzen der Heiligen und darin die wunderbarsten Wirkungen hervorbringt

[1] Bryennios versteht unter den in der Didache (4, 2 u. ö.) erwähnten ἅγιοι die Katecheten. C. H. Manchot (Die Heiligen, 1887) meint, die ἅγιοι seien in der ursprünglichen Christenheit eine besondere Gesellschaft gewesen, der eine gewisse Aufsicht anvertraut war. Allein zweifellos und fast allgemein zugestandenermaßen sind wie im Neuen Testamente so auch in den nachapostolischen Schriften unter den ἅγιοι alle wahren Christen gemeint.

(11, 4—5). — Polycarpus nennt speciell die Wittwen einen Altar Gottes (4, 3); Hermas endlich macht aufmerksam, daß Gott in allen Gerechten wohnt (Mand. III, 1), daß der Heilige Geist in denen wohnt, welche Geduld üben, aus den Zornigen aber sich bald zurückzieht (Mand. V, 1, 2. 3; 2, 7).

62. Wegen ihrer innersten Verbindung mit Gott werden die Christen sogar Söhne Gottes (vgl. Röm. 9, 26. 2 Kor. 6, 18. 1 Joh. 3, 1). Allem Bösen müssen wir widerstehen, wie es Söhnen Gottes geziemt (Barn. 4, 9). Wie als Vater hat Jesus Christus uns Söhne genannt (2 Clem. 1, 4). An dem, was die Christen Gutes thun, soll der Vater die erkennen, welche Glieder seines Sohnes sind (Ign. Eph. 4, 2). — Ignatius bezeichnet die Christen wegen ihrer Beziehung zum Heiligen, zu Gott und Christus als *ἁγιοφόροι* (Eph. 9, 2. Smyrn. inscr.), *ναοφόροι* (Eph. 9, 2), *θεοφόροι* (Eph. 9, 2; cf. Eph., Magn., Trall., Rom., Phild., Polyc. inscr. Mart. Ign. 2, 3. 4; 6, 1), *χριστοφόροι* (Eph. 9, 2. Mart. 5, 1), auch als *θεοδρόμοι* (Phild. 2, 2. Polyc. 7, 2).

63. Die Begnadigung des unerlösten Menschen von seiten Gottes schließt nach ihrem Vollinhalte noch in sich den Act der göttlichen Erwählung und der göttlichen Berufung; die (begnadigten) Christen selbst sind hiernach die Erwählten und die Berufenen. Diese beiderlei Gnadenwirksamkeiten Gottes und die entsprechenden Gnadenzustände auf seiten des Menschen können aufgefaßt und dargestellt werden als bereits eingetreten oder als erst eintretend. In der That werden in unsern Schriften die Christen bezeichnet bald als solche, deren Erwählung oder Berufung schon vollendet ist, bald wiederum als solche, deren Erwählung oder Berufung erst in der Zukunft voll verwirklicht werden soll, ohne daß jedoch im einzelnen diese zwei verschiedenen Gesichtspunkte bestimmt auseinander gehalten werden könnten. — Faßt man ins Auge, daß aus der großen Zahl der Menschen nur einige zum Glauben und zum Bekenntniß des Christenthums mit seinen Heilsgütern gelangt sind und gelangen, so können diese als die (aus der großen Menge) schon Auserwählten erscheinen. In diesem Sinne bezeichnet Clemens die Christen als *ἐκλεκτοί* (1, 1; 6, 1; 46, 4; 49, 5; 52, 2; 58, 2; vgl. Kol. 3, 12) oder *ἐκλελεγμένοι* (50, 7), als *ἐκλογῆς μέρος* (29, 1), als solche, die Gott durch Christus zum bevorzugten Volke sich erwählt hat (64, 1). — Ignatius bezeichnet die Kirche zu Ephesus als *ἐκλελεγμένη* (Eph. inscr.), die zu Trallium als *ἐκλεκτή* (Trall. inscr.), den Rheus Agathopus als einen *ἀνὴρ ἐκλεκτός* (Phild. 11, 1). — Polycarpus nennt die Christen *ἐκλελεγμένοι* (1, 1), Hermas aber wiederholt *ἐκλεκτοί* (Vis. I, 3, 4; II, 1, 3; 2, 5; 4, 2; III, 5, 1; 9, 10; IV, 2, 5). — Erwägt man aber, daß auch aus den gläubig Gewordenen keineswegs alle definitiv zum Heile gelangen, sondern nur eine bestimmte, von Gott seit Ewigkeit erkannte und festgesetzte Zahl derselben, so kann man die Auserwählung oder die Aufnahme in die erwähnte Zahl als noch zukünftig und als Gegenstand des christlichen Sehnens und Flehens auffassen. In diesem Sinne wendet Barnabas das Wort des Herrn (Matth. 20, 16; 22, 14) an, daß viele berufen, aber wenige auserwählt sind (4, 14). — Clemens redet von einem Wettstreit aller Brüder, damit die Zahl der Auserwählten das Heil erlange

(2, 4); er nennt Gott und Jesus Christus und den Heiligen Geist den Glauben und die Liebe der Auserwählten (58, 2) und fordert auf zu Bittgebeten, daß der Schöpfer aller Dinge die festgesetzte Zahl seiner Auserwählten in der ganzen Welt unversehrt bewahren möge (59, 2). — Der zweite Clemensbrief bemerkt, daß niemand aussprechen kann, was Gott seinen Auserwählten bereitet hat (14, 5). — In diesem Sinne sagt Hermas, daß die Auserwählten das Heil erlangen durch den Glauben (Vis. III, 8, 3), daß sie wohnen werden in der künftigen Welt als fürs ewige Leben Auserlesene (Vis. IV, 3, 5. Vgl. noch Mart. Polyc. 22, 1. 3).

Wie mit der Erwählung verhält es sich mit der Berufung. Faßt man ins Auge, daß an alle Menschen der göttliche Ruf ergangen ist und ergeht, zum Christenthume sich zu bekehren, so erscheinen alle wirklichen Christen als Berufene und deren Berufung als schon vollzogen. In diesem Sinne redet Clemens die Korinther an als die κλητοὶ ἡγιασμένοι (Inscr.), bezeichnet die Christen als durch den Willen Gottes in Christo Jesu Berufene (κληθέντες, 32, 4; cf. 65, 2: κεκλημένοι) und redet von einer κλῆσις in Christo für alle Christen (46, 6). — Der zweite Clemensbrief sagt, daß Gott uns rief, da wir nicht waren (1, 8), daß der Herr die Sünder, die bereits verloren waren, berufen habe (2, 4. 7). — Auch Hermas bezeichnet die bereits gläubig Gewordenen als die κληθέντες (Mand. IV, 3, 4) oder κεκλημένοι (Sim. IX, 14, 5; cf. ibid. 17, 4). — Faßt man dagegen den gesamten Heilsbesitz als erst in der Zukunft eintretend auf, so erscheinen zwar ebenfalls alle Christen als die zum Heile Berufenen, doch so, daß ihre κλῆσις noch nicht ihr Ziel erreicht hat, sondern erst auf Grund der sittlichen Thätigkeit des Einzelnen voll verwirklicht wird. In diesem Sinne mahnt Barnabas, daß die Christen als Berufene nicht schlafen, sondern sich vorsehen, damit sie als Berufene auch Erwählte werden (4, 13. 14). — Der zweite Clemensbrief fordert auf, zu bedenken, woher, von wem und wozu wir berufen sind (1, 2), den Willen dessen zu thun, der uns berufen hat (5, 1; 10, 1), und sich zu bekehren, solange es Zeit ist, zu Gott, der uns berufen; im Fleische seien wir von Christo berufen, um im Fleische den Lohn zu empfangen (9, 4. 5). — Hermas redet von einer κλῆσις μεγάλη καὶ σεμνή, nach welcher es nur mehr eine Buße gebe (Mand. IV, 3, 6), und sagt, daß Gott in seiner Langmuth wolle, daß die durch seinen Sohn Berufenen auch wirklich zum Heile gelangen (Sim. VIII, 11, 1).

5. Das Heilsverdienst [1].

64. Die dem Christen gewährten Heilsgüter und Gottesgaben sind nicht todte und ruhende, sondern ihrer innersten Natur und Tendenz nach lebendige und wirksame Gaben; sie sind aber keineswegs allein wirksame

[1] In der strengen Pflichtmäßigkeit und Verdienstlichkeit bestimmter Tugendleistungen für den Gläubigen zeigt sich die wesentliche und untrennbare Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit, näherhin die organische Verbindung und die lebendigste gegenseitige Durchdringung des christlichen Sittengesetzes und der im Christenthum gegebenen Offenbarungsreligion. Die unmittelbar

Principien, sie zielen vielmehr ab auf die freie Mitwirkung des Menschen und entfalten sich nur unter der Bedingung dieser freien Mitwirkung. Sie werden von vornherein dem Christen zu theil als einem sittlichen, mit Vernunft und Freiheit ausgestatteten Wesen. Wir haben darum bei allen bisher behandelten Heilsgütern gesehen, daß sie nach den Anschauungen der nachapostolischen Zeit dem Menschen keineswegs aufgezwungen werden, daß vielmehr der effective Empfang eines jeden auf seiten des Menschen gewisse religiös-ethische Dispositionen und Vorbereitungen voraussetzt. — Wie der erstmalige Empfang, so bleibt auch der dauernde Besitz der verschiedenen Heilsgüter stets abhängig von bestimmten subjectiven Bedingungen.

---

nachapostolische Zeit hält in dieser Beziehung der Sache nach durchaus fest an den Lehren der Heiligen Schrift, die in diesem Punkte ganz und gar auch der innersten Natur des Menschen entsprechen. — Der Protestantismus hat von Anfang an durch sein sogen. Materialprincip (die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein) Religion und Sittlichkeit principiell voneinander getrennt (vgl. Möhler, Symbolik § 25), und die einmal geschaffene Kluft wurde in der Folge von Verschiedenen verschieden erweitert. Indem aber der Protestantismus die religiöse Centralfunction nicht zugleich als eine innerlich und wesentlich sittliche betrachtet, sondern sie für trennbar erklärt von den sittlichen Functionen, verschließt er sich selber das Verständniß der diesbezüglichen Lehre der nachapostolischen wie der apostolischen Zeit. Er vermeint alsbald Widersprüche und eine Verquickung disparater Gedanken oder einen einseitigen Moralismus unvermittelt neben streng religiöser Auffassung zu finden oder überhaupt das Wiederemporwuchern des Judaismus und der Lehre von der Werkheiligkeit neben der echt christlichen, urpaulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein zu gewahren, wenn in der ältesten christlichen Literatur das eine Mal der Glaube, das andere Mal die Werke als ein entscheidendes Moment im ganzen Heilsprocesse hervorgehoben werden. Die Tübinger Schule hat hieraus vor allem einen ursprünglichen Gegensatz zwischen Paulus und den Uraposteln und dessen allmählichen Ausgleich construirt und die gesamten ältesten Schriften des Christenthums (einschließlich der canonischen Bücher) danach beurtheilt, ob sie der nach ihrer Meinung urpaulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein näher oder ferner stehen. Unter den apostolischen Vätern wird Clemens großer Unklarheit und Inconsequenz geziehen wegen seiner Lehre in c. 32—33. Vgl. z. B.: Schwegler, Das nachapostol. Zeitalter II, 127 ff. Hilgenfeld, Die apostol. Väter S. 86 ff. *Lipsius,* De Clem. Rom. epist. p. 82 sqq. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche (2. Aufl.) S. 284. Pfleiderer, Der Paulinismus (1. Aufl.) S. 406 ff.; Das Urchristenthum S. 645 ff. Lechler, Das apostol. und nachapostol. Zeitalter (3. Aufl.) S. 595 ff. Thomasius-Bonwetsch, Dogmengeschichte S. 35 ff. H. Behm in Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1886, S. 412 ff. — Noch größere Vorwürfe werden dem Hermas wegen seiner Geltendmachung der Gebote des Christenthums gemacht. Vgl. z. B.: Schwegler a. a. O. I, 333 ff. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. I (2. Aufl.), 144. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas. Pfleiderer, Urchristenthum S. 863 f. — Zu einer principiellen Auseinandersetzung mit dem Protestantismus ist hier nicht der Ort; es würde dieses eine eingehende Untersuchung über die geoffenbarte, speciell die paulinische (urpaulinische) Rechtfertigungslehre und weiterhin eine speculative Erörterung der Begriffe von Religion und Sittlichkeit sowie ihres untrennbaren Zusammenhanges erfordern. Nur darauf sei hingewiesen, daß auch solche neuere Theologen, die vorgeblich von allen Voraussetzungen dogmatischer Art sich losgemacht, noch abhängig sind von eingewurzelten Vorstellungen. Ist aber der Maßstab unrichtig, mit dem man zur Beurtheilung der nachapostolischen Literatur herantritt, so kann das Urtheil selbst nur schief ausfallen. — Vgl. über die Anschauungen der nachapostolischen Zeit vom Heilsproceß Sprinzl, Theol. der apostol. Väter § 22.

Die göttlichen Heilsgaben setzen mithin den Menschen nicht bloß in den Stand, sondern stellen auch die strenge Forderung an denselben, sittlich gut zu handeln und so das ganze christliche Sittengesetz in Gott wohlgefälliger und zum Heile dienlicher Weise, und zwar bis an sein irdisches Ende, zu erfüllen. Auf solche Weise tritt mit der göttlichen Gabe zugleich eine göttliche Aufgabe, mit der Gnade zugleich eine Forderung an den Menschen heran, und nur wenn er diese Aufgabe und Forderung bis zu seinem Tode erfüllt, bleibt er im Besitze der christlichen Heilsgüter und überdauert in diesem Besitze den Tod.

Die hiermit behauptete Möglichkeit und strenge Pflichtmäßigkeit bestimmter positiven Leistungen, der Uebung bestimmter Tugenden nach dem Vorbilde Jesu Christi wird in den nachapostolischen Schriften wiederholt und entschieden geltend gemacht, und zwar in der Weise, daß hiervon als von einer unerläßlichen Bedingung der ganze diesseitige wie jenseitige Heilsbesitz abhängig erscheint. Schon im vorausgehenden ist wiederholt von verschiedenen für den Christen nothwendigen sittlichen Leistungen die Rede gewesen. Auch ist darauf hingewiesen worden, daß und wie dieselben als Früchte aus dem Glauben hervorgehen (vgl. n. 49). Es obliegt uns nunmehr, zunächst darzuthun, daß nach den Anschauungen der nachapostolischen Zeit solche sittliche Leistungen auch den Charakter strenger Pflichtmäßigkeit für den Gläubigen haben.

65. Clemens von Rom betont zwar im Anschluß an den hl. Paulus (vgl. Tit. 3, 5) zuvörderst die Heilsaneignung durch den Glauben an Christus, indem er sagt, daß wir nicht durch uns selbst gerechtfertigt werden, auch nicht durch unsere Weisheit oder Einsicht oder Frömmigkeit oder durch die Werke, die wir in Herzensheiligkeit vollbracht haben, sondern durch die πίστις (32, 4). Allein er hebt damit nur die grundlegende Bedeutung der πίστις im Werke des Heiles hervor und betrachtet die guten Werke keineswegs als überflüssig, wirkungslos (oder gar als unmöglich). Werden wir, so fährt er weiter, träge sein in guten Werken und die Liebe aufgeben? (Vgl. Röm. 6, 1 ff.) Keineswegs möge der Herr dieses bei uns geschehen lassen; im Gegentheil wollen wir uns beeilen, mit Muth und Ausdauer jedes gute Werk zu vollbringen. Laßt uns ins Auge fassen, wie alle Gerechten in guten Werken sich ihren Schmuck erworben und wie auch der Herr selbst sich freute, als er mit Werken sich geschmückt hatte. Nach seinem Vorbilde laßt uns darum ohne Zögern seinen heiligen Willen thun und aus ganzer Kraft vollbringen das ἔργον δικαιοσύνης (33, 1. 7—8). Die Bedeutung der guten Werke zeigt Clemens ferner in den von ihm vorgeführten Tugendbeispielen (μεγάλαι καὶ ἔνδοξοι πράξεις, 19, 2) der Heiligen (c. 10—20), unter denen insbesondere Christus als unser erhabenstes Vorbild der Demuth hervorragt (16, 17). Auch Abraham wurde gesegnet, weil er Gerechtigkeit und Wahrheit durch Glauben übte (31, 2; vgl. Jac. 2, 21. Röm. 4, 1 ff. Gal. 3, 6 ff.). Immer wieder fordert darum Clemens auf zur getreuen Uebung der verschiedenen Christentugenden (30, 3 u. ö.). — Worauf vertrauend werden wir betreten können die Königsburg (τὸ βασίλειον) Gottes, falls wir die (Gnade der) Taufe nicht rein und fleckenlos

bewahrt haben? Oder wer wird unser Sachwalter sein, wenn wir nicht in heiligen und gerechten Werken erfunden werden? frägt der zweite Clemensbrief (6, 9) und redet von einem Entgelt (ἀντιμισθία), das wir Gott besonders dadurch erweisen, daß wir eine irrende und verlorne Seele zur Umkehr bewegen (15, 2; cf. 9, 7). — Nach Ignatius sollen die Christen sein Nachahmer Gottes (μιμηταὶ θεοῦ, Trall. 1, 2; cf. Eph. 1, 1; 10, 3. Rom. 6, 3). Sein eigenes sehnsüchtiges Verlangen geht dahin, durch den Martertod Jünger (μαθητής) Christi zu werden (Eph. 1, 2; cf. ibid. 3, 1; es schmerzte ihn zur Zeit, als die Verfolgung nachließ, daß er die wahre Liebe zu Christus und den vollen Rang des Jüngers durch den Martertod noch nicht erreicht habe, Mart. Ign. 1, 2; cf. ibid. 6, 4). Er stellt das sündhafte Treiben und Leben der Welt in einen unvereinbaren Gegensatz zu dem Tugendleben, das von den Christen als Bedingung ihres Heiles gefordert ist. Die Fleischlichen können das Geistliche nicht üben, aber auch die Geistlichen nicht das Fleischliche, wie auch nicht der Glaube die Werke des Unglaubens und der Unglaube die Werke des Glaubens. Was ihr dem Fleische nach thut, das ist geistlich; denn ihr thut alles in Jesus Christus (Eph. 8, 2).

Wie es zweierlei Münzen gibt, die einen Gottes, die andern der Welt, und wie jeder derselben ihr eigenes Gepräge aufgedrückt ist, so tragen die Ungläubigen das Gepräge dieser Welt, die Gläubigen hingegen das Gepräge Gottes des Vaters durch Jesus Christus; wenn wir nun nicht freiwillig durch ihn das Sterben wählen, so ist auch sein Leben nicht in uns (Magn. 5, 2). — Polycarpus mahnt, Nachahmer der Geduld des Herrn zu werden (8, 2); in seinen Martyracten aber heißt es: Christum beten wir an als Sohn Gottes, den Martyrern aber zollen wir als Schülern und Nachahmern des Herrn (μαθηταὶ καὶ μιμηταὶ τοῦ κυρίου) die gebührende Liebe wegen ihrer unübertrefflichen Gesinnung gegen ihren König und Meister (17, 3). — Oftmals und in entschiedenster Weise macht endlich Hermas die Erlangung der verschiedenen Heilsgüter abhängig von der Haltung der göttlichen Gebote, der Uebung der verschiedenen Tugenden, der Enthaltung (ἐγκράτεια) von dem sündhaften Treiben der Welt (cf. Vis. I, 3, 4; V, 7. Mand. III, 5; IV, 2, 4; 4, 3; VI, 2; VII, 5; VIII, 6. Sim. I, 1, 7; IV, 8), und lehrt bestimmt, daß der Glaube allein ohne die christlichen Tugendwerke zum Heile nicht genüge (Vis. IV, 6, 1; cf. Mand. I, 2. Sim. IX, 15, 2).

66. Diese (pflichtmäßigen) guten Werke der Gläubigen sind aber nicht bloß leere Bedingung der Heilsaneignung, sondern sie bewirken auch den fortdauernden Besitz und eine immer höhere und vermehrte Antheilnahme an den im Diesseits wie im Jenseits erreichbaren Heilsgütern. So erhalten jene Werke den Charakter von Verdiensten; das Heil selbst bekommt, seinem Gesamtumfange nach betrachtet, nicht bloß den Charakter der Gnade und des göttlichen Geschenkes, sondern auch den Charakter des Lohnes und menschlichen Verdienstes; derjenige aber, welcher die Werke übt, erhält eben hierdurch zu dem in der Begnadigung liegenden natürlichen auch noch ein erworbenes Anrecht auf den Fortbesitz und die Vollendung seines Heiles. Diese Heilsverdienstlichkeit der guten Werke wird dann selbst-

verständlich wiederum ein neues, ja ein ausschlaggebendes Motiv zum Fortschreiten im Guten und zur Uebung der Tugenden. Daß aber das Heil in Wirklichkeit auch Gegenstand des menschlichen Verdienstes sei, lehren die nachapostolischen Schriften klar und entschieden. Gott wird genannt der gute Erstatter des Lohnes (ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης, Did. 4, 7. Barn. 19, 11), er wird angefleht, daß er denen vergelte, die seinetwegen alles leiden (Ign. Smyrn. 9, 2). Ferner ist die Rede von einem Lohne der Gerechtigkeit (Did. 5, 2), einem Lohne des Herrn (Barn. 21, 3), einem Lohne, den wir in diesem Fleische empfangen (2 Clem. 9, 5), auf den wir hoffen sollen, daß wir ihn sicher davontragen werden (2 Clem. 11, 5. 6), den wir insbesondere auch durch Rettung einer verlornen Seele verdienen können (ibid. 15, 2), den wir zur rechten Zeit uns erwerben müssen (Herm. Sim. X, 4, 4), von einem großen Ruhme (μέγα κλέος) in Christo, den der sich erwerben wird, der die rechte Liebe hat (1 Clem. 54, 3). — Unter diesem Gesichtspunkte stellt sich dann das ganze Leben des Christen dar als ein Kampf, den wir siegreich bestehen müssen und an dessen glücklichen Ausgang herrliche Siegeskronen sich reihen. Wir alle stehen gleich den Heiligen der Vorzeit auf demselben Kampfplatze; der gleiche Kampf ist auch unsere Aufgabe, lehrt Clemens (7, 1; vgl. Phil. 1, 30. Hebr. 12, 1). — Laßt uns kämpfen in dem Bewußtsein, daß gegenwärtig besteht der Kampf. So wollen wir kämpfen, daß wir alle gekrönt werden. Laufen wir deshalb die rechte Bahn (vgl. Apg. 13, 10. 2 Petr. 2, 15. 2 Tim. 4, 7), den unvergänglichen Wettlauf, und steuern und laufen wir zahlreich auf dasselbe Ziel zu, damit wir auch bekränzt werden. Und können wir nicht alle den Kranz (vgl. 1 Kor. 9, 25. 2 Tim. 4, 8. Jac. 1, 12. 1 Petr. 5, 4. Offb. 2, 10; 3, 11) gewinnen, so mögen wir ihm wenigstens nahe kommen (2 Clem. 7, 1—3). Wir kämpfen in diesem Leben den Probe- und Ringkampf, damit wir im zukünftigen gekrönt werden (ibid. 20, 2). Wir müssen aber auch ausharren in diesem Kampfe, indem Gott aus weisen Gründen die Verleihung des Lohnes aufgeschoben hat (ibid. 20, 3—4). — Sei nüchtern wie ein Gottesstreiter, schreibt Ignatius an Polycarpus, der Kampfpreis ist Unvergänglichkeit und ewiges Leben (2, 3). Gewinnet die Zufriedenheit eures Kriegsherrn, von dem ihr auch den Sold empfanget. Eure Hinterlage seien eure Werke, damit ihr würdig euern Lohn empfanget (6, 2)[1]. — Nach Hermas wird gekrönt, wer die böse Begierde bekämpft hat (Mand. XII, 2, 5); er schaut, wie der Engel des Herrn Kronen bringen läßt wie aus Palmzweigen und wie gekrönt werden die Männer, die

[1] Francke (Zeitschr. für luth. Theol. 1842, 2. Heft, S. 156) meint, die protestantische Kirche könne sich auf Ignatius als einen apostolischen Zeugen für ihre Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben berufen. Allein gegen eine solche Auslegung spricht schon die Anschauung des Ignatius von dem (jenseitigen) Lohne der guten Werke und seine ganze Auffassung von der Pflichtmäßigkeit derselben, ihrem Verhältniß zum Glauben und ihrer wesentlichen Beziehung zur effectiven Heilserlangung, wie sie aus zahlreichen (im Verlaufe unserer Darstellung vorgeführten) Stellen hervorgeht. Vgl. auch Nirschl, Theologie des hl. Ignatius S. 100 ff. — Ebenso unhaltbar ist die Meinung Franckes, Barnabas und Clemens von Rom seien Zeugen für die lutherische Lehre von der fides salvifica (vgl. ebd. 1840, 2. Heft, S. 87; 1841, 3. Heft, S. 106).

dem Gesetze christlichen Glaubens und Lebens in allweg genügt haben, insbesondere jene, welche für dieses Gesetz gelitten haben (Sim. VIII, 2, 1; 3, 6; 4, 6).

67. Wie schon angedeutet, bewirken die verdienstlichen Werke des Gerechten eine immer höhere Antheilnahme an den christlichen Heilsgütern, oder was dasselbe ist, das Maß des im Diesseits und besonders im Jenseits von Gott verliehenen Heiles richtet sich nach dem Maße und Grade der menschlichen Verdienste. Gott ist ein gerechter Vergelter, der ohne Ansehen der Person jedem vergelten wird nach seinen Werken (cf. Barn. 4, 12; 21, 1. 3. 1 Clem. 27, 1. 2 Clem. 11, 6; 17, 4). Wo mehr Anstrengung, da ist auch reicher Gewinn, schreibt Ignatius an Polycarpus (1, 3). — Insbesondere aber lehrt Hermas die Verschiedenheit des (jenseitigen) Lohnes je nach dem Grade der diesseitigen Verdienste. Nach Vis. III, 2, 1 haben diejenigen, welche um des Namens Gottes willen gelitten haben, unter den Heiligen ihren Platz zur Rechten; den übrigen aber gehört die linke Seite. Beide erfreuen sich zwar derselben Geschenke und Verheißungen, doch sitzen die erstern zur Rechten und haben eine gewisse Auszeichnung (*δόξαν τινά*, cf. ibid. 1, 9; 7, 6). In Sim. VIII, 3, 6—8 werden unterschieden solche, welche für das Gesetz gelitten, solche, welche des Gesetzes wegen Trübsal erfahren, den Tod jedoch nicht gelitten, aber auch ihr Gesetz nicht verläugnet, und solche, welche würdig, gerecht und eifrig in einem reinen Herzen gewandelt und die Gebote des Herrn beobachtet haben. Der ersten Klasse werden Kronen gegeben, der zweiten ein Siegel, sie werden eingeführt in den Thurm und tragen alle das nämliche Kleid, weiß wie Schnee; auch die dritte Klasse empfängt ein Kleid und ein Siegel (Sim. VIII, 2, 1—4). Hierzu kommen aus den Sündern noch jene, welche rechtzeitig Buße thun, deren Wohnung innerhalb der ersten Mauer des Thurmes ist, von denen einige sogar noch in den Thurm selbst eingehen (ibid. 6, 6; cf. 7, 3; 8, 3; ferner Sim. IX, bes. c. 24). — In seinem Tugendstreben kann der Christ aber auch über das streng Gebotene hinausgehen und sich dadurch um so größern Lohn bei Gott verdienen. Wenn ein Gatte nach dem Tode des andern allein bleibt, erwirbt er sich beim Herrn um so reichlichere Ehre und große Herrlichkeit; aber auch wenn er heiratet, begeht er keine Sünde (Mand. IV, 4, 2). Wenn du irgend etwas Gutes thust, das über das göttliche Gebot hinausgeht (*ἀγαθὸν ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ*), so wirst du dir um so überschwänglichern Ruhm erwerben und bei Gott zu größerem Ansehen gelangen, als es ohnedem geschehen wäre (Sim. V, 3, 3)[1].

6. Das Reich Gottes.

68. Die im bisherigen geschilderten Heilsgüter, welche die wahren Christen schon in der unmittelbaren Gegenwart besitzen, deren bleibender Besitz und allseitige Vollendung allerdings erst zukünftig ist und wie von ihrer Verdienstes-

[1] Vgl. über die Lehre des Hermas von den sogen. opera supererogationis: Lipsius in Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1866, S. 49 ff. Zahn, Der Hirte des Hermas S. 176 ff. Brüll, Der Hirte des Hermas S. 53 f.

ursache auch abhängt von der Mitwirkung des Menschen mit den göttlichen Heilsgaben, gewähren das Anrecht auf das schon im Alten Bunde verheißene, mit Christus aber fundamental und real gekommene Reich Gottes, ja sie fallen mit dem Anrechte auf dieses Reich bezw. mit dem Besitze desselben sachlich zusammen. Bei der weittragenden Bedeutung, welche die Idee des Reiches Gottes in den canonischen Schriften, besonders des Neuen Testamentes, hat[1], ist eine Untersuchung darüber, ob jene Idee auch in der nachapostolischen Zeit festgehalten und allseitig erfaßt oder vielleicht weiter entwickelt und so oder anders umgebildet worden ist, von hohem dogmenhistorischen Interesse.

Das Reich Gottes ist vor allem der strenge Gegensatz zu den Reichen dieser Welt, deren der Prophet Daniel (7, 24) zehn im Geiste schaut (Barn. 4, 4). Im Verhältnisse zum Reiche Gottes nennt Ignatius den frühern, unerlösten Zustand der Menschheit eine *παλαιὰ βασιλεία*, welche vollständig gestürzt wurde, da Gott in Menschennatur erschien zur Erneuerung ewigen Lebens (Eph. 19, 3). Er fügt bei, daß alle *βασιλεῖαι* dieser Weltzeit dem Menschen nichts nützen, daß besser ist das Streben zu Christus Jesus hin als das Herrschen über die Grenzen der Erde (Rom. 6, 1). — Wie schon der Name andeutet, herrscht in dem Reiche Gottes Gott selbst als *βασιλεὺς μέγας* (Did. 14, 3. Herm. Vis. III, 9, 8), als *ἐπουράνιος βασιλεὺς τῶν αἰώνων* (1 Clem. 61, 2; vgl. 1 Tim. 1, 17), der allen irdischen Königen ihre Herrschergewalt verleiht (1 Clem. 61, 1). Aber auch Christus herrscht im Reiche Gottes. Als König hat Gott ihn wie einen Königssohn in die Welt gesendet (Diogn. 7, 4); er ist der König, der uns erlöst hat (Mart. Polyc. 9, 3; cf. 21), der seine Herrschaft durch das Kreuzholz begründet hat (Barn. 8, 5), welcher da trägt die Königskrone über die Welt (2 Clem. 17, 5).

69. Dieses Reich Gottes ist der Antheil der wahren Christen, welche ihre ganze religiös-sittliche Lebensaufgabe getreu erfüllen. Wer alle Gebote Gottes nicht bloß kennt, sondern auch in denselben wandelt, der wird verherrlicht werden im Reiche Gottes, lehrt Barnabas (21, 1), und läßt Jesum also sprechen: „Die mich sehen und mein Reich erlangen wollen, müssen durch Drangsale und Leiden mich gewinnen" (7, 11). Beständig haben wir darum zu wachen, daß nicht der böse Fürst Gewalt über uns bekomme und uns ausschließe von dem Reiche des Herrn (4, 13). — Nach Ignatius sind insbesondere jene vom Reiche Gottes ausgeschlossen, welche mit Fleischessünden sich beflecken (*οἰκοφθόροι* genannt Eph. 16, 1; vgl. 1 Kor. 6, 10) oder welche einem Sectirer folgen (Phild. 3, 3). — Die Unzüchtigen sind auch nach Polycarpus ausgeschlossen vom Reiche Gottes (5, 3); dagegen ist das Reich Gottes der Antheil der Armen im Geiste und der um der Gerechtigkeit willen Verfolgung Leidenden (2, 3; vgl. Matth. 5, 3. 10), und werden wir alle mit Christus herrschen, wenn wir als seiner würdige Bürger uns benehmen, d. h. wirklich glauben (5, 2; vgl. Röm. 8, 17. 2 Tim. 2, 12). — Der Brief an Diognet macht aufmerksam, daß wir aus uns selbst nicht im stande sind, einzugehen in das Reich Gottes, sondern erst durch Gott hierzu befähigt werden

[1] Vgl. unsere Christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenb. S. 217 ff.

(9, 1; vgl. Joh. 3, 5); Gott habe das Reich im Himmel (τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν) uns verkündigen lassen, und er werde es denen auch geben, die ihn lieben (10, 2). — Ausführlich schildert Hermas die verschiedenen Bedingungen der Erlangung des Reiches Gottes. Nur durch Christus, den Sohn Gottes, kann man eingehen in das Reich Gottes; er ist das Thor zu demselben (vgl. Joh. 10, 7. 9), und dieses Thor ist μία εἴσοδος zum Herrn, so daß, wer immer seinen Namen nicht annimmt, in das Reich Gottes nicht eingehen wird (Sim. IX, 12; cf. IX, 16, wo der Empfang der Taufe als nothwendige Bedingung des Eintrittes in das Reich Gottes betont wird; ferner Sim. IX, 3—6, wo das Reich Gottes dargestellt ist unter dem Bilde eines Thurmes, der da aufgebaut ist auf Christus als sein Fundament, dessen Herr Christus ist). Es genügt aber noch nicht, bloß den Namen eines Christen zu haben, um in das Reich Gottes einzugehen. Wir müssen auch die Kraft und das Leben Christi in uns haben (Sim. IX, 13, 2) und in aller Reinheit des Herzens wandeln (ibid. 14, 1—2). Nur wer die verschiedenen Christentugenden an sich hat, kann in das Reich Gottes eingehen; die Sünden und Laster aber schließen hiervon aus (ibid. 15, 2—3). Auch die Reichen werden schwer eingehen in das Reich Gottes (ibid. 20, 2—3), sicher aber gelangen dahin die Kinder (ibid. 29, 2) sowie jene, an welchen diese Welt und die eiteln Ansichten von ihren Reichthümern beschnitten sind (ibid. 31, 2).

70. Es erhebt sich nunmehr die weittragende Frage, in welchem Zeitpunkte der einzelne Christ in das Reich Gottes eintreten wird. Da diese Frage bezüglich der gesamten christlichen Heilsgüter wiederkehrt und eine eingehendere Untersuchung fordert, so sei sie hier nur nach ihrer negativen Seite hin beantwortet. Alle nachapostolischen Schriften nämlich vertreten die Anschauung, daß das Reich Gottes in der unmittelbaren Gegenwart noch keineswegs voll verwirklicht sei und der Besitz desselben seitens der Gläubigen noch kein voller, ja kaum schon ein realer; jenes Reich erscheint durchaus als etwas Zukünftiges, ferner, insofern es im gegenwärtigen Weltäon (auch durch den Bestand der christlichen Kirche) nicht verwirklicht ist, als etwas Jenseitiges und Himmlisches, und für den einzelnen Christen als Gegenstand der Hoffnung und des christlichen Flehens, auf dessen Besitz er zunächst nur ein von Gott ihm gewährtes bezw. selbst erworbenes Anrecht hat. In der Zwölfapostellehre schon heißt es: Es komme dein Reich (8, 2); es möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich (9, 4); gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie zusammen von den vier Winden, sie, die geheiligte, in dein Reich, welches du ihr bereitet hast (10, 5). — Barnabas betrachtet zwar den Beginn des Reiches noch nicht sofort als die letzte Vollendung des Universums, indem er von schlimmen und trüben Tagen redet, die auch im Reiche Christi noch kommen werden (8, 6); trotzdem ist auch ihm das Reich Gottes zunächst noch zukünftig (cf. 4, 13; 7, 11; 21, 1). — Nach Clemens predigten die Apostel, daß das Reich Gottes kommen werde (42, 3), und werden die Heiligen offenbar werden bei der Heimsuchung (ἐπισκοπή, vgl. Luc. 19, 44. 1 Petr. 2, 12. Weish. 3, 7)

des Reiches Christi (50, 3). — Der zweite Clemensbrief redet von der Ruhe des kommenden Reiches (5, 5), er mahnt zu gegenseitiger Liebe, auf daß wir alle kommen in das Reich Gottes (9, 6); wenn wir Gerechtigkeit üben vor Gott, werden wir eingehen in sein Reich (11, 7; cf. 12, 6), das wir stündlich in Liebe und Gerechtigkeit erwarten sollen, da wir den Tag der Erscheinung des Herrn nicht wissen (12, 1). — Nach dem Briefe an Diognet wird Gott das himmlische Reich denen geben, die ihn lieben (10, 2). — Der Verfasser der Martyracten des hl. Polycarpus fleht um die Aufnahme in das Reich Gottes und Christi für sich und für alle (20, 2; cf. 21, 1. 3).

7. Die jenseitige Welt.

71. Gleichwie der volle Besitz des Reiches Gottes für den im Diesseits lebenden Menschen noch etwas Zukünftiges ist, so auch der Eintritt in die jenseitige Welt mit ihrer ganzen Herrlichkeit. Ohne hier die Frage zu untersuchen, in welchem Zeitpunkte der einzelne Christ in den Genuß der vollen jenseitigen Herrlichkeit und Seligkeit gelangen wird, sei nur das Jenseits überhaupt nach den Vorstellungen der nachapostolischen Zeit beschrieben, insofern es zum Diesseits im Gegensatze steht, gleichwohl aber auf dasselbe folgt, in demselben seine Vorbereitung hat und Gegenstand des christlichen Hoffens und Betens ist.

Das Jenseits in seinem Unterschiede von und seinem Zusammenhange mit dem Diesseits wird vor allem bezeichnet als die künftige Weltzeit, der kommende Weltäon, die andere Welt u. dgl., wobei Welt nicht etwa bloß eine kosmisch-physische, sondern durchaus eine religiös-ethische Bedeutung hat und auf das religiös-sittliche Grundverhältniß der gesamten Creatur zu Gott hinweist.

Kommen möge die Gnade, und vergehen möge diese Welt (*ὁ κόσμος οὗτος*), betet die Zwölfapostellehre (10, 6) in der Ueberzeugung, daß ein neuer Kosmos bevorstehe. — Hassen wir den Irrthum der gegenwärtigen Zeit (*τοῦ νῦν καιροῦ*), mahnt Barnabas (4, 1), damit wir in der zukünftigen (*εἰς τὸν μέλλοντα*) geliebt, d. h. gerettet werden. Der Gerechte wandelt in dieser Welt (*ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ*) und erwartet den heiligen Weltäon (*τὸν ἅγιον αἰῶνα*, 10, 11). Die gegenwärtige Weltzeit bestimmt Barnabas als *καιρὸς τοῦ ἀνόμου* (15, 5), als *καιρὸς ὁ νῦν τῆς ἀνομίας* (18, 2), fügt aber bei, daß Gott uns schon die Anfänge des Kommenden (*τῶν μελλόντων ἀπαρχάς*) hat zu kosten gegeben (1, 7), und daß er, nachdem er den ganzen Weltlauf zur Ruhe gebracht, einen neuen Sabbat einsetzen werde zum Anfang eines achten Tages, d. h. zum Anfang einer andern Welt (*ἄλλου κόσμου ἀρχὴν*, 15, 8). — Nach dem zweiten Clemensbrief sind diese Welt und jene Welt (*οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων*) zwei Feinde (vgl. 2 Kor. 4, 4. Gal. 1, 4. Jac. 4, 4. 1 Joh. 5, 19), indem erstere alle Sünden und Laster predigt, letztere zur Enthaltung hiervon auffordert, indem ferner erstere Verderben bringt, letztere vom Untergange befreit (6, 3—6). Deshalb sollen wir fliehen den

Wandel dieser Welt (τὴν παροικίαν τοῦ κόσμου τούτου, 5, 1)[1]. Diesseits und Jenseits werden auch gegenübergestellt als ἐπιδημία ἡ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ (5, 5), ὁ νῦν βίος (20, 2), οἱ νῦν χρόνοι (19, 4) dem βίος ὁ μέλλων (20, 2), μακάριος χρόνος, ἀλύπητος αἰών (19, 4). — In ähnlichem Sinne redet Ignatius von Reichen dieser Welt und dem Fürsten dieser Welt (τοῦ αἰῶνος τούτου, Rom. 6, 1; 7, 1; cf. Eph. 17, 1; 19, 1. Magn. 1, 3. Trall. 4, 2. Phild. 6, 2. Joh. 12, 31; 16, 11). — Polycarpus lehrt, daß wir, wenn wir Gott in dieser Welt gefallen, auch theilhaftig werden der künftigen (5, 2), ferner, daß die Heiligen nicht geliebt haben diese Welt (9, 2). — Oftmals stellt Hermas den gegenwärtigen Weltäon mit seinen Begierden und Lastern (ὁ αἰὼν οὗτος, Vis. I, 1, 8; III, 6, 5. 6. Mand. IX, 4; X, 1, 4; XI, 8; XII, 1, 2; 6, 5. Sim. III, 1. 2. 3; V, 3, 6; VI, 1, 4; 2, 3; 3, 3; VII, 2; VIII, 11, 3) oder diese Welt (οὗτος ὁ κόσμος, Vis. IV, 3, 2. Sim. V, 5, 2) gegenüber dem kommenden Weltäon (ὁ αἰὼν ὁ ἐπερχόμενος), in welchem die Auserwählten Gottes wohnen werden (Vis. IV, 3, 5), dem künftigen oder auch jenem Aeon (ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος, Sim. IV, 2, 8; ἐκεῖνος, ibid. 3, 4), der für die Gerechten Sommer, für die Sünder aber Winter ist (ibid. 2), während der jetzige Aeon für beide gleichermaßen Winter ist (Sim. III, 2. 3).

72. Während in der Bezeichnung des Jenseits als αἰὼν ὁ μέλλων vorherrschend, ja ausschließlich das religiös-ethische Moment betont wird, wollen andere Bezeichnungen zunächst Aufschluß geben über die jenseits des Irdischen gelegenen Oertlichkeiten und Räumlichkeiten und erst mittelbar über die daselbst herrschenden Zuständlichkeiten. Hierher gehört vor allem die Bezeichnung οὐρανός (oder in der Mehrzahl οὐρανοί). Der Himmel ist in erster Linie der Wohnort Gottes (Did. 8, 2), in welchem er waltet (Diogn. 10, 7). In einer andern Bedeutung erscheint der Himmel, wenn es heißt, daß der Herr ihn gefestigt (Herm. Vis. I, 3, 4) und mit allem, was darin ist, erschaffen (Diogn. 3, 4), daß er vom Himmel herab die Wahrheit und das Wort unter die Menschen verpflanzt habe (Diogn. 7, 2); wenn es weiter heißt, daß die Himmel und was im Himmel ist, dem Herrn gehorchen (Diogn. 7, 2),

[1] In einem andern Sinne als hier ist von einem Wandeln in dieser Welt die Rede, wenn die Kirche bezeichnet wird als παροικοῦσα (1 Clem. inscr. Ep. Polyc. inscr. Mart. Polyc. inscr.), oder wenn der Brief an Diognet lehrt: Die Christen wohnen in der eigenen Heimat, aber nur wie πάροικοι (5, 5). Denn hier ist zunächst ausgedrückt, daß die Christen im Diesseits nur vorübergehend, wie in der Fremde wandeln, ihre wahre und dauernde Heimat aber im Jenseits, im kommenden Weltäon haben. Darum lehrt der Brief an Diognet weiter: Jede Fremde ist den Christen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde. Sie weilen auf Erden, wandeln aber im Himmel (5, 6. 9). Sie setzen hintan die Welt (1). Sie wohnen in der Welt, sind aber nicht von der Welt (6, 3; vgl. Joh. 17, 11. 14. 16); sie sind in der Welt wie in einem Gefängnisse festgehalten (6, 7). Aehnlich lehrt Hermas: Die Diener Gottes wohnen in der Fremde; denn ihre (Heimats-) Stadt liegt fern von dieser Stadt. Wenn sie nun ihre Stadt kennen, in der sie künftig wohnen werden, so sollen sie sich nicht mehr um Irdisches kümmern. Denn wer sich in dieser Stadt behaglich alles einrichtet, kann nicht in seine eigentliche Stadt gelangen. Man soll um solche Dinge sich kümmern, die man wieder findet, wenn man in seiner wahren Heimatstadt sich niedergelassen hat (Sim. I, 1, 1. 2. 9).

daß der Herr umgestalte die Himmel (Vis. I, 3, 4), daß einige derselben zerschmelzen (2 Clem. 16, 3). Den Himmel sieht Hermas sich öffnen (Vis. I, 1, 4) und wieder schließen (ibid. 2, 1); von diesem Himmel aus ließ sich beim Martyrium des Polycarpus eine Stimme vernehmen (Mart. Polyc. 9, 1). Im Himmel wird die Ehre des Gerechten hochgehalten (Vis. I, 1, 8); im Himmel wandeln die Gerechten, auch da sie noch auf Erden weilen (Diogn. 5, 9). Dort erwarten sie die Unvergänglichkeit (ibid. 6, 8); dort hat Gott sein Reich versprochen, das er denen auch geben wird, die ihn lieben (ibid. 10, 2). — Das Himmlische (ἐπουράνια) und die Himmlischen (ἐπουράνιοι) bilden zunächst in Verbindung mit dem Irdischen (ἐπίγεια) das Universum, welches Christo unterworfen ist (Ep. Polyc. 2, 1; cf. Ign. Eph. 13, 2. Trall. 5, 1. 2; 9, 1. Smyrn. 6, 1). Zu verstehen ist unter den Himmlischen zunächst die Engelwelt in ihren verschiedenen Ordnungen und Rangstufen (Ign. Trall. 5, 2: αἱ τοποθεσίαι αἱ ἀγγελικαὶ καὶ αἱ συστάσεις αἱ ἀρχοντικαί. Smyrn. 6, 1: ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι. Cf. Mart. Polyc. 14, 1: Ὁ θεὸς ἀγγέλων καὶ δυνάμεων καὶ πάσης τῆς κτίσεως). — In seiner ganzen Ausdehnung umfaßt aber das Universum außer den himmlischen und irdischen Wesen auch noch die unterirdischen. Christus hat gelitten, ist gekreuzigt worden und gestorben, während die himmlischen, die irdischen und unterirdischen (ὑποχθόνιοι) Wesen zuschauten, schreibt Ignatius (Trall. 9, 1); anderwärts geschieht auch des Hades Erwähnung (1 Clem. 4, 12; 51, 4. Ep. Polyc. 1, 2; cf. 2 Clem. 5, 4, wo von der γέεννα πυρὸς die Rede ist).

73. Wenn wir fragen, wie das Jenseits und der jenseitige Zustand (der Gerechten) des nähern beschaffen sei, so ist dieses theilweise schon im vorausgehenden gesagt, theilweise wird es im nachfolgenden noch beschrieben werden. Alle im bisherigen beschriebenen Heilsgüter nämlich bilden, wie wir alsbald noch genauer sehen werden, für den Gerechten eine Summe von Reichthümern, die ihm der Tod keineswegs raubt, die ihn vielmehr hinausbegleiten über das Grab und die feste Grundlage sind, auf welcher sein jenseitiger Heilszustand sich auferbauen kann. Und was im nachfolgenden gesagt werden muß über den Zustand der Gerechten unmittelbar nach dem Tode, ist selbstverständlich auch eine Antwort auf die Frage nach der Beschaffenheit ihres jenseitigen Zustandes überhaupt. Darum seien hier aus den nachapostolischen Schriften vorzugsweise nur solche Stellen ausgehoben, welche den Unterschied des jenseitigen Zustandes des Gerechten vom diesseitigen bezw. den unermeßlichen Vorzug des erstern vor dem letztern betonen. Barnabas redet von einem Schauen (ἰδεῖν) Christi in seinem Reiche (7, 11) und sagt, daß wir selbst wilde Thiere und Fische und Vögel des Himmels werden beherrschen können, wenn wir vollkommen genug sind, um Erben des göttlichen Bundes zu werden (6, 18—19). — Clemens fordert auf, zu Gott zu rufen, damit wir seiner großen und glorreichen Verheißungen theilhaftig (μέτοχοι, vgl. Hebr. 3, 1) werden. Denn er sagt: Kein Auge hat gesehen, kein Ohr gehört, und in keines Menschen Herz ist gekommen, was er denen bereitet hat, die auf ihn harren (34, 7—8; vgl. 1 Kor. 2, 9).

Wie selig und wundervoll sind die Gaben Gottes! so fährt er weiter, Leben in Unsterblichkeit, Glanz in Gerechtigkeit, Wahrheit in Offenheit, Glaube in Zuversicht, Enthaltsamkeit in Heiligung; und das alles liegt im Bereiche unserer Vorstellung. Was muß also erst jener warten, die ausharren? Nur der Schöpfer und Vater aller Zeiten, der Allheilige, erkennt dessen Menge und Schönheit (τὴν ποσότητα καὶ τὴν καλλονήν). Wollen wir uns also um die Wette bemühen, in der Zahl derer gefunden zu werden, die auf ihn harren, damit wir Antheil bekommen an den verheißenen Gaben! (35, 1—4.) — Wisset, Brüder, heißt es im zweiten Clemensbrief, daß der Aufenthalt in der gegenwärtigen Welt dieses Fleisches beschränkt und von kurzer Dauer ist, die Verheißung Christi dagegen groß und wunderbar (5, 5; cf. 2, 6). Die gegenwärtige Welt und die zukünftige sind Feinde. Halten wir nun dafür, daß es besser sei, das Diesseits zu hassen, weil es gering ist und von kurzer Dauer und dem Verderben unterworfen, das Jenseits aber zu lieben, weil es gut ist und unvergänglich! Wenn wir den Willen Christi thun, werden wir Ruhe finden (6, 3. 6. 7). Den Frieden werden die nicht finden, die sich durch Furcht vor den Menschen bestimmen lassen und lieber den gegenwärtigen Genuß wählen als die künftige Verheißung. Denn sie sehen nicht ein, welche Pein der gegenwärtige Genuß mit sich bringt und welche Wonne die kommende Verheißung gewährt (10, 3—4). Wenn wir die Gerechtigkeit vor Gott thun, werden wir eingehen in sein Reich und in Empfang nehmen die Verheißungen, die kein Ohr gehört, kein Auge gesehen und kein Menschenherz empfunden hat (11, 7; cf. 14, 5). Selig die, welche diesen Vorschriften Folge leisten! Mögen sie auch auf kurze Zeit Uebles zu erdulden haben in dieser Welt, sie werden die unsterbliche Frucht der Auferstehung ernten. Darum betrübe sich der Gottesfürchtige nicht, wenn er in der Gegenwart Leid zu ertragen hat (vgl. Röm. 8, 18 ff. Jac. 1, 2 ff. 1 Petr. 4, 12 ff.); es wartet seiner eine glückselige Zeit; er wird droben mit den Vätern aufleben und frohlocken in Ewigkeit sonder Leid (19, 3—4). — Und von den Smyrnäischen Martyrern heißt es: Auf Christi Gnade den Sinn gerichtet, verachteten sie die Foltern der Welt und kauften sich so durch eine Stunde von ewiger Strafe los. Und das Feuer der rohen Henker dünkte ihnen kühlend; sie hatten nämlich vor Augen, dem ewigen und nie erlöschenden Feuer zu entrinnen, und blickten mit des Herzens Augen auf die Güter, welche den Ausharrenden hinterlegt sind, die weder ein Ohr gehört, noch ein Auge gesehen, noch in ein Menschenherz gekommen sind; ihnen aber wurden sie vom Herrn gezeigt, die ja nicht mehr Menschen, sondern bereits Engel waren (Mart. Polyc. 2, 3). — Hermas schaut, daß die Einfältigen und Gütigen wohnen werden beim Sohne Gottes (Sim. IX, 24, 4; vgl. Joh. 12, 26; 14, 3; 17, 24); von andern Gerechten sagt er, daß sie hochangesehen sind bei Gott und daß ihr Ort bereits unter den Engeln ist (ἤδη ὁ τόπος αὐτῶν μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐστίν), wenn sie ausharren bis zum Ende im Dienste des Herrn (Sim. IX, 27, 3). Den Gerechten wird in Aussicht gestellt der Uebergang zu den heiligen Engeln (ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων, Vis. II, 2, 7. Sim. IX, 25, 2) oder das Eingeschriebenwerden in die Zahl der Engel (Sim. IX, 24, 4). Oftmals

werden darum bei Hermas diejenigen, welche alle Gebote halten, welche ausharren u. dgl., als Selige gepriesen (μακάριοι, Vis. II, 2, 7. Sim. V, 3, 9; VI, 1, 1; IX, 24, 2; 29, 3), oder es wird ihnen ein seliges Leben verheißen (μακάριος γίνεται ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, Vis. III, 8, 4. Mand. VIII, 9; cf. 1 Clem. 50, 5—7. Ep. Polyc. 3, 2, wo der hl. Paulus μακάριος καὶ ἔνδοξος genannt wird; Barn. 1, 2 nennt die Christen überhaupt μακάρια καὶ ἔνδοξα πνεύματα; Ign. Eph. inscr., Rom. inscr. nennt die Kirche ἀξιομακάριστος, ebenso den hl. Paulus Eph. 12, 2, und die Epheser Rom. 10, 1).

8. Der Heilszustand der Gerechten unmittelbar nach dem Tode an sich sowie in seinem Verhältniß zum diesseitigen und zum End-Heile; Anfänge des Chiliasmus.

74. Nachdem wir im einzelnen die Güter und Gaben aufgezählt und beschrieben haben, welche durch das Werk Christi bei seiner ersten Ankunft für alle Menschen sind erworben oder wenigstens grundgelegt worden und welche wir durch eigenes Zuthun im Diesseits, sei es real, sei es anrechtlich und anticipationsweise, uns subjectiv aneignen können und sollen, frägt es sich um den sofortigen Zustand derjenigen, welche im Besitze der im Diesseits erreichbaren Heilsgüter durch den Tod in das Jenseits hinüber gelangen, oder kurz, um den Heilszustand der Gerechten unmittelbar nach dem Tode[1]. Selbstverständlich steht dieser Zustand in innigster realer Beziehung einerseits zum diesseitigen Heilszustande, andererseits aber auch zu dem Stande der definitiven Vollendung, welcher bei der Wiederkunft des Herrn verwirklicht werden soll; deshalb muß auch diese doppelte Beziehung des Zustandes der Gerechten nach dem Tode hier genauer untersucht werden[2].

---

[1] Die Unsterblichkeit der Seele wird von den apostolischen Vätern u. s. w. nirgends ausführlicher bewiesen, ja nicht einmal formell und in terminis hervorgehoben. Sie liegt aber ihren gesamten eschatologischen Anschauungen zu Grunde und ist ihnen die nothwendige Voraussetzung der Vollendung des christlichen Heiles.

[2] Seit Jahrhunderten besteht eine dogmenhistorische Controverse zwischen Katholiken und Protestanten über die Vorstellungen der ältesten Väter und Theologen von dem sogen. Zwischenzustande der Seelen. Besonders Th. Burnet suchte in seinem Tractatus de statu mortuorum et resurgentium (1727) die Väter so zu deuten, als ob sie den Eintritt der eigentlichen Seligkeit bis zum Weltgerichte hätten aufgeschoben sein lassen. Mit ihm stimmen viele überein, z. B.: *D. Blondel,* Traité de la croyance des Pères touchant l'état des âmes après cette vie, 1651. *I. F. Baumgarten,* Historia doctrinae de statu animarum a corp. separat., 1754. *I. A. Ernesti,* De vet. Patr. opinione de statu medio animarum a corp. seiunctar. (Excurs. in lect. acad. in epist. ad Hebr., 1795). Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 2. Abth. (1832), S. 1278 ff. Neander, Dogmengeschichte 1. Thl. (1857), S. 264. — Den katholischen Standpunkt vertreten vorzugsweise: *Bellarmin.,* De Sanctorum beatitudine l. I. *L. A. Muratori,* De Paradiso regnique coelestis gloria non exspectata corporum resurrectione iustis a Deo conlata adv. Burnet, 1738, u. v. a. Weitere Literatur siehe in den Mittheilungen aus Dr. V. E. Löschers auserlesener Sammlung von Schriften aus dem 17. und 18. Jahrhundert über den Zustand der Seele nach dem Tode, herausgeg. von H. Beckers, 1835—1836.

Um die Vorstellungen der unmittelbar nachapostolischen Zeit vom Zustande der Gerechten des Neuen Bundes nach dem Tode zu erfahren, sind zu berücksichtigen die Aussagen über das jetzige Los derjenigen, welche bereits von hier geschieden sind, sowie jene Zeugnisse, welche klar und bestimmt von dem sofort nach dem Tode eintretenden Lose, nicht etwa vom Heile überhaupt und auch nicht vom Endheile (bei Christi Wiederkunft) handeln.

75. Zunächst nun wird den Gerechten sofort nach dem Tode ein bestimmter Ort angewiesen. Petrus gelangte nach Clemens durch den Martertod an den ihm gebührenden Ort der Glorie (εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης, 1 Clem. 5, 4), Paulus an den heiligen Ort (εἰς τὸν ἅγιον τόπον, 5, 7); die in Liebe gemäß der Gnade Gottes Vollendeten besitzen den Platz der Frommen (χῶρον εὐσεβῶν, 50, 3)[1]. Selig die Priester, welche eine fruchtreiche und vollendete Auflösung gefunden; sie brauchen nicht zu fürchten, daß jemand sie verdränge von dem ihnen angewiesenen Orte (44, 5). — Nach Ignatius soll jeder kommen an den ihm eigenen Ort (εἰς τὸν ἴδιον τόπον, Magn. 5, 1; vgl. Apg. 1, 25); nach Polycarpus aber sind die Martyrer an dem ihnen gebührenden Orte (εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον) beim Herrn, mit dem sie auch gelitten haben (9, 2). Dieser Ort ist wohl auch gemeint, wenn Barnabas auffordert, durch Werke den Weg ἐπὶ τὸν ὡρισμένον τόπον zu wandeln (19, 1), und wenn der zweite Clemensbrief mahnt, zu bedenken, εἰς ὃν τόπον wir berufen sind (1, 2; vgl. noch Herm. Sim. IX, 27, 3).

76. Ignatius ist fest entschlossen, freiwillig für Gott zu sterben (Rom. 4, 1) und eine Beute wilder Thiere zu werden, um dadurch Gottes theilhaftig zu werden (δι' ὧν sc. θηρίων ἔστιν θεοῦ ἐπιτυχεῖν, Rom. 4, 1; cf. ibid. 1, 2; 2, 1; 9, 3. Eph. 12, 3. Trall. 12, 2; 13, 3. Polyc. 7, 1); er fleht um die Fürbitte anderer, damit es ihm gegönnt sei, durch den Martertod Gottes theilhaftig zu werden (Magn. 14, 1. Smyrn. 11, 1. Rom. 8, 3); er wünscht seinerseits auch andern und fleht für sie, daß sie Gottes theilhaftig werden (Eph. 10, 1. Smyrn. 9, 2. Polyc. 2, 3), und lehrt, daß wir in Christo Antheil gewinnen an Gott (Magn. 1, 3). Anderwärts spricht Ignatius den Wunsch aus, theilhaftig zu werden (ἐπιτυχεῖν) der Gnade, daß er ungehindert sein Los empfange (durch den Martertod, Rom. 1, 2; cf. Phild. 5, 1), theilhaftig, zu werden des bevorstehenden Loses (Trall. 12, 3). — „Gottes theilhaftig werden", ist nach Ignatius sicher nichts anderes als „zu Gott zu gelangen", was er wiederum in mannigfachen Wendungen als das sofortige

---

[1] Die Bezeichnung χῶρος εὐσεβῶν muß ebensowenig wie die andere Bezeichnung τόπος τῆς δόξης (c. 5) aus der griechischen Mythologie genommen sein, wie Gebhardt-Harnack (Anm. zu 50, 3) und Sprinzl (Theol. der apostol. Väter S. 224, Anm. 7) meinen, sondern erklärt sich ganz gut aus Luc. 16, 22 und Apg. 1, 25. Würde aber auch Clemens an die Mythologie gedacht haben, so würde erst recht kein vom Himmel wesentlich verschiedener Mittelzustand in seinen Bezeichnungen angedeutet sein, da ja der griechische Mythus keinen jenseitigen Uebergang von unvollendeter zu vollendeter Seligkeit, weil keine religiös-sittliche Vollendung des Universums kennt. Vgl. unsere Christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung S. 130 ff.

jenseitige Los besonders der Martyrer hinstellt. Ihr seid der Uebergang für diejenigen, schreibt er an die Epheser (12, 2), welche (durch das Martyrium) zu Gott emporgehoben werden. Schön ist es, unterzugehen von der Welt zu Gott, damit ich zu ihm hin aufgehe (*καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου εἰς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω*, Rom. 2, 2). Mir steht bevor die Geburt (zum ewigen Leben). Uebergebet mich nicht der Welt, der ich Gottes zu sein wünsche (*τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι*); laßt mich empfangen reines Licht (ibid. 6, 1—2). In mir ist lebendiges Wasser (der Heilige Geist, vgl. Joh. 7, 38), das in mir spricht und mir innerlich zuruft: Komm zum Vater! (Rom. 7, 2.) Nahe dem Schwerte ist nahe sein bei Gott (*ἐγγὺς μαχαίρας ἐγγὺς θεοῦ*), inmitten wilder Thiere sein soviel wie inmitten Gottes sein (Smyrn. 4, 2).

Daß die Gerechten, besonders die Martyrer, sofort nach dem Tode zu Gott (sowie zu Christus) kommen und vor ihm sind, wird auch anderweitig gelehrt. Nach Polycarpus sind die Martyrer jetzt *παρὰ τῷ κυρίῳ* (9, 2; vgl. 2 Kor. 5, 8. Phil. 1, 23); die Martyracten desselben reden von einem Geschlechte von Gerechten, die leben vor dem Angesichte Gottes (14, 1; vgl. die Martyracten des hl. Ignatius, welche berichten, daß derselbe den hl. Polycarpus bat, ihm behilflich zu sein, um durch die wilden Thiere den Augen der Welt desto schneller entrückt werden und vor dem Angesichte Christi erscheinen zu können [3, 2]; welche ferner den Gang zum Martyrium eine *σπουδὴ πρὸς κύριον* nennen [4, 2], den Wunsch des Heiligen hervorheben, so bald als möglich hinwegzukommen von der Welt, um zum Herrn zu gelangen, den er liebgewonnen [5, 4], sowie dessen Bitte, den nicht zu beneiden, der zum Herrn eile [6, 3], und berichten, daß nach seinem Tode einige ihn im Traume schauten stehend bei dem Herrn [*παρεστῶτα τῷ κυρίῳ*, 7, 2]).

Wenn demnach die (nachchristlichen) Gerechten, besonders die Martyrer, sofort nach dem Tode zu Gott und zu Christus gelangen, so kann der Ort, der ihnen nach anderweitigen Zeugnissen angewiesen wird, sicherlich nur der Himmel sein. Freilich heben die nachapostolischen Schriften die Identität des Ortes der Gerechten nach dem Tode mit dem Himmel in der Regel nicht ausdrücklich hervor und muß darum diese Identität bezüglich der meisten jener Schriften vorläufig dahingestellt gelassen werden. Nur Hermas schaut in seinem ersten Gesichte, wie der Himmel sich öffnet und wie Rhode, nach der ihn früher verlangt hatte, vom Himmel herab ihn bewillkommt (Vis. I, 1, 4) und zu ihm spricht: Ich bin aufgenommen worden (*ἀνελήφθην* sc. in den Himmel, ibid. 1, 5). Ein gerechter Mann begehrt nur Rechtes. Wenn er aber Rechtes begehrt, wird seine Ehre hochgehalten im Himmel (ibid. 1, 8)[1].

77. Eine andere Reihe von Stellen sagt, daß die Gerechten sofort nach dem Tode ihren verdienten Lohn empfangen. Nach Clemens erlangte Paulus bei seinem Tode den Preis für seine Ausdauer (*ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν*, 5, 5; vgl. 1 Kor. 9, 24. Phil. 3, 14) und erntete den erlauchten

[1] Mart. Ign. 4, 1 heißt es, daß der Heilige durch den Martertod den Himmel erlangen wollte (*οὐρανοῦ ἐπιλαμβάνεσθαι*).

Ruhm seines Glaubens (τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, 5, 6); auch Frauen durchliefen die strenge Laufbahn des Glaubens und erlangten einen ruhmvollen Ehrenkranz (ἔλαβον γέρας γενναῖον, 6, 2); die ausgeharrt in Zuversicht, haben Ruhm und Ehre geerbt (δόξαν καὶ τιμὴν ἐκληρονόμησαν, 45, 8). — Von Polycarpus heißt es, daß er in seinem Martyrium gekrönt ward mit der Krone der Unvergänglichkeit (ἐστεφανωμένος τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον, Mart. Polyc. 17, 1; cf. ibid. 19, 2, auch Mart. Ign. 5, 1) und einen unbestrittenen Kampfpreis davontrug (βραβεῖον ἀναντίῤῥητον ἀπενηνεγμένος, ibid. 17, 1).

78. Wie verhält sich nun der Zustand der Gerechten unmittelbar nach dem Tode zu ihrem diesseitigen Heilszustande? — Beide Zustände haben vieles miteinander gemeinsam, in vielem sind sie aber auch, und zwar zu Gunsten des erstern, voneinander verschieden. Der gesamte im Diesseits erworbene Heilsbesitz (die Heilserkenntniß, das Leben, die Gnade, das Verdienst, das Anrecht auf das bei Christi Wiederkunft eintretende Endheil) verbleibt dem Gerechten offenbar auch über die Grenze seines leiblichen Todes hinaus und wird ihm unmöglich durch den Tod geraubt. In dem religiös-sittlichen Zustande, in welchem der Gerechte den Tod erwartet, überdauert er auch den Tod. Insofern bildet sein Zustand nach dem Tode zunächst nur die Fortsetzung seines diesseitigen Heilszustandes und fallen beide dem Wesen der Sache nach zusammen.

Trotzdem sind aber die beiderlei Zustände auch wiederum sehr voneinander verschieden, und diese Verschiedenheit bringt in dem subjectiven Befinden des ins Jenseits hinüberschlummernden Gerechten sofort eine durchgreifende Aenderung hervor. — Im irdischen Leben ist das Heil wohl vermehrbar durch verdienstliche Handlungen bezw. erreichbar durch Bekehrung. Diese Möglichkeit hört mit dem Tode allerdings auf. Denn ausdrücklich mahnt der zweite Clemensbrief, aus ganzem Herzen alles zu bereuen, solange man auf dieser Welt ist, weil man nach dem Hinscheiden aus dieser Welt dort nicht mehr seine Sünden bekennen oder sich bekehren könne (8, 2—3), sich der ärztlichen Behandlung Gottes anzuvertrauen, solange Zeit zur Heilung gegeben ist (9, 7). Wie aber das Heil nach dem Tode nicht mehr vermehrbar bezw. erreichbar ist, so auch nicht mehr verlierbar. Im Diesseits bleibt der Fortbestand desselben stets abhängig von der rechten Mitwirkung des Menschen; die Nothwendigkeit dieser Mitwirkung wird aber stets nur geltend gemacht für dieses Leben, darum muß das Heil sofort nach dem Tode unverlierbar werden. Unverlierbar aber wird das Heil nach dem Tode, weil diesseitiger und jenseitiger Heilszustand sich verhalten wie der Zustand des Streitens und Kämpfens und der Zustand des Sieges und Triumphes, des Verdienens und des Belohntwerdens, des Wanderns in der Fremde und des Wohnens in dem Vaterlande (als dem den Gerechten gebührenden Orte), der Bewegung zum Ziele hin und des Ruhens im Ziele selbst (bei Gott, bei Christus, im Himmel). Nach dieser Seite hin ist der diesseitige Heilszustand ein Princip, der jenseitige aber dessen vollendete Auswirkung und volle Entwicklung; ersterer gleicht einer

Wurzel, dessen reife Frucht der letztere ist; ersterer ist die feste Grundlage, auf welcher letzterer sich auferbaut.

79. Aus dem Gesagten geht aber auch hervor, daß der Zustand der Gerechten unmittelbar nach dem Tode ein Zustand wahrer und voller Glückseligkeit ist. Er begreift ja in sich das Freisein von allen Uebeln, allen Mühen, Kämpfen, Leiden des Erdenlebens, besonders von der Sünde; er begreift aber auch in sich den sichern Besitz aller Güter und befriedigt so jegliches Verlangen des menschlichen Herzens in vollstem Maße. Die Art und Weise freilich, wie die einzelnen Vermögen der Seele in dem jenseitigen Heilszustande befriedigt und beseligt werden, ist in den Schriften der nachapostolischen Zeit nirgends ausführlicher erörtert, und es bedurfte für jene Zeit auch keiner solchen Erörterung, wenn nur überhaupt die wahre Glückseligkeit des jenseitigen Lebensstandes der Gerechten feststand. Immerhin aber verlangt Ignatius, daß man ihm gestatte, reines Licht zu genießen (Rom. 6, 2: ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν), und fordert auf, so zu leben, daß wir seien Gottes Tempel und daß Gott sei in uns, wie er es auch thatsächlich ist und wie er erscheinen wird vor unserem Angesichte (ὅσπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, Eph. 15, 3). Hiernach muß die jenseitige Seligkeit vor allem gesucht werden in der unmittelbaren Schauung Gottes, des reinsten Lichtes, der ewigen Wahrheit (vgl. 1 Joh. 3, 2)[1].

80. Wird aber dieser unmittelbar nach dem Tode eintretende Glückseligkeitsstand der Gerechten stets derselbe bleiben, oder wird er noch irgend welche Aenderungen erfahren? Welche Bedeutung hat für die ver-

---

[1] Wenn die Gerechten des Neuen Bundes sofort nach dem Tode einer Glückseligkeit sich erfreuen sollen, dann müssen sie entrückt sein der Herrschaft des Hades. Umgekehrt ist aber auch die Befreiung aus den Banden des Hades eine Gewähr für die sofortige Seligkeit der Verstorbenen. — Auf diese in der Heiligen Schrift ausführlich behandelten Gedanken kommt die nachapostolische Zeit nur nebenbei zurück. Des Hades geschieht überhaupt Erwähnung bei Clemens (4, 12; 51, 4), Polycarpus (1, 2), auch bei Ignatius (cf. Trall. 9, 1, wo von ὑποχθόνιοι die Rede ist) und vielleicht bei Hermas (Sim. IX, 16, 5), ferner besonders in einem Ausspruche, welchen Irenäus als Lehre eines Apostelschülers hinstellt (Adv. haer. IV, 27, 2). Daß Christus die Herrschaft des Hades durch sein Hinabsteigen in denselben gebrochen und die vorchristlichen Gerechten daraus befreit habe, ist bestimmt gelehrt von dem Presbyter oder Apostelschüler bei Irenäus (l. c.: Dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse, evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum exsistente his, qui credunt in eum. Crediderunt autem in eum omnes, qui sperabant in eum, id est qui adventum eius praenuntiaverunt et dispositionibus suis servierunt, iusti et prophetae et patriarchae). Christi Macht über den Hades lehrt auch Polycarpus (1, 2) im Anschlusse an die Apostelgeschichte (2, 24); eine Andeutung seiner auch auf den Hades sich erstreckenden Heilswirksamkeit kann man finden bei Ignatius, wenn er die ὑποχθόνιοι Zeugen sein läßt des Todes Christi, oder wenn er sagt, daß der Herr die Propheten von den Todten erweckt habe (Magn. 9, 3), ferner bei Hermas, wenn er sagt, die Apostel und Lehrer hätten den entschlafenen Gerechten gepredigt und sie getauft und so seien diese in den Bau des Thurmes gefügt worden (Sim. IX, 16, 5—7). Es scheint hiernach, daß Hermas nicht bloß Christum, sondern auch die Apostel in den Hades hinabsteigen ließ. — Die ganze Lehre von der Hadesfahrt Christi erlangte bald eine erhöhte Bedeutung, wie wir sehen werden.

storbenen Gerechten insbesondere die Wiederkunft Christi? Wird diese ihren Zustand vielleicht wesentlich umgestalten, so daß man sagen muß, der Zustand der Gerechten nach dem Tode sei ein Wartezustand oder Zwischenzustand von wesentlich anderer Art als ihr Endzustand? Wenn nicht, was bewirkt denn Christi Wiederkunft in den verstorbenen Gerechten? — Wer mit der altchristlichen Literatur nur einigermaßen vertraut ist, der wird sofort erkennen, daß eine Beantwortung dieser Fragen mit nicht geringen Schwierigkeiten zu ringen hat, weil jene Fragen uns die ganze Eigenheit der altchristlichen Eschatologie sofort in Erinnerung bringen.

Um nun hier zu einer möglichst großen Sicherheit und Klarheit zu gelangen, stellen wir als Grundprincip den Satz auf: Die gesamte christliche Eschatologie ist nur geoffenbart als eine geheimnißvolle Prophetie, sie kann darum auch von uns nur in Weise einer Prophetie erkannt werden und ist insbesondere in der nachapostolischen Zeit nur in Weise einer solchen aufgefaßt und geltend gemacht worden. Wenn und wo immer man den Blick in die Zukunft richtete, zeigte sich unmittelbar hinter dem Ende des Einzelnen das Ende des Universums, hinter der Heilswirksamkeit Christi bei seiner ersten Ankunft dessen Wirksamkeit bei seiner Wiederkunft. Die zeiträumlichen Entwicklungsphasen der durch Christi erste Ankunft ermöglichten Heilszustände und deren einzelne successive Momente, die concreten Uebergangsformen und subjectiven Zwischenzustände, die chronologischen Abstände zwischen erster und zweiter Erscheinung Christi fallen bei einer solchen Betrachtung gar nicht in den Gesichtskreis, indem der geistige Blick über sie hinweg nur auf die logisch-metaphysische Aufeinanderfolge der einzelnen Heilsthaten und Heilszustände und deren idealen Werth und Gehalt sowie deren Bedeutung für die Hinführung der Creatur zu ihrem Endziele geht. Daß es bei einer solchen Auffassung ziemlich einerlei ist, ob man das Heil und die Seligkeit der Gerechten mit der ersten oder zweiten Ankunft Christi in Verbindung bringt, ist klar. Ferner ist es erklärlich, daß man auf die Schilderung der verschiedenen Zuständlichkeiten zwischen erster und zweiter Ankunft Christi keinerlei Gewicht zu legen brauchte[1]. Man konnte

[1] Es mag hier angemerkt sein, daß, abgesehen von allem andern, schon aus dem angegebenen Grunde für die nachapostolische Zeit auch keinerlei Nothwendigkeit bestand, von einem jenseitigen Reinigungsorte und von der Gemeinschaft der auf Erden lebenden Gläubigen mit den jenseitigen Gerechten ausführlich zu handeln. Hieraus aber ein argumentum e silentio zu ziehen zu Ungunsten der spätern Kirchenlehre und zu behaupten, die Lehre vom Fegfeuer und von der Gemeinschaft der Heiligen sei der nachapostolischen Zeit gänzlich unbekannt und fremd gewesen, wäre ganz und gar ungerechtfertigt. Umgekehrt versuchen wir aber auch gar nicht, jene beiden Lehrstücke aus der Literatur jener Zeit ihrem vollen Inhalte nach zu beweisen. Die ὑποχθόνιοι, welche nach Ignatius Zeugen des Todes Christi waren, müssen keineswegs im Stande jenseitiger Reinigung befindliche Seelen gewesen sein, wenn auch eine derartige Erklärung möglich ist. Wenn Hermas in seinem Gesichte vom Baue des Thurmes solche erwähnt, welche ihrer wiederholten Rückfälle wegen zum Thurme nicht mehr passen, aber für einen andern, viel geringern Platz noch taugen, falls

sozusagen, schwelgend in der Fülle der in sich ja zusammenhängenden Heilsgüter und deren ganze Weite und Größe, Tiefe und Erhabenheit mit einem Blicke zu umspannen versuchend, das Heil als schon eingetreten oder erst eintretend auffassen und darstellen. Ob und inwieweit diese ganze Auffassungsweise in sich selbst berechtigt ist oder ob dieselbe dadurch als hinfällig sich erwiesen hat, daß thatsächlich die Wiederkunft Christi in zeitlicher Beziehung von seiner ersten Ankunft durch einen weiten Abstand getrennt ist, wollen wir nicht hier des nähern erörtern, sondern bei Darlegung der nachapostolischen Anschauungen vom Zeitpunkte der Wiederkunft Christi. Nur das wollten wir zeigen, daß und warum es auf dem Standpunkte der nachapostolischen Väter und Lehrer ohne allen und jeden Widerspruch möglich ist, das Heil bald von der ersten bald von der zweiten Ankunft Christi abhängig sein zu lassen, daß und warum man folglich aus den vielen Stellen, welche das Heil bei Christi Wiederkunft eintreten lassen, keinerlei Wesensunterschied des Zwischenzustandes der Gerechten von deren Endzustande folgern kann.

Immerhin aber ist der Zustand der Gerechten unmittelbar nach dem Tode ein Wartezustand, ein Zwischenzustand, und mag er auch eine noch so hohe Seligkeit in sich schließen, in gewisser Hinsicht ein unvollendeter Zustand. Auch die gestorbenen Gerechten harren ja noch auf Christi Wiederkunft mit den durch sie zu bewirkenden Ereignissen und Zuständen, sie harren so auf die Auferweckung ihrer Leiber, auf ihre öffentliche Verherrlichung beim Weltgerichte, auf die Vollendung des Universums bezw. das volle Erscheinen des jenseitigen, künftigen, himmlischen Weltäons und die volle Verwirklichung des Reiches Gottes. Daß die Erfüllung all dieser Dinge auch ihre Seligkeit noch

---

sie die härteste Buße durchgemacht (ὅταν βασανισθῶσιν) und die Tage ihrer Sünden ein für allemal abgeschlossen haben, wenn er sagt, daß auch solche durch wahre Buße aus ihren Peinen erlöst werden können (Vis. III, 7, 5—6; cf. Sim. VIII, 6, 6), so ist hier auf keinen Fall die Rede von einer Buße nach dem Tode in einem jenseitigen Reinigungsorte, wie die editores der Bibl. max. Lugd. (in adnot. ad tom. II, p. 27) und auch R. Rothe (Die Anfänge der christl. Kirche S. 624) meinten, mögen der geringere Platz und die Vormauern des Thurmes wie immer zu deuten sein. — Was das Lehrstück von der Gemeinschaft der Heiligen anbelangt, so finden wir in der nachapostolischen Zeit, wenn auch nicht eine ausführliche Erörterung all seiner einzelnen Momente, dennoch eine thatsächliche Bezeugung vieler derselben. Schon Clemens führt die Beispiele von Heiligen und Gerechten der Vorzeit als bleibende Vorbilder zur Nachahmung auf (c. 5, 9—19). Die Martyracten des Polycarpus bezeugen, welche Sorgfalt man verwendete auf eine würdige Bestattung der Reliquien der heiligen Martyrer, wie man dieselben ehrte als unschätzbaren Reichthum, welchen die dem Martyrer innewohnende Gnade der Kirche hinterlassen hat, werthvoller als kostbare Steine und schätzbarer als Gold (Mart. Polyc. 17, 1 sqq.; 18, 2; cf. Mart. Ign. 6, 4—5), wie man an der Stätte ihrer Beisetzung sich versammelte, um den Geburtstag (das Jahresgedächtniß) des Martyriums zu begehen zum Andenken an die Martyrer und zur Uebung und Vorbereitung für die, welche dem Martyrium entgegengehen (Mart. Polyc. 18, 3; cf. Mart. Ign. 7, 3). Schließlich heißt es noch: Christum als den Sohn Gottes beten wir an; den Martyrern aber zollen wir als Schülern und Nachahmern Christi die gebührende Liebe wegen ihrer unübertrefflichen Verehrung gegen den eigenen König und Lehrer. Möchten doch auch wir ihre Mitgenossen und Mitschüler werden! (Mart. Polyc. 17, 3.)

vermehrt und so ihren Zustand verändert, ist zweifellos, nur ist diese Veränderung keine wesentliche, sondern bloß eine nebensächliche.

81. Aber wird denn in der nachapostolischen Zeit auch wirklich festgehalten an der wesentlichen Identität und der bloß accidentellen Verschiedenheit des Zwischenzustandes und des Endzustandes der Gerechten? Lehren denn nicht alle Schriften jener Zeit um deswillen nothwendigerweise einen Aufschub der wahren Seligkeit bis zum Endgerichte, weil sie vor dieses letztere das in nächster Zukunft auf Erden erscheinende Reich Christi setzen, in welchem die Heiligen mit Christo eine Reihe von Jahrhunderten in irdischer Seligkeit herrschen? Ist denn der sogen. Chiliasmus der nachapostolischen Zeit vereinbar mit der Lehre vom Antritt der himmlischen Seligkeit sofort nach dem Tode?

Es ist nun allerdings eine oft wiederholte Behauptung, die vielen als ausgemachte Sache gilt, daß in der ältesten christlichen Zeit der sogen. Chiliasmus ein wesentliches Stück des christlichen Glaubens, wenn nicht gar das Hauptstück desselben gewesen sei [1]. Verstanden wird unter Chiliasmus eine christlich-religiöse Vorstellung, nach welcher Christus bald wieder kommen, den demnächst anbrechenden letzten Kampf mit der Weltmacht siegreich bestehen, alsdann ein herrliches Reich auf Erden gründen, die Heiligen zur Theilnahme an diesem Reiche auferwecken und zuletzt alle Menschen richten wird. Ort, Umfang und selbst Dauer des herrlichen Reiches Christi seien verschieden aufgefaßt worden; auch darüber sei man nicht einig gewesen, ob man als Repräsentanten und Träger der Weltmacht einen persönlichen Antichrist anzunehmen habe und wie dieser selbst näher beschaffen sein werde. Die wesentlichsten Momente der mit dem Namen Chiliasmus bezeichneten ur- und altchristlichen Lehre wären hiernach (außer dem Glauben an die baldige Wiederkunft Christi und die Besiegung der gottfeindlichen Mächte) die Gründung eines irdischen, zeitlich begrenzten Herrlichkeitsreiches durch Christus sowie die Auferweckung der Gerechten (und nur dieser) zu Beginn dieses Reiches gewesen, während die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Gericht auf das Ende jenes Reiches verlegt worden seien. Einen solchen Chiliasmus nun glaubt man in den apostolischen wie nachapostolichen Schriften zu finden.

---

[1] Vgl. über die chiliastischen Deutungen mancher Stellen des Neuen Testamentes unsere Christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung S. 261 f. 346. Da wir uns hier nicht mit der biblischen Lehre beschäftigen, so seien beispielsweise nur einige Vertreter der (wie sich zeigen wird, unbeweisbaren) Ansicht aufgeführt, daß in der nachapostolischen Zeit der Chiliasmus ein wesentliches Stück des wahren Glaubens gewesen sei. Es behaupten solches: W. Münscher, Historische Entwicklung der Lehre vom tausendjährigen Reiche in den drei ersten Jahrhunderten (in Henke's Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte VI [2. St., 1796], 233 ff.). Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus, 2. Thl., 1781. A. Neander, Christl. Dogmengeschichte I, 261 ff. Nitzsch, Dogmengeschichte S. 401. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (2. Aufl.), 139 ff. Loofs, Dogmengeschichte S. 57. — Daß der Chiliasmus niemals eine Lehre des christlichen Glaubens bezw. ein Stück der christlichen Glaubensüberlieferung war und sein konnte, zeigt eingehend *Franzelin*, Tract. de divina traditione et scriptura, thes. XVI.

Da wir die Anschauungen der nachapostolischen Zeit in betreff des Zeitpunktes (und der Vorzeichen) der Wiederkunft Christi später vorzulegen gedenken, so haben wir hier nur zwei Punkte zu untersuchen, nämlich: ob die nachapostolischen Schriften die Gründung eines herrlichen Reiches Christi auf Erden und mit begrenzter Zeitdauer, ferner ob sie eine doppelte Auferstehung lehren und ob sie diese beiden Punkte eventuell als christliche Glaubenslehre vortragen.

82. Wir stellen nun mit aller Entschiedenheit die Behauptung auf: Keine der nachapostolischen Schriften stellt die erwähnte chiliastische Doctrin als christliche Glaubenslehre hin, nur hie und da wird sie vorgetragen als subjective Anschauung einzelner kirchlichen Lehrer. Die Begründung dieser Behauptung erfordert ein kurzes Eingehen auf die hauptsächlich in Frage kommenden Stellen.

Vor allem kann man sich für die Behauptung, der besagte Chiliasmus sei in nachapostolischer Zeit Gemeingut des christlichen Glaubens gewesen, keineswegs berufen auf deren Anschauungen von dem erst kommenden Reiche Gottes und dem künftigen, jenseitigen Weltäon (z. B. Did. 10. Barn. 4; 6. 1 Clem. 50, 3. 2 Clem. 5, 5; 6, 9; 9, 6; 12, 1 sqq.; 17, 5). Beide besagen nur, falls ihr Eintritt mit der Wiederkunft Christi in Zusammenhang gebracht wird, daß die gesamten gegenwärtigen Weltverhältnisse dereinst ein Ende nehmen und daß das creatürliche Universum übergehen wird in einen Stand der Verklärung. Will man diese Anschauung auch noch Chiliasmus nennen, so ist ein solcher allerdings nachapostolische wie apostolische und überhaupt christliche Lehre; daß aber die Lehren vom Reiche Gottes und vom künftigen Weltäon keinen eigentlichen Chiliasmus (im oben angegebenen Sinne) in sich schließen, folgt daraus, daß jenes Reich und jener Aeon nicht als zeitlich begrenzt eingeführt werden, sowie daß von einer doppelten Auferstehung zu Beginn und am Ende des Reiches Christi nicht die Rede ist. Sollen diese beiden entscheidenden Punkte als selbstverständlich verbunden werden mit der Idee des Reiches Gottes und des künftigen Weltäons? Das wäre keine Geschichte mehr, sondern Phantasie.

Heißt es aber nicht schon in der Zwölfapostellehre, daß zuletzt erscheinen werden die Zeichen der Wahrheit, das Sichöffnen des Himmels, der Posaunenschall und die Auferstehung der Todten, jedoch nicht aller (ἀνάστασις νεκρῶν, οὐ πάντων δέ), sondern wie gesagt ist: Kommen wird der Herr und alle Heiligen mit ihm? (16, 6—7; vgl. Zach. 14, 5.) Aus dieser Stelle kann zu Gunsten des Chiliasmus gar nichts erschlossen werden. Abgesehen davon, daß von einem Eintritt der Auferstandenen in das Reich Christi, einem Ende desselben u. s. w. hier gar nicht die Rede ist, legt es der ganze Zusammenhang nahe, unter Auferstehung hier nur die Auferstehung zum (ewigen) Leben zu verstehen, die ja thatsächlich nicht allen, sondern nur den Heiligen zu theil werden wird, welche auch alsogleich mit Christo werden vereinigt sein (vgl. Matth. 24, 31. 1 Kor. 15, 22—23. 1 Thess. 4, 16).

83. Den Chiliasmus soll besonders das 15. Kapitel des Barnabasbriefes lehren[1]. Wie Barnabas überhaupt dem Alten Bunde und seinen Institutionen alle eigentliche Bedeutung abspricht und höchstens den Werth von Vorbildern und Typen höherer Dinge ihnen beläßt, so lehrt er im angezogenen Kapitel, nicht der jüdische Sabbat sei der rechte, sondern der von den Christen gefeierte. Er beruft sich hierbei auf 1 Mos. 2, 2, wonach Gott in sechs Tagen alles vollendet und am siebenten Tage geruht habe. Der erste Satz: Gott hat in sechs Tagen alles vollendet, bedeute nun, daß Gott in sechs Jahrtausenden alles vollenden werde, denn ein Tag sei bei Gott wie tausend Jahre (vgl. Ps. 89, 4). Der andere Satz: Gott ruhte am siebenten Tage, bedeute folgendes: Wenn sein Sohn kommt und dem Zeitalter des Gesetzlosen ein Ende macht und die Gottlosen richtet und Sonne, Mond und Sterne umwandelt, dann wird er herrlich ruhen (*καλῶς καταπαύσεται*) am siebenten Tage (15, 3—5). Um diese Deutung des siebenten Tages zu rechtfertigen, weist Barnabas darauf hin, daß ja nach einer Anforderung Gottes der Sabbat geheiligt werden müsse mit reinen Händen und reinem Herzen (2 Mos. 20, 8. 5 Mos. 5, 12). Dies sei den Juden gar nicht möglich gewesen. Nur dann könne man den Sabbat wahrhaft heiligen, wenn man zuerst (durch Christus) selber geheiligt sei, wenn es kein Unrecht mehr gibt und durch den Herrn alles neu geworden ist (15, 7). Für seine Deutung des siebenten Tages entnimmt Barnabas einen weitern Beweis aus den Worten des Herrn bei Isaias: Eure Neumonde und eure Sabbate kann ich nicht ausstehen (Is. 1, 13). Der Sinn sei folgender: Nicht die gegenwärtigen Sabbate sind mir angenehm, sondern der Sabbat, den ich gemacht habe, an welchem ich, nachdem ich alles zur Ruhe gebracht, den Anfang eines achten Tages machen werde, das ist den Anfang einer andern Welt (*Οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὃ* [manche Ausgaben haben *ἃ*] *πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἀρχήν*, 15, 8). Deshalb, so schließt Barnabas, begehen auch die Christen den achten Tag (Sonntag, nach dem Sabbate kommend und darum der achte Tag) in Festesfreude, jenen Tag, an welchem Christus auferstanden und auch in den Himmel aufgefahren sei (16, 9).

---

[1] Es ist nahezu allgemeine Ansicht der Erklärer und Dogmengeschichtschreiber, daß Barn. 15 der Chiliasmus gelehrt sei (vgl. Braunsberger, Der Apostel Barnabas S. 218. Zu den hier aufgeführten Autoren kommen noch viele andere, z. B. Francke [Zeitschr. für luth. Theologie 1840, 2. Heft, S. 89 f.], Lübkert [Zeitschr. für hist. Theologie 1854, S. 634], Weizsäcker [Zur Kritik des Barnabasbriefes S. 48], Pfleiderer [Das Urchristenthum S. 664] u. s. w., auch Sprinzl, Theologie der apostol. Väter S. 222. 265, Anm.). Nur wenige Autoren machen hiervon eine Ausnahme. So findet es Braunsberger (a. a. O. S. 220) wenigstens denkbar, daß Barnabas nicht Chiliast gewesen. Auch Schwane rechnet den Barnabas nicht mit Sicherheit zu den Chiliasten (Artikel Chiliasmus in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon III (2. Aufl.), 144; Dogmengeschichte I, 401). Dagegen spricht Kayser (Ueber den sogen. Barnabasbrief S. 129 ff.) den Barnabas entschieden vom Chiliasmus frei. — Was uns bei allen Erklärungen auffällt, ist, daß das *ἐν ᾧ* (sc. *σαββάτῳ, ὃ πεποίηκα*) in Vers 8 ganz allgemein so verstanden wird, als würde der achte Tag erst nach Umfluß des siebenten Tages (oder Jahrtausends) und am Ende desselben beginnen. Gerade dies ist aber, und wir möchten hierauf ernstlich aufmerksam machen, in dem Wortlaute der Stelle keineswegs ausgesprochen.

Ist nun in diesem Kapitel der Chiliasmus gelehrt? Ganz gewiß nicht als ein Stück des christlichen Glaubens; denn Glaubenslehren trug man niemals in Form von so schwierigen und dunkeln Allegorien vor. Ja selbst nicht einmal als subjective Meinung des Barnabas vermögen wir den Chiliasmus sicher zu erkennen. Allerdings redet er von einer Umgestaltung der gegenwärtigen Weltverhältnisse vorzugsweise im religiös-ethischen Sinne und dem Eintritt einer herrlichen Ruhe für Gott wie für die Welt und bringt beides in ursächlichen Zusammenhang mit der Wiederkunft Christi; er bezeichnet ferner die Dauer der gegenwärtigen Welt als einen Zeitraum von sechs Jahrtausenden, entsprechend den sechs Schöpfungstagen; allein fürs erste lehrt Barnabas weder hier noch anderwärts eine zweifache Auferstehung, einerseits zu Beginn, andererseits am Ende des großen Ruhetages; ferner lehrt Barnabas auch gar nicht mehr, daß der siebente Tag gleich den andern sechs ein bestimmtes Ende haben und ebenfalls tausend Jahre dauern werde; er lehrt endlich nicht, daß der Beginn des achten Tages (oder der andern Welt) erst an das Ende des siebenten sich reihe. Er sagt nur, innerhalb (ἐν ᾧ) des siebenten Tages oder des göttlichen Sabbates werde Gott den Anfang des achten Tages machen. Danach kann der Beginn des achten Tages zeitlich ganz wohl zusammenfallen schon mit dem Beginn des siebenten. Wenn aber dennoch in Hinsicht auf die religiös-sittliche Entwicklung und Vollendung der Welt ein siebenter und ein achter Tag unterschieden werden, so kann dies seinen Grund darin haben, daß man unterscheiden kann zwischen dem Anfang und dem Ende des Endes, ferner darin, daß ja Barnabas die Berechtigung der christlichen Sonntagsfeier nachweisen wollte, denn der erste christliche Sonntag war ja thatsächlich als auf den Sabbat folgend der achte Tag. Wäre aber nach Barnabas der siebente Tag wirklich schon der Beginn des achten, so wäre der Chiliasmus von ihm geradezu ausgeschlossen. Denn in diesem Falle würde dem jüdischen Sabbate gar keine Weltzeit mehr entsprechen können, was offenbar die Nichtigkeit desselben klar ans Licht setzen würde; es wäre für ein tausendjähriges Reich überhaupt gar kein Raum mehr vorhanden. Dem sei indes wie immer, keinesfalls kann man behaupten, Barnabas sei ein sicherer Vertreter des Chiliasmus im oben erklärten Sinne gewesen, mag derselbe auch die chiliastische Doctrin nicht klar und entschieden abgewiesen haben.

84. Noch weniger als Barnabas kann Hermas des Chiliasmus geziehen werden. Wenn er von einer schließlichen Umgestaltung des Universums für die Auserwählten redet (Vis. I, 3, 4; III, 3, 3. 5), so muß hier durchaus nicht an ein zeitlich begrenztes Herrlichkeitsreich Christi auf Erden und noch weniger an eine doppelte Auferstehung gedacht werden. Wenn er anderwärts den Gläubigen Buße zugesteht bis zur Vollendung des Thurmes, den Heiden ausdrücklich bis zum jüngsten Tage (Vis. II, 2, 5; III, 5, 5), so folgt daraus keineswegs, daß er zwischen die Vollendung des Thurmes und den jüngsten Tag eine Zwischenzeit setzte und in diese das tausendjährige Reich verlegte. Nach Hermas sind überhaupt die noch ungetauften Heiden in einem gewissen Vortheil vor den Getauften, welche in schwere Sünden zurückgefallen sind. Die erstern können bis zum jüngsten Tage durch die Taufe vollen Nachlaß ihrer

Sünden empfangen und sofort in den Thurm selbst aufgenommen werden, letztere können zwar ebenfalls noch bis zur Vollendung des Thurmes in diesen Aufnahme finden, aber es hängt dies davon ab, wie schnell und eifrig sie Buße thun; sind sie mit der für sie mühsamen und peinlichen Buße (cf. Sim. VI—VII) bei Vollendung des Thurmes noch nicht zu Ende, so können sie in demselben keinen Platz mehr finden, sie haben nur das, daß sie neben dem Thurme liegen. Nirgends tritt hier der Gedanke hervor, daß die Vollendung des Thurmes und der jüngste Tag zwei verschiedene Zeitpunkte sind. Vielmehr scheint es, daß Hermas hierdurch nur die Verschiedenheit der Sündenvergebung andeuten will, welche den Heiden durch die Taufe und den Gefallenen durch peinliche Buße bis zum Ende gestattet ist. Erstere können sofort in den Thurm selbst Aufnahme finden, letztere müssen erst durch die Vormauern desselben hindurchgehen. Die Vormauern wären hiernach nichts anderes als die verschiedenen Bußstationen, welche die gefallenen Christen hienieden durchwandern müssen (cf. Mand. IV, 3, 3. Sim. VIII, 6, 6. Vis. III, 7, 5—6). Mag indessen dem sein wie immer, einen ausgesprochenen Chiliasmus vermögen wir bei Hermas nicht zu entdecken[1].

85. Dennoch aber stammt der christliche Chiliasmus aus der nachapostolischen Zeit. Dessen erster unzweifelhafter Vertreter ist Papias, Bischof von Hierapolis. Er war nach Irenäus (Adv. haer. V, 33, 4) ein Schüler des Johannes und Mitschüler des Polycarpus; nach einem Fragment bei Eusebius aber (Hist. eccl. III, 39) hat er seine Lehren von den Freunden der Apostel empfangen. Dieser Papias nun schrieb fünf Bücher, und im vierten derselben trug er nach Irenäus den Chiliasmus in folgender Weise vor: Es werden Tage kommen, in denen Weinstöcke wachsen werden, jeder mit 10 000 Aesten, und an jedem Aste 10 000 Zweige, und an einem Zweige 10 000 Geschosse, und an jedem Geschosse 10 000 Trauben, und an jeder Traube 10 000 Beeren, und jede Beere wird beim Ausdrücken 25 Metreten Wein geben. Und wenn einer der Heiligen eine von diesen Trauben ergreift, so wird eine andere rufen: Ich bin besser, nimm mich und preise durch mich den Herrn! Desgleichen wird auch ein Weizenkorn 10 000 Aehren haben, und jede Aehre 10 000 Körner, und jedes Korn 10 Pfund reines weißes Mehl, und die übrigen Baumfrüchte und Samen und Kräuter werden in entsprechender Uebereinstimmung hiermit sein. Und alle Thiere, welche diese von der Erde empfangenen Speisen genießen, werden friedlich und zutraulich gegeneinander sein und in aller Unterwürfigkeit dem Menschen gehorsamen (Iren. l. c. V, 33, 3). In diesem Fragmente ist zwar nicht unmittelbar ausgesprochen, daß Papias die beschriebene Herrlichkeit für ein Reich erwartete von tausendjähriger Dauer, zu dessen Genuß die Gerechten auferweckt werden; allein indem Irenäus den Papias anführt für seine Lehre von dem tausendjährigen Reiche und der Auferstehung

[1] Zahn hält zwar fest, daß nach Hermas mit der Thurmvollendung der allerletzte Tag noch nicht gekommen ist (Der Hirte des Hermas S. 208 ff. 323 ff. 347); allein er läßt den Hirten keineswegs ein tausendjähriges Reich in die Zwischenzeit zwischen beiden verlegen. Dagegen ist Sprinzl geneigt, den Hermas zu den Chiliasten zu rechnen (vgl. Theologie der apostol. Väter S. 225 f. 265, Anm.).

der Gerechten zu dessen Beginn, werden mittelbar auch diese beiden Punkte als Lehre des Papias bestätigt[1]. Zudem bezeugt Eusebius (l. c.), Papias habe manches gelehrt, was mehr dem Gebiete der Fabel angehört; darunter falle dessen Behauptung, es werde nach der Auferstehung der Todten ein Zeitraum von 1000 Jahren sein, in welchem das Reich Christi sichtbar hier auf Erden bestehen werde. Im Anschluß an Eusebius schreibt Hieronymus dem Papias die Verbreitung der jüdischen Ueberlieferung von den 1000 Jahren zu, während welcher der Herr mit seinen Heiligen nach deren Auferstehung im Fleische herrschen werde (De viris illustr. 18). Spätere Schriftsteller, wie Maximus Confessor, Gregorius Pachymeres, sagen, Papias lehre nach der Auferstehung noch Genüsse durch Speisen; nach Stephan Gobarus hat Papias (mit Irenäus) gelehrt, das Himmelreich sei der Genuß irgend welcher sinnlichen Speisen[2].

Wenn es sich um die Verbreitung des Chiliasmus zunächst in nachapostolischer Zeit handelt, so führt Irenäus das obige Fragment nicht bloß als Lehre des Papias an, sondern er sagt: die Presbyter, welche Johannes, den Jünger des Herrn, gesehen (und einer derselben war eben Papias), hätten erwähnt, daß sie von Johannes gehört, wie der Herr selber von jenen Zeiten die oben dargelegten Sätze gelehrt habe. Wie viele Presbyter aber dies gewesen seien und wer außer Papias noch zu ihnen gehört habe, ist bei Irenäus nicht mehr gesagt.

Wie kam aber Papias dazu, seinen Chiliasmus als apostolische Lehre, ja als Lehre Christi selber vorzutragen? Wie ist folglich der Chiliasmus (im eigentlichen Sinne des Wortes) in das Christenthum eingedrungen? Zur Beantwortung dieser Frage bieten uns Eusebius und Hieronymus einige Anhaltspunkte. Ersterer nämlich sagt: Ich glaube, daß Papias die Erzählungen, die er von den Aposteln empfangen, falsch verstanden habe, indem er das, was sie in Sinnbildern in einem geheimnißvollen Sinne angeführt, nicht eingesehen hat (*τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεωρακότα*). Er scheint nämlich, wie man aus seinen Schriften ersehen kann, sehr geistesbeschränkt gewesen zu sein (*σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν*). Hieronymus aber nennt die chiliastische Lehre des Papias eine jüdische *δευτέρωσις*. Die *διηγήσεις* der Apostel, welche Papias falsch verstanden hat, können offenbar nur Aeußerungen derselben über die schließliche Verklärung des gesamten Universums gewesen sein, wie sie Röm. 8, 20 ff. 2 Petr. 3, 13. Offb. 21

---

[1] Anderwärts bezeugt Irenäus, daß die Presbyter, die Schüler der Apostel, sagen, die Entrückten (Henoch und Elias) seien entrückt worden in jenes Paradies, in welchem Adam vor der Sünde war (denn den gerechten Menschen und denen, die den Geist haben, sei das Paradies bereitet, in das auch Paulus entrückt worden sei), und dort bleiben die Entrückten bis zur Vollendung (Adv. haer. V, 5, 1). Es ist wahrscheinlich und zum Chiliasmus des Papias ganz stimmend, daß er auch diese Lehre vertreten habe. Doch dürfte es kaum sicher zu beweisen sein (vgl. *Lightfoot*, Contemp. Review XXVI, 843 ff.).

[2] Cf. *Funk*, Patr. apost. II, 276 sqq.: Papiae fragm. I, II, IX, X, XIV; dazu das Fragment aus der Kirchengeschichte des Philippus von Side (um 430) in Texte und Unters. V, 2. Heft (1888), S. 170.

u. 22 u. ä. St. niedergeschrieben sind; ferner Aeußerungen über die zweifache Auferstehung und das dazwischen liegende tausendjährige Reich, wie sie Offb. 20 stehen. Solche Aeußerungen nun hat Papias falsch aufgefaßt, d. h. er hat sie streng buchstäblich anstatt figürlich genommen und darunter die irdisch-sinnlichen Vorstellungen und Erwartungen der zeitgenössischen Juden von den Herrlichkeiten des messianischen Reiches verstanden[1]. So ist der Chiliasmus ein vom Judenthum in das Christenthum importirtes Gewächs, nur daß man an Stelle des Volkes Israel die Gemeinde der Heiligen oder die christliche Gemeinde als zum tausendjährigen Reiche berufen substituirte und den Beginn dieses Reiches nicht wie die Juden mit der ersten und einzigen Ankunft des Messias, sondern mit dessen Wiederkunft zusammenfallen ließ.

9. Der religiös-sittliche Zustand der unerlösten Menschen.

86. Obwohl Gott das Heil aller Menschen will und Christus allen das Heil verdient hat, so gelangen doch nicht alle effectiv zum Heile, weil nicht alle die hierzu geforderten (im vorausgehenden verschiedentlich hervorgehobenen) subjectiven Bedingungen setzen. Die des Heiles nicht theilhaftigen oder kurz die (subjectiv) unerlösten Menschen nun sind in religiös-sittlicher Beziehung das gerade Widerspiel der Gerechtfertigten und Geheiligten und haben die gerade entgegengesetzten Merkmale und Eigenschaften an sich. Indem die Schriften der nachapostolischen Zeit diese offenbarungsgemäße Wahrheit durchaus festhalten, scheiden sie auch hier im einzelnen keineswegs klar aus, welches die Zuständlichkeit der Sünder in diesem Leben und unmittelbar nach dem Tode und bei der Vollendung aller Dinge sei oder sein werde; sie reden vielmehr oftmals in Begriffen, deren Inhalt schon im Diesseits eine Verwirklichung hat, im Jenseits aber voll realisirt wird. Hiernach muß sich wiederum unsere ganze Darstellung richten.

87. Während die Gerechten das Heil (*σωτηρία*) haben bezw. empfangen, ist der Antheil der Sünder das Verderben oder der Untergang (*ἀπώλεια*), und zwar schon im Diesseits, um so mehr aber im Jenseits (und hier wiederum sofort nach dem Tode, aber auch am Ende der Zeiten). Der Herr erbarmte sich unser und erlöste uns, schreibt der zweite Clemensbrief, da er an uns sah viel Verderben (*πολλὴν ἀπώλειαν*, 1, 7, welches folglich in den Nicht-erlösten bestehen bleibt); wiederholt lehrt er, daß der Herr denen das Heil gebracht habe, die im Verderben sich befanden (*τοὺς ἀπολλυμένους ἔσωσεν*, 1, 4; 2, 5. 7). — Nach Hermas überantwortet die Bosheit das Leben der Menschen dem Verderben (Mand. II, 1); der Engel der Lust täuscht die Menschen vermittelst der bösen Begierden, in denen sie zu Grunde gehen (*ἀπόλλυνται*, Sim. VI, 2, 1. 2). Ewiges Verderben zieht der Todeszustand der-

---

[1] Vgl. über die diesbezüglichen Vorstellungen der Juden zur Zeit Christi unsere Christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung S. 164 ff., besonders S. 169, wo die mit dem Papiasfragment fast wörtlich übereinstimmende Lehre der Apoc. Baruch c. 29 angeführt ist. Andere Parallelen zu Papias siehe bei Harnack und Funk in ihren Anmerkungen zum ersten Papiasfragmente.

jenigen nach sich, die zu ihren übrigen Sünden auch noch die gefügt, daß sie den Namen Gottes lästerten (ibid. 2, 3—4). Die Apostaten und Verräther sind für immer für Gott verloren (εἰς τέλος ἀπώλοντο τῷ θεῷ), von solchen ist das Leben gewichen (Sim. VIII, 6, 4). — Schon nach Barnabas geht der Sünder Pfad ins Verderben (11, 7; vgl. Ps. 1, 6); auf dem Wege des Schwarzen (d. i. des Teufels) findet sich alles, was die Seelen der Menschen ins Verderben bringt (τὰ ἀπολλύντα τὴν ψυχήν, 20, 1). Wer die Werke des Bösen thut, wird samt seinen Werken zu Grunde gehen. Nahe ist der Tag, an dem alles samt dem Bösen zu Grunde gehen wird (21, 1. 3). — Auch die Zwölfapostellehre sagt, daß in den letzten Zeiten viele Aergerniß nehmen und verloren gehen werden (16, 5).

88. Während die Gerechten im Besitze der Wahrheit und des Lichtes sind, befinden sich die Sünder in Irrthum und Finsterniß. Nach Barnabas ist der Erlöser erschienen, um unsere der Ungerechtigkeit des Irrthums preisgegebenen Herzen aus der Finsterniß zu befreien (τὰς καρδίας παραδεδομένας τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ λυτρωσάμενος ἐκ τοῦ σκότους, 14, 5; cf. ibid. 6, 7. Is. 42, 6—7). Gott will nicht, daß wir im Irrthum verbleiben gleich den Juden (2, 9), welche am Buchstaben des Alten Testamentes festhalten (cf. 12, 10; 15, 6; 16, 1). Er mahnt, ängstlich um unser Heil besorgt zu sein, damit nicht der Böse insgeheim in Irrthum uns verführe (ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς παρείσδυσιν πλάνης ποιήσας, 2, 10), und zu hassen den Irrthum der gegenwärtigen Zeit (4, 1). Dem Wege des Lichtes stellt er gegenüber den Weg der Finsterniß (τοῦ σκότους, 18, 1; cf. 5, 4) oder des Schwarzen (τοῦ μέλανος, 20, 1). — Wie viel Verderben, so sah der Herr an uns auch viel Irrthum (πολλὴν πλάνην, 2 Clem. 1, 7). Der Engel der Lust und des Truges (ἀπάτης) wendet die Menschen ab von der Wahrheit, sie täuschend (Herm. Sim. VI, 2, 1; cf. ibid. 2, 3. 4 u. ö.). — Schon die Zwölfapostellehre mahnt darum: Siehe zu, daß niemand dich abführe von diesem Wege der Lehre (μή τίς σε πλανήσῃ ἀπὸ ταύτης τῆς ὁδοῦ τῆς διδαχῆς, 6, 1).

89. Während die Gerechten Leben und Unvergänglichkeit (Unsterblichkeit) haben, ist der Sünder Zustand der Tod (θάνατος). Schon die Zwölfapostellehre bezeichnet den Weg der Sünde als den Weg des Todes (1, 1; 5, 1) und nennt speciell die Doppelzüngigkeit eine Schlinge des Todes (2, 4). — Auch Barnabas bezeichnet den schlechten Weg (cf. 4, 10) oder den Weg des Schwarzen (cf. 20, 1) als Weg des Todes (19, 2), des ewigen Todes mit Strafe (20, 1); auch ihm ist die Doppelzüngigkeit Schlinge des Todes (19, 7; cf. v. 8). Unsere bereits dem Tode anheimgefallenen Herzen wollte der Herr befreien (14, 5); er hat aus dem Tode uns erlöst (19, 2) und öffnet den vom Tode Geknechteten (τοῖς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένοις) die Thüre des Tempels (16, 9); diejenigen aber, die in ihrer Gottlosigkeit verharren, sind bereits dem Tode zugebilligt (κεκριμένοι τῷ θανάτῳ, 10, 5). — Nach Clemens ist durch Eifersucht (ζῆλος) der Tod in die Welt gekommen (3, 4; vgl. Weish. 2, 24) und wird durch sie immer noch der Tod über die Menschen gebracht (9, 1). — Nach Ignatius liegen zweierlei vor uns: der Tod und

das Leben (Magn. 5, 1; vgl. 5 Mos. 30, 19. Eccli. 15, 18); diejenigen, welche an die kirchliche Eucharistie nicht glauben, verfallen dem Tode in ihren sich absondernden Streitigkeiten (*συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν*, Smyrn. 7, 1; cf. ibid. 6, 1). — Almosen befreit vom Tode, schreibt Polycarpus (10, 2; vgl. Tob. 4, 11; 12, 9). — Der Brief an Diognet aber lehrt, daß der wahre Christ das, was hier als Tod gilt, verachtet, wenn er fürchtet den wirklichen Tod, der auf die zum ewigen Feuer Verurtheilten wartet (10, 7). — Hermas führt verschiedene Dinge auf, welche dem Menschen den Tod bringen, so die Unversöhnlichkeit (*μνησικακία*, Vis. II, 3, 1), die Beschäftigung des Herzens mit schlechten Gedanken (Vis. I, 1, 8), die Sünde der Unkeuschheit (Mand. IV, 1, 2), überhaupt die bösen Werke (Sim. IX, 18, 2) und die bösen Begierden derer, welche in diese Welt verschlungen sind (Mand. XII, 1, 2. 3); solche Begierden tödten die Diener Gottes; die sich von ihnen beherrschen lassen, sind für immer des Todes, weil sie todbringend sind (ibid. 2, 2—3). Anderwärts unterscheidet Hermas solche Christen, welche vom Engel der Lust und Täuschung zum Tode, und andere, welche von eben diesem Engel zum sittlichen Verderben (*καταφθορά*) verführt worden sind. Die erstern sind die, welche sich endgiltig von Gott getrennt, den Lüsten dieses Lebens sich hingegeben und den Herrn sogar verläugnet haben. Solcher Menschen Antheil ist der Tod. Die zweiten sind die, welche zwar ebenfalls den Ausschweifungen sich hingegeben, aber den Herrn nicht gelästert haben. Diese können sich noch bekehren. So hat ihr sittlich schlechter Zustand noch Hoffnung auf eine Erneuerung, der Todeszustand der erstern aber nur ewiges Verderben (Sim. VI, 2, 2—4). Freilich müssen auch die Zweitgenannten Buße thun, denn nicht Buße thun bringt auch ihnen den Tod (ibid. 5, 7; cf. Sim. VIII, 6, 6). Und zwar bedarf es für sie einer aufrichtigen, gläubig überzeugten Bekehrung, denn die Zweifler (*δίψυχοι*) leben nicht und sind nicht todt (Sim. VIII, 7, 1).

90. Während die Gerechten im Stande der Gnade sich befinden und durch ihre guten Werke ein Anrecht auf das jenseitige Heil sich erwerben, befinden sich die Ungerechten im Stande der Sünde, die eben erst in der Rechtfertigung erlassen wird (vgl. n. 58), und verdienen sich durch ihre bösen Werke Strafe vor Gott. — Aus all diesen Gründen können die Ungerechten auch nicht in das Reich Gottes eingehen, nicht wohnen in der kommenden bessern Welt. Statt der beseligenden Herrschaft Gottes und Christi aber lastet auf den Sündern das drückende Joch einer andern Herrschaft, nämlich der Herrschaft des Teufels, dessen Reich diese Welt oder die Gesamtheit der gottentfremdeten, gottfeindlichen, unerlösten, sündigen Menschheit bildet und der seine Herrschaft auch über die bereits Gerechtfertigten wieder zu gewinnen sucht.

Insbesondere der hl. Ignatius nennt in dieser Beziehung den Teufel oftmals den *ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου* (Eph. 17, 1; 19, 1. Magn. 1, 2. Trall. 4, 2. Rom. 7, 1. Phild. 6, 2). Dessen Hinterlist sucht auch die Gläubigen noch zu verführen, weshalb Ignatius vor ihm warnt (*προορῶν τὰς ἐνέδρας τοῦ διαβόλου*, Trall. 8, 1; cf. Eph. 10, 3). Er bringt Plagen, besonders das Martyrium, über die Christen (cf. Rom. 5, 3). Wer ohne Wissen des Bischofs etwas thut, leistet ihm einen Dienst (Smyrn. 9, 1). Seine

Macht wird aber dadurch gebrochen (*καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ*), daß die Christen häufig zum Gottesdienste zusammenkommen (Eph. 13, 1). — Barnabas kennt den Satan als den Fürsten der gegenwärtigen Zeit der Gesetzlosigkeit (*ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας*, 18, 2), dessen Engel gesetzt sind über den Weg der Finsterniß (18, 1); als den bösen Fürsten (*πονηρὸς ἄρχων*, 4, 13), der aus dem Reiche Gottes uns verstoßen will; den bösen Engel (*πονηρὸς ἄγγελος*, 9, 4), der die Juden berückt hat; den Bösen überhaupt, der uns in Irrthum führen will (2, 10; cf. 21, 3); auch als den Schwarzen (*ὁ μέλας*, 4, 10; 20, 1), insofern der Weg der Finsterniß zu ihm führt; endlich als den Gewalthaber (*ἐνεργῶν*, vgl. Eph. 2, 2), der in den gegenwärtigen bösen Tagen Macht besitzt (2, 1). — Clemens bezeichnet den Satan als Widersacher (*ἀντικείμενος*, vgl. 1 Tim. 5, 14), der die Gläubigen mannigfach zum Falle bringt (51, 1); der zweite Clemensbrief redet von Werkzeugen des Teufels, in deren Mitte der Verfasser noch weilt (18, 2). — Nach Polycarpus ist derjenige aus dem Teufel, der nicht Zeugniß ablegt für das Kreuz; wer aber die Auferstehung und das Gericht läugnet, ist der Erstgeborne Satans (7, 1). Der Teufel ist es, der vieles ersinnt gegen die standhaften Christen (Mart. Polyc. 3, 1), den aber dieselben durch den Martertod zertreten (Mart. Ign. 7, 3). Als der Nebenbuhler, der Neider, der Böse, der Widersacher des Geschlechtes der Gerechten (*ὁ ἀντίζηλος καὶ βάσκανος καὶ πονηρὸς ὁ ἀντικείμενος τῷ γένει τῶν δικαίων*) brachte er es sogar dahin, daß Polycarps Leichnam den Christen verweigert wurde (Mart. Polyc. 17, 1). — Oefter redet Hermas vom Teufel und den Nachstellungen, welche derselbe den Gerechten bereitet. Er schreibt ihm zu Verschlagenheit (*πολυπλοκία*), womit er den Dienern Gottes Böses zufügt und ihnen übel mitspielt (Mand. IV, 3, 4). Der Teufel kommt zu allen Dienern Gottes und versucht sie (Mand. XII, 5, 4; cf. ibid. IV, 3, 6); er ist hart und tyrannisirt die Menschen (ibid. XII, 5, 1); die böse Begierde ist eine Tochter desselben (ibid. XII, 2, 2); auch das Mißtrauen (*διψυχία*) wird bezeichnet als Tochter des Teufels (Mand. IX, 9) oder als ein irdischer, vom Teufel herstammender Geist ohne Gewalt (ibid. IX, 11). Der Teufel erfüllt die falschen Propheten mit seinem Geiste (Mand. IX, 3; cf. ibid. 17). Der Teufel wohnt beim Zorne wie der Herr bei der Geduld (Mand. V, 1, 3). Mögen aber auch die Nachstellungen des Teufels noch so gewaltig sein, niemals ist er im stande, die Diener Gottes gegen ihren Willen zu überwinden. Ankämpfen kann der Teufel, aber nicht niederkämpfen (Mand. XII, 5, 2). Darum braucht man den Teufel auch nicht zu fürchten; wer den Herrn fürchtet, hat den Teufel unter seiner Gewalt (Mand. VII, 2). Wohl aber muß man fürchten die Werke des Teufels, weil sie böse sind (ibid. VII, 3). Alle, die in den Geboten des Teufels wandeln, sollen sich darum bekehren, dann wird der Teufel keine Macht über sie haben (ibid. XII, 4, 6. 7). Wer sich wahrhaft bekehrt, wird Kraft besitzen über die Werke des Teufels, über ihn herrschen und allen seinen Werken durch Gottes Beistand überlegen sein (ibid. 6, 1—4). Und diejenigen, welche in solcher Weise gekämpft mit dem Teufel und ihn besiegt haben, werden zuletzt gekrönt sein (Sim. VIII, 3, 6).

10. Das jenseitige Los der Sünder.

91. Gleichwie die Gerechten sofort nach dem Tode an den ihnen gebührenden Ort gelangen, so auch die Sünder (cf. Ign. Magn. 5, 1: *ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν*). Bezeichnet wird der Ort, an dem die Sünder ihr jenseitiges Los antreten und fortsetzen, als *ᾅδης*, in welchen Dathan und Abiron dereinst lebendig hinabfuhren (1 Clem. 4, 12; 51, 4), dessen Wehen übrigens Christus nach seiner Auferstehung gebrochen hat (Ep. Polyc. 1, 2; vgl. Apg. 2, 24); als *γέεννα πυρός*, in welche der Teufel Leib und Seele des Menschen nach dem Tode zu stürzen die Macht hat (2 Clem. 5, 4; vgl. Matth. 10, 28); als *συνοχή*, aus der man nicht herauskommt, bis man den letzten Heller bezahlt hat (Did. 1, 5); als *δεσμωτήριον* (Herm. Sim. IX, 28, 7; cf. Vis. I, 1, 8, wo es heißt, daß die Bösen sich Tod und *αἰχμαλωτισμός* zuziehen).

Wenn es sich frägt um den Zustand der Sünder an dem ihnen gebührenden jenseitigen Orte, so ist derselbe zunächst die Fortsetzung ihres diesseitigen religiös-sittlichen Zustandes, wie er im vorausgehenden näher beschrieben worden ist. Das Verderben, die geistige Finsterniß, der Tod, in denen die Sünder hier sich befinden, dauern fort über das Grab hinaus; indem sie hier kein Anrecht auf das Reich Gottes sich erworben, können sie im Jenseits in dasselbe nicht eintreten, bleiben vielmehr unter der Herrschaft Satans. Ausdrücklich werden darum Tod und Verderben der Ungerechten als ewig bezeichnet (cf. Barn. 20, 1. Herm. Sim. VI, 2, 4; VIII, 6, 4; IX, 18, 2. Mand. XII, 2, 3).

92. Trotzdem aber der diesseitige und der jenseitige Zustand der Sünder in gewisser Hinsicht derselbe ist, so sind doch beide in anderer Hinsicht grundverschieden. Solange der Sünder im Diesseits weilt, bleibt er fähig, die Heilsgüter sich anzueignen; mit dem Momente des Todes hört aber diese Möglichkeit auf. Gleichwie darum der diesseitige Heilszustand der Gerechten ein Zustand des Verdienens und der Anwartschaft auf das jenseitige Heil ist, ihr jenseitiger Zustand aber ein Zustand des Belohntwerdens und des wirklichen Besitzes des jenseitigen Heiles: so ist der diesseitige Zustand der Sünder ein Zustand des Mißverdienens und der Straffälligkeit, ein heils- und gnadenentblößter, deren jenseitiger Zustand aber ein Zustand des wirklichen Bestraftseins und des definitiven Ausgeschlossenseins von allen Heilsgütern. Mögen darum auch diesseitiger und jenseitiger Zustand der Sünder eine gemeinsame Grundlage haben, so bewirkt doch der leibliche Tod eine bedeutsame Aenderung in deren ganzem Befinden. Ihr Ausgeschlossensein von allen Heilsgütern wird jetzt ein definitives, zu einer gegen ihren Willen und als Strafe eintretenden Beraubung derselben, welche sie um so schmerzlicher empfinden, als sie jetzt auch deren wahren Werth beurtheilen können.

93. Zu dieser Strafe des Verlustes der Heilsgüter kommen aber noch andere, positive Strafen, insofern den Sünder im Jenseits statt der Heilsgüter mancherlei Uebel erwarten. Der Weg des Schwarzen ist ein Weg

ewigen Todes mit Strafe (μετὰ τιμωρίας, cf. Herm., Sim. VI, 3, 2, wo ein ἄγγελος τῆς τιμωρίας erwähnt wird), lehrt schon Barnabas (20, 1) und betont, daß diejenigen auf ewig bekriegt werden (εἰς τὸν αἰῶνα πολεμηθήσονται), welche nicht hoffen auf den Herrn (12, 2). — Nach Clemens hat Gott, indem er den Lot aus Sodoma rettete, die ganze Umgegend aber durch Feuer und Schwefel richtete, den augenscheinlichen Beweis geliefert, daß er die nicht verlasse, die auf ihn hoffen, diejenigen aber mit Strafen und Peinen belege, die von ihm sich abwenden (11, 1). Sehet zu, mahnt er, daß Gottes viele Wohlthaten nicht uns allen zur Verdammniß (εἰς κρίμα) gereichen, wenn wir seiner nicht würdig wandeln (21, 1; cf. 30, 8). — Wenn wir nicht den Willen Christi thun und genau auf seine Gebote hören, wird uns nichts der ewigen Strafe entreißen, heißt es anderwärts (2 Clem. 6, 7), und wiederum: Von denen, welche das Siegel (d. h. die Taufe, cf. 6, 9; 8, 6) nicht bewahren, heißt es: Ihr Wurm wird nicht sterben, ihr Feuer nicht erlöschen, und sie werden zu Schanden sein vor allem Fleische (ibid. 7, 6; cf. 17, 5. Is. 66, 24. Marc. 9, 44. 46. 48). Der gegenwärtige Genuß bringt große Pein mit sich (ibid. 10, 4). Die, welche abirrten und mit Worten und Thaten Jesum verläugneten, werden gestraft mit schrecklichen Qualen, mit unauslöschlichem Feuer (κολάζονται δειναῖς βασάνοις πυρὶ ἀσβέστῳ, ibid. 17, 7). — Wer den Glauben an Gott zerstört hat, wird hingehen in das unauslöschliche Feuer, sagt Ignatius (Eph. 16, 2), und nach dem Briefe an Diognet wartet der wahre Tod auf die zum ewigen Feuer Verurtheilten, das die ihm Ueberlieferten bis zum Ende züchtigen wird; zu bewundern sind darum jene, welche sich dem zeitlichen Feuer unterziehen, und selig zu preisen, wenn man einmal jenes Feuer kennt (10, 7—8). — Deshalb heißt es von den smyrnäischen Martyrern, daß sie durch eine Stunde von ewiger Strafe sich losgekauft und durch Ertragung der Feuerpein dem ewigen und nie erlöschenden Feuer entrinnen wollten (Mart. Polyc. 2, 3), und Polycarpus selbst spricht zum Proconsul: Du drohst mit einem Feuer, das nach kurzem erlischt; denn nicht kennst du des künftigen Gerichtes und der ewigen Strafe Feuer, das den Gottlosen aufbewahrt ist (ibid. 11, 2). — Nach Hermas gleichen jene, die endgiltig vom lebendigen Gotte abgefallen sind, Steinen, die ins Feuer fielen und dort glühen (Vis. III, 7, 2). Die Sünder und die Heiden werden ferner verglichen verdorrten Bäumen, für welche auch die kommende Welt ein Winter ist (Sim. IV, 1), weil sie auch dort keine Frucht bringen. Sie werden darum verbrannt werden wie Holz, und zwar werden die Sünder brennen, weil sie gesündigt und nicht Buße gethan, die Heiden, weil sie ihren Schöpfer nicht erkannt haben (ibid. 4). Anderwärts heißt es, daß verschiedene Klassen von Unbußfertigen den Weibern mit schwarzem Gewande, d. i. den Personificationen der verschiedenen Sünden und bösen Gewohnheiten (cf. Sim. IX, 15, 1—3), übergeben werden zur Bestrafung, damit sie von letztern getödtet, des Lebens beraubt, übel behandelt werden u. dgl. (Sim. IX, 20, 4; 21, 4; 22, 4; 26, 6. 8). Indes sind die Strafen im Jenseits keineswegs alle gleich. Die, welche Gott nicht erkannt und Böses thun, sind verurtheilt zum Tode; die aber Gott erkannt und seine Großthaten geschaut haben und dennoch Böses thun,

werden doppelt gestraft werden (διссῶς κολασθήσονται) und dem Tode verfallen sein in Ewigkeit (Sim. IX, 18, 2).

94. An diese ganze Darstellung des jenseitigen Loses der Sünder müssen wir noch zwei bedeutungsvolle Fragen reihen, nämlich erstens: Tritt sofort nach dem Tode für die Verdammten die ganze geschilderte Strafe ein, nämlich sowohl die Strafe des Verlustes aller Heilsgüter als auch die in der Verhängung verschiedener Uebel, besonders des Feuers, bestehende Strafe? Zweitens: Sind die Bösen für immer und unwiederbringlich in ihrem Strafzustande und an ihrem Straforte, und welche Bedeutung hat für sie die Wiederkunft Christi und die Vollendung des Universums? — In Bezug auf die erste Frage ist es vor allem klar, daß die Strafe der Sünder, insofern sie den Verlust aller Heilsgüter bedeutet, mit dem Momente des Todes beginnt. Aber auch der ganzen Summe der positiven Strafe (insoweit die leiblose Seele deren fähig ist) verfallen die Sünder sofort nach dem Tode. Ganz ähnlich wie in der Schrift erscheinen auch in den Denkmalen der nachapostolischen Zeit diesseitige Schuld und jenseitige Strafe des Feuers als correlative Dinge, von denen das zweite beginnt, wenn das erste sein Vollmaß erreicht hat. Wenn aber namentlich der zweite Clemensbrief (an den n. 93 ausgehobenen Stellen, besonders c. 17) sowie Hermas und das Mart. Polyc. (11, 2) die Feuerstrafe in Verbindung bringen mit dem Endgerichte und der Wiederkunft Christi, so lehren sie fürs erste keineswegs direct, daß dann erst die Feuerstrafe beginne; fürs zweite aber bleibt zu erwägen, daß in dem Gesichtskreis unserer Schriftsteller hinter dem Tode der einzelnen Sünder und dem Antritt ihres jenseitigen Loses sofort ihr Endgericht und Endschicksal steht, ganz ähnlich, wie in ihrer Auffassung der Zwischenzustand der Gerechten und ihr Endzustand, Christi erste und zweite Ankunft, nahe zusammengerückt erscheinen. Inwiefern diese Auffassung berechtigt ist, soll hier nicht näher untersucht werden; begreiflich aber ist, daß bei einer solchen Auffassung die Feuerstrafe der Bösen gerade so gut mit der Wiederkunft Christi in Verbindung gebracht werden kann wie der Ausschluß von den Heilsgütern, der doch gewiß vom Momente des Todes an schon besteht, mag er auch dereinst noch definitiv besiegelt und durch göttlichen Richterspruch öffentlich kundgegeben werden.

Bezüglich der zweiten Frage ist die Ewigkeit der jenseitigen Strafen so klar und so oft von den nachapostolischen Schriften hervorgehoben, daß an irgend ein Ende derselben nicht gedacht werden kann. Weder durch Vernichtung noch durch Bekehrung wird die Strafe der Sünder je ein Ende nehmen. Wenn es im Briefe an Diognet (10, 7) heißt, das Feuer werde die ihm Ueberlieferten peinigen *μέχρι τέλους*, so ist das soviel wie: bis zu allerletzt, immerfort, bis zu dem Ende, das nie kommen wird[1]. Wenn Hermas lehrt, die

[1] C. Semisch (Justin der Martyrer, 1. Thl. [1840], S. 185) meint, der Verfasser des Briefes an Diognet setze den Strafen der Verdammten in c. 10, 7 eine Grenze. Vgl. gegen eine solche gänzlich haltlose Deutung des *μέχρι τέλους* Hollenberg, Der Brief an Diognet S. 71. *Otto*, De epist. ad Diogn. p. 46 sq. Hefele in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1843, S. 145.

Apostel und Lehrer hätten sogar den vor ihnen Entschlafenen gepredigt und ihnen das Siegel der Predigt (die Taufe) gegeben, und dadurch hätten diese das Leben empfangen und seien in den Bau des Thurmes eingefügt worden, so ist dies kein Beweis für die Möglichkeit einer jenseitigen Bekehrung; denn mag jene Stelle wie immer zu deuten sein, jedenfalls hat sie nur jene vorchristlichen Entschlafenen im Auge, die in Gerechtigkeit und großer Reinheit, aber ohne Taufe gestorben waren (Sim. IX, 16, 5—7). Ihre Beseligung hebt die Ewigkeit der Höllenstrafen so wenig auf wie der Umstand, daß Christus bei seiner Auferstehung die Wehen des Hades gebrochen hat (Ep. Polyc. 1, 2).

II. Die Lehre von der allgemeinen Vollendung.

1. Die Wiederkunft Christi.

95. Mit dem Hinüberscheiden des Einzelnen ins Jenseits durch den Tod tritt in der Entwicklung des religiös-sittlichen Verhältnisses desselben zu Gott wohl ein entscheidender Wendepunkt, aber noch nicht der letzte und höchste Zielpunkt ein. Auch der Zustand nach dem Tode ist in gewisser Hinsicht noch ein Wartezustand, indem die abgeschiedene Seele sowohl ihrer eigenen allseitigen und definitiven Vollendung als auch der Vollendung des immer noch im Flusse der Entwicklung begriffenen Universums entgegenharrt. Diese doppelte Vollendung wird eintreten bei der Wiederkunft Christi. Darum ist diese Wiederkunft in Verbindung mit den alsdann sich vollziehenden Gottesthaten und den entsprechenden creatürlichen Zuständen eine der fundamentalsten, weittragendsten und trostreichsten Wahrheiten der christlichen Religion; sie ist für die ganze Existenz des Christenthums so bedeutungsvoll wie die Wahrheit, daß Christus schon gekommen ist, und ward darum auch schon in ältester Zeit in das Taufsymbolum aufgenommen (vgl. n. 37).

Die Gläubigen der nachapostolischen Zeit hielten unentwegt fest, daß der Herr wiederkommen werde; sie harrten seiner Wiederkunft sehnsüchtig entgegen, flehten sie inbrünstig herbei. — Wie in dem Glauben an die Thatsache der Wiederkunft Christi, so blieb die nachapostolische Zeit der apostolischen Ueberlieferung auch treu in Hinsicht auf die Vorzeichen und Begleiterscheinungen jener Wiederkunft und die daran sich reihenden großen Gottesthaten, die Auferweckung der Todten, das Weltgericht und die Weltvollendung. Da von diesen großen Gottesthaten gesondert zu handeln ist, so beschäftigen wir uns hier zunächst mit den Anschauungen der nachapostolischen Zeit von der Wiederkunft Christi als solcher; und auch hier wollen wir nicht so fast den Glauben an die nackte Thatsache dieser Wiederkunft verfolgen, als vielmehr die Vorstellungen von den Vorzeichen, den Begleiterscheinungen und ganz besonders von dem Zeitpunkte derselben.

96. Wie das Neue Testament, so reden auch die unmittelbar nachapostolischen Schriften oftmals von letzten Tagen, letzten Zeiten u. dgl., die schon angebrochen seien oder doch unmittelbar bevorstehen. Schon begonnen haben die letzten Zeiten und Tage nach Barnabas, wenn er sagt: Gott hat

an uns eine zweite Schöpfung vollzogen in den letzten Zeiten (ἐπ' ἐσχάτων, 6, 13), oder wenn er mahnt, wohl achtzuhaben in den letzten Tagen, da uns die ganze Zeit unseres Glaubens nichts nützen werde, wenn wir nicht jetzt in dieser gesetzlosen Zeit und bei den kommenden Aergernissen widerstehen (4, 9). — Nach 2 Clem. 14, 2 ist Christus erschienen ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, nach Ignatius haben die Dinge ein Ende (Magn. 5, 1) und sind schon die letzten Tage (Eph. 11, 1; vgl. 1 Joh. 2, 18). — Auch Hermas sagt, der Herr sei erschienen in den letzten Tagen, (den Tagen) der Vollendung (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας, Sim. IX, 12, 3). Der letzte Tag im strengen Sinne ist nach Hermas allerdings noch zukünftig (cf. Vis. II, 2, 5), während nach der Zwölfapostellehre die letzte Zeit und die letzten Tage überhaupt noch nicht eigentlich begonnen zu haben scheinen. Sie sagt nämlich, daß die ganze Zeit des Glaubens nichts nütze, wenn man nicht vollkommen geworden sei ἐν τῷ ἐσχάτῳ καιρῷ (16, 2), ferner: daß in den letzten Tagen die falschen Propheten und Verderber sich mehren werden (16, 3). — Es ist selbstverständlich von großer Bedeutung, den Charakter der Zeiten als der letzten zu erkennen. Darum ruft Ignatius dem Polycarpus zu: Werde noch eifriger, als du bist! Lerne die Zeiten kennen! (τοὺς καιροὺς καταμάνθανε, 3, 2.)

97. Immerhin aber werden dem wirklichen Ende der Zeiten noch gewaltige Processe vorausgehen, vor allem ein Anstürmen aller gottfeindlichen Mächte gegen die christliche Gemeinde (unter Führung des Antichrist) und als Folge hiervon eine große Bedrängniß der Gläubigen, aber auch ein theilweiser Abfall. Die Zwölfapostellehre bietet (16, 3—5) folgenden Ausblick auf die der Wiederkunft Christi vorangehenden Ereignisse der Endzeit. In den letzten Tagen werden sich mehren die falschen Propheten (vgl. Matth. 24, 11 ff. 1 Tim. 4, 1. 2 Petr. 3, 3. Jud. 18) und die Verderber (cf. Did. 5, 2. 2 Petr. 2, 12), und die Schafe werden in Wölfe sich verkehren (vgl. Matth. 24, 10 u. 7, 15), und die Liebe wird sich in Haß verkehren; denn wenn die Ungerechtigkeit überhandnehmen wird (vgl. Matth. 24, 12), werden sie einander hassen und verfolgen und überantworten, und dann wird erscheinen der Weltverführer (κοσμοπλάνος = Antichrist; vgl. 2 Joh. 7. Offb. 12, 9), als wäre er Gottes Sohn (vgl. 2 Theff. 2, 4), und wird Zeichen und Wunder thun (vgl. Matth. 24, 24. 2 Theff. 2, 9. Offb. 13, 2. 13), und die Erde wird in seine Hände überantwortet werden (ebd. 13, 7), und er wird Frevelhaftes thun (vgl. 2 Theff. 2, 4), dergleichen niemals geschehen ist seit Anbeginn der Welt (vgl. Matth. 24, 21); dann wird die Schöpfung der Menschen in das Feuer der Bewährung kommen (vgl. Zach. 13, 8. 9. 1 Petr. 4, 12), und viele werden Aergerniß nehmen (vgl. Matth. 24, 10) und verloren gehen; die aber ausharren in ihrem Glauben (vgl. ebd. 10, 22; 24, 13. Jac. 5, 11), werden gerettet werden von dem Verfluchten selbst. — Nach Barnabas ist bereits nahe gekommen das vollkommene Aergerniß (τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν), über welches nach den Worten Henochs geschrieben ist (4, 3); die gegenwärtige Zeit ist ihm eine gesetzlose Zeit; er kennt aber auch noch künftige Aergernisse, welchen der Gläubige tapfer widerstehen muß (4, 9). — Wiederholt

redet Hermas von einer kommenden großen Bedrängniß (θλίψις ἡ ἐρχομένη ἡ μεγάλη, Vis. II, 2, 7; ibid. 3, 4); er schaut dieselbe unter dem Bilde eines furchtbaren Thieres, so gewaltig, daß es Völker vernichten kann (Vis. IV)[1].

98. An die große Bedrängniß und den Abfall werden sich nach der Zwölfapostellehre (16, 6—8) folgende Ereignisse anreihen: Es werden alsdann erscheinen die Zeichen der Wahrheit (vgl. Matth. 24, 3. 30); erstes Zeichen, daß sich der Himmel aufthut, dann das Zeichen des Posaunenstoßes (vgl. ebd. 24, 31. 1 Kor. 15, 52. 1 Theß. 4, 16) und das dritte Zeichen: die Auferstehung der Todten. Dann wird die Welt den Herrn kommen sehen (vgl. Matth. 24, 30; 26, 64) auf den Wolken des Himmels. Wir befinden uns hier nicht mehr bloß bei Ereignissen, welche der Wiederkunft Christi vorausgehen[2], sondern bei solchen, welche sie begleiten und in ihrem Unterschiede von der ersten Ankunft näher charakterisiren. Der Herr wird eben nicht mehr in Niedrigkeit und zum Zwecke der Welterlösung, sondern in Majestät und zum Weltgerichte kommen. Diese Wahrheit spricht Barnabas aus, wenn er sagt, daß die Menschen Christum an jenem Tage sehen werden mit Purpur bekleidet; daß sie dann sagen werden: Ist das nicht jener, den wir einst gekreuzigt haben, nachdem wir ihn verhöhnt und angespieen? Wirklich, er ist's, der damals erklärte, daß er Sohn Gottes sei! — daß sie ferner erschrecken werden, wenn sie ihn also schauen (cf. 7, 9—10). — Aehnlich der zweite Clemensbrief: Schauen werden seine Herrlichkeit und Macht die Ungläubigen, und mit Befremden werden sie die Herrschaft über die Welt in Jesus sehen, sprechend: Wehe uns, daß du es warst und wir es nicht erkannten und nicht glaubten! (17, 5.) — Der Brief an Diognet unterscheidet die Sendung des Sohnes zu den Werken der göttlichen Liebe und Erbarmung und seine Sendung zum Gerichte, die furchtbar sein werde, aber durch die Verfolgungen der Christen herausgefordert werde (7, 5. 6. 9).

99. Wann aber wird Christi Wiederkunft erfolgen? Auf diese Frage geben die einzelnen Schriften der nachapostolischen Zeit zunächst folgende Antworten. Nach Barnabas hat der Herr die Zeiten und Tage abgekürzt, damit sein Geliebter schnell die volle Erbschaft antreten könne (4, 3; vgl. Matth. 24, 6. 22). Schon ist ihm nahe der Tag, an welchem alles samt dem Bösen zu Grunde gehen wird (21, 3; vgl. Phil. 4, 5. 1 Kor. 16, 22. Jac. 5, 9. Offb. 1, 30; 22, 10. Js. 40, 10). — Wie die Frucht des Baumes in kurzer Zeit zur Reife gelangt, so wird nach Clemens in Wahrheit auch der Wille des Herrn schnell und plötzlich sich erfüllen (ταχὺ καὶ

[1] Vgl. Zahn, Der Hirte des Hermas S. 316 ff.

[2] Weitere Vorzeichen der Wiederkunft Christi außer den beschriebenen werden in der unmittelbar nachapostolischen Literatur nicht aufgeführt. — Wohl sagt Clemens noch von Henoch, er sei, im Gehorsam gerecht befunden, entrückt worden (μετετέθη) und man habe nicht dessen Tod gefunden (9, 3; vgl. Hebr. 11, 5), und die Presbyter bei Irenäus erklären, die Entrückten seien entrückt worden in das Paradies, in welchem Adam war, und bleiben dort bis zur Vollendung (*Iren.*, Adv. haer. V, 5, 1); allein nirgends ist noch gesagt, daß Henoch (mit Elias) in den letzten Zeiten wiederum auf Erden erscheinen und predigen werde.

ἐξαίφνης), wie auch die Schrift bezeuge (23, 5; vgl. Hab. 2, 3. Mal. 3, 1; auch Hebr. 10, 37). — Denselben Vergleich wiederholt der zweite Clemensbrief (11, 2—4) und fügt noch hinzu, daß der Tag des Gerichtes (oder ἡ ἡμέρα τῆς ἐπιφανείας, 12, 1; 17, 4) schon im Kommen begriffen ist (ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως, 16, 3; cf. 17, 6). — Nach Hermas kommt das Ende, wenn der Thurm (das Reich Gottes) in seinem Baue vollendet ist; aber, so fügt er hinzu, rasch wird er gebaut sein (ταχὺ ἐποικοδομηθήσεται, Vis. III, 8, 9). Der Thurm kann zwar nicht ganz vollendet werden, ehe sein Herr kommt und den Thurm prüft, ob er auch in allem recht gebaut sei (Sim. IX, 5, 2. 6. 7; cf. Sim. V, 5, 3); aber schon nach kurzem sieht Hermas den Herrn des Thurmes kommen (ibid. 6, 1), und nur noch eine kurze Zeit ist dem Thurme zum Ausbau gegönnt (ibid. 9, 4). Die christliche Gemeinde fühlte sich bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen schon versetzt in den Moment der Wiederkunft Christi, daher das uralte Stoßgebet, welches man an die Danksagungen und Lobpreisungen reihte: Maran atha! d. i. Unser Herr kommt! oder Komm, unser Herr! (Did. 10, 6; vgl. 1 Kor. 16, 22. Offb. 22, 17. 20.)

Frägt es sich aber noch genauer um den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi oder um die Ausdehnung der Zwischenzeit zwischen dieser und seiner ersten Ankunft, so vermögen hierauf die nachapostolischen Schriften (gleich den apostolischen) keine sichere und bestimmte Antwort mehr zu geben. Ihr kennet nicht die Stunde, in welcher unser Herr kommt, sagt schon die Zwölfapostellehre (16, 1; vgl. Offb. 3, 3). — Den Tag seiner Erscheinung wissen wir nicht, sagt der zweite Clemensbrief. Und er beweist dies durch einen angeblichen Ausspruch des Herrn, in welchem der Zeitpunkt seiner Wiederkunft näher bestimmt sein soll, aber so unklar und unsicher, daß die Ungewißheit erst recht nicht gehoben wird. Befragt von jemanden, wann sein Reich kommen werde, soll nämlich der Herr (angeblich) selbst zur Antwort gegeben haben: Wenn die zwei eins sein werden, das Aeußere wie das Innere, das Männliche zusammen mit dem Weiblichen und weder Männliches noch Weibliches[1]. Nach der Erklärung unseres Briefes sind aber zwei eins, wenn wir untereinander die Wahrheit reden und wenn in zwei Körpern ohne jeden Vorbehalt eine Seele wohnt. Inneres und Aeußeres seien Leib und Seele. Wie nun

[1] Diese Stelle ist entnommen dem apokryphen Evangelium secundum Aegyptios, wie Clemens von Alexandrien berichtet (cf. Stromata III, c. 9, p. 539; III, c. 13, p. 553, ed. *Potter*). Die Fragestellerin wäre hiernach Salome gewesen. Die Ueberreste dieses Evangeliums sind gesammelt bei *Hilgenfeld*, Nov. Test. extra can. rec., 2. ed., fasc. IV, p. 43—44. — Es sei hier bemerkt, daß die apostolischen Väter (besonders Barnabas, Clemens, Hermas) öfters apokryphe Schriften citiren, auch solche, die jetzt nicht mehr vorhanden sind, gleichwie sie auch von den canonischen Schriften oft einen freiern Gebrauch machen, indem sie mehrere Stellen combiniren, einzelnes weglassen oder auch Zusätze machen. Dies erklärt sich daraus, daß damals der Schriftcanon noch nicht in jeder Weise (auch in der Anerkennung seitens der Gläubigen und in der officiellen Bestätigung seitens der Kirche) abgeschlossen war. Vgl. über den Gebrauch der Heiligen Schrift bei den apostolischen Vätern überhaupt Sprinzl, Theologie der apostol. Väter § 16; bei 1 Clem. *G. Courtois,* L'épître de Clément de Rome p. 27—35.

der Körper sichtbar sei, so solle auch die Seele in guten Werken sichtbar sein. Männliches und Weibliches seien eins, wenn kein unlauterer Gedanke mehr im Herzen aufsteige beim Anblicke einer Person andern Geschlechtes (c. 12). Weil somit die Zeit der Wiederkunft Christi unbestimmt bleibt, darum müssen die Gerechten ausharren; denn keiner der Gerechten hat schnell die Frucht erhalten, sondern muß auf sie warten (20, 2. 3). — Bei Hermas endlich wird die Frage nach dem Weltende als eine thörichte zurückgewiesen. Es komme mit der Vollendung des Thurmes; über Zeit und Stunde solle man nicht weiter fragen (Vis. III, 8, 9).

100. Sollen wir die dargelegten Anschauungen der nachapostolischen Zeit vom Zeitpunkte der Wiederkunft Christi mit allem, was damit zusammenhängt (die Dauer der letzten Zeiten, die Dauer und weiterhin auch die volle Bedeutung des Zwischenzustandes sowohl der Gerechten wie der Sünder), noch näher auslegen und beurtheilen, so ist zunächst zu constatiren, daß niemals irgend ein bestimmter Zeitpunkt bezeichnet wird als derjenige, an welchem Christus wieder kommen werde. Aber wenn auch insofern die Zeit der Parusie des Herrn ungewiß bleibt, welche mögliche Ausdehnung gewährte man denn der Zwischenzeit zwischen erster und zweiter Ankunft des Herrn? War man überzeugt, daß Christus noch kommen werde innerhalb der Lebensgrenze der eben lebenden Generation oder doch einer der nächsten Generationen? — Wir glauben nicht, daß man die in obigen Stellen niedergelegten Anschauungen der nachapostolischen Zeit in diesem Sinne deuten müsse. Man kann den Fluß und die Entwicklung der Weltzeiten von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachten: entweder rein heilsgeschichtlich und sozusagen auf den Standpunkt Gottes sich erhebend, oder aber gleichsam rein empirisch, auf dem natürlich-menschlichen Standpunkte verbleibend. Bei ersterer Betrachtung fallen die Heilsthaten Gottes und die entsprechenden Heilszustände der Creatur nur nach ihrem innern Zusammenhange, ihrer organischen Aufeinanderfolge, ihrer religiös-ethischen Bedeutung und ihrem gegenseitigen Werthverhältnisse in den geistigen Gesichtskreis, während der zweite Standpunkt vor allem die zeiträumlichen Ausdehnungen, die concreten Uebergangsformen, die einzelnen Entwicklungsreihen verfolgt und mit irdischen Zeitmaßen mißt. Bei ersterer Betrachtung folgt auf die erste Ankunft Christi nichts mehr als dessen Wiederkunft und wird diese unmittelbar hinter jener geschaut. Deshalb ist auch mit der ersten Ankunft Christi schon die letzte Zeit angebrochen. Auf die Dauer dieser Zeit nach menschlich-empirischer Zeitrechnung und auf den zeitlichen Abstand zwischen erster und zweiter Ankunft Christi fällt hierbei keinerlei Gewicht. Dies alles hat nur Bedeutung für den zweiten, rein natürlich-menschlichen Standpunkt[1].

---

[1] Es ist von weittragender Bedeutung, den zweifachen Maßstab, mit dem man den Fluß der Weltzeiten messen kann, richtig zu unterscheiden bezw. anzuwenden. Wir alle wenden praktisch nicht bloß den menschlich-empirischen Maßstab auf die Aufeinanderfolge der Zeiten an, sondern oftmals auch den heilsgeschichtlichen, wenn wir in Betrachtung und heilsamem Nachdenken (bezw. in Predigt und Lehre) Diesseits und Jenseits, dies-

Welchen der beiden gezeichneten Standpunkte nehmen nun die Verfasser der nachapostolischen Bücher ein? Nach unserem Dafürhalten hauptsächlich den erstern. Diese Auslegung entspricht ganz und gar der Art und Weise, wie sie überhaupt die christlichen Lehren im engsten Anschluß an die Offenbarungsurkunden vorlegen, ferner den durchaus religiösen Gründen, weshalb sie von der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi reden, um nämlich einerseits zu rechtzeitiger Buße und Bekehrung aufzuforderen und andererseits jeden Zweifel und jedes Mißtrauen gegenüber den Verheißungen Gottes auszuschließen (cf. 1 Clem. 23. 2 Clem. 11). Wir brauchen hier die innere Berechtigung dieses Standpunktes nicht mehr eingehender nachzuweisen; denn derselbe ist, wie wir anderwärts wiederholt betont haben [1], der Standpunkt der Offenbarungsurkunden selbst. Nur das sei bemerkt, daß hiernach von selbst alle Schwierigkeiten wegfallen, welche man gegen die Richtigkeit der nachapostolischen Auffassung erheben könnte auf Grund der Thatsache, daß Christi Wiederkunft zeitlich sehr weit getrennt erscheint von seiner ersten Ankunft.

Wenn aber auch in den nachapostolischen Schriften die beiden erwähnten Standpunkte ineinander fließen würden, wenn mit andern Worten die Wiederkunft Christi nicht bloß in ihrem innern Verhältniß zu den vorausgehenden Gottesthaten, sondern auch nach irdisch-menschlicher Zeitrechnung als unmittelbar bevorstehend aufgefaßt würde: so wäre noch zu unterscheiden, ob sie bloß als möglicherweise bald eintretend oder als bestimmt nach einer kurzen Periode erfolgend hingestellt wird. In ersterem Falle könnte man unsere Schriften mit nichten eines Irrthums überführen. Denn seit der Himmelfahrt des Herrn war seine Wiederkunft sicher in jedem Zeitmomente möglich, gleichwie sie von jetzt an in jedem Zeittheile der Zukunft als möglich zugestanden werden muß. Im zweiten Falle hätte der Lauf der Geschichte allerdings die Verfasser unserer Schriften einer irrthümlichen Anschauung überführt. Aber auch in diesem Falle wären sie keinem Irrthum in Glaubenssachen verfallen gewesen. Da nämlich in Bezug auf den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi keine Offenbarung und folglich auch keine Glaubensüberlieferung besteht, so sind alle Combinationen hierüber nur subjective Anschauungen bezw. rein menschliche Auslegungsversuche des Offenbarungswortes und können darum niemals als Glaubenssätze vorgetragen werden. Es sind auch thatsächlich nirgends in unsern Schriften irgend welche Vorstellungen

---

seitiges Verdienen und jenseitiges Belohntwerden, Entwicklung und Vollendung des Reiches Gottes, erste Ankunft und Wiederkunft Christi u. s. w. einfach nach ihrer Bedeutung für das religiös-sittliche Leben zusammenrücken oder einander gegenüberstellen. — Daß dem Rationalismus der heilsgeschichtliche Maßstab mehr oder minder sich verflüchtigen muß, und daß er denselben auch in der Heiligen Schrift und den an die Schrift sich anschließenden Vätern nicht zu würdigen vermag, ist begreiflich. Aber auch außerhalb des Rationalismus wird jener Maßstab regelmäßig viel zu wenig gewürdigt und darum sofort gelehrt, die Apostel und ihre Schüler hätten eine nahe Wiederkunft Christi und ein nahes Weltende in rein zeitlicher Hinsicht angenommen. Vgl. z. B. Sprinzl, Theologie der apostol. Väter S. 221 ff. 265, Anm.

[1] Vgl. unsere Christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung, besonders S. 325 ff., auch S. 5. 63 ff. 195. 282.

vom Zeitpunkte der Wiederkunft Christi als überlieferte Glaubenswahrheiten hingestellt. Hätten darum auch deren Verfasser wirklich gemeint, Christus werde bestimmt in einem nicht fernen Zeitmomente wiederkommen, was aber nach allem bisher Gesagten keineswegs als ausgemacht betrachtet werden kann, so hätten sie trotzdem nur insofern geirrt, als sie auf subjective Auffassungsweisen oder rein menschliche Auslegungsversuche hin etwas für wahr annahmen, was thatsächlich nicht so sich verhalten sollte.

2. Die Auferstehung des Fleisches.

101. Wie in den biblischen Büchern des Alten und besonders des Neuen Testamentes, so nimmt auch in den Schriften der nachapostolischen Zeit eine hervorragende und weittragende Stellung ein die Lehre von der Auferstehung des Fleisches[1]. Sie ward von Anfang an als eine Grundlehre des Christenthums verkündigt (vgl. 1 Kor. 15) und schon beim Beginn des christlichen Unterrichtes vorgetragen (vgl. Hebr. 6, 2); sie ist darum auch schon in den ältesten Formen des christlichen Taufsymbolums bestimmt ausgesprochen (vgl. oben n. 37).

Die nachapostolischen Literaturdenkmale halten durchaus fest an der Thatsache der (allgemeinen) Auferstehung und entwickeln mehr oder minder ausführlich die innern Gründe derselben, ihren organischen Zusammenhang mit andern göttlichen Heilsthaten bezw. christlichen Glaubenswahrheiten, ihre Bedeutung für den Bestand des christlichen Glaubens und Lebens. — Schon früher (S. 87) haben wir angeführt, daß die Zwölfapostellehre der Wiederkunft Christi unmittelbar vorausgehen läßt die Auferstehung der Todten, zunächst der Gerechten (16, 7). — Nach Barnabas sollte Christus im Fleische erscheinen, um den Tod zu entwaffnen und die Auferstehung von den Todten (an sich selbst) zu erweisen; er sollte während seines Erdenlebens noch den Beweis liefern, daß er, nachdem er die Auferstehung (der Todten) gewirkt, auch (deren) Richter sein werde (5, 6—7). Wie sonach Christus Vorbild ist unserer Auferstehung und wie diese im ganzen Erlösungswerke begründet ist, so ist sie auch gefordert durch die Idee der vollen Vergeltung. Damit allen nach Gebühr vergolten werden könne, darum gibt es eine Auferstehung (21, 1). — Clemens lehrt, daß der Herr zum Erstlinge der Auferstehung den Herrn Jesum Christum gemacht habe (vgl. 1 Kor. 15, 20. 23. Kol. 1, 18), ihn auferweckend von den Todten (cf. 42, 3), und fortwährend Beweise auch für unsere künftige Auferstehung gebe[2]. Als solche

---

[1] Cf. *G. A. Teller*, Fides dogmatis de resurrectione carnis per quatuor priora saecula, 1766. W. Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian (Zeitschr. für Theologie und Kirche 1892, S. 293 ff.).

[2] Ritschl (Altkatholische Kirche [2. Aufl.] S. 280 f.) bemängelt die Lehre des Clemens von der Auferstehung Christi, weil er nur zweimal derselben erwähne als des ersten Falles der Auferstehung (24, 1) und des Mittels, durch welches die Apostel überzeugt wurden, daß das Reich Gottes kommen werde (42, 3); es habe dem Clemens namentlich die Einsicht gemangelt, daß der Gläubige nur auf Grund der Auferstehung Christi ein neues Lebensprincip in sich trägt, aus welchem sich die Nothwendigkeit des sittlichen Wandels ergibt. — Nach Lipsius (De Clem. Rom. ep. priore p. 84 sqq.) hat Clemens die paulinische Lehre vom wesentlichen Zusammenhange der Auferstehung

(Analogie-) Beweise führt er an das Hervorgehen des Tages aus der Nacht und umgekehrt, das Ersterben des Samens und das Hervorwachsen der vielfachen Frucht aus dem einen verwesten Samen (c. 24), ferner das Beispiel von dem fabelhaften Phönix, der alle 500 Jahre aus seiner eigenen Asche wieder erstehen soll[1] (c. 25); endlich beruft sich Clemens (c. 26) zum Beweise der Auferstehung auch auf die Schrift (Ps. 27, 7; 3, 6. Job 19, 26; cf. 1 Clem. 50, 4). — Keiner von euch sage, daß dieses Fleisch nicht gerichtet werde und nicht auferstehe, lehrt mit Emphase der zweite Clemensbrief gegenüber den Läugnern der Auferstehung (vgl. 1 Kor. 15, 12 ff. 2 Tim. 2, 18). Bedenket, worin ihr erlöst worden, worin ihr das Licht erblickt habt, als da ihr in diesem Fleische waret. Darum müssen wir das Fleisch hüten wie einen Tempel (vgl. 1 Kor. 3, 16; 6, 19). Denn so wie ihr im Fleische berufen seid, so sollt ihr auch im Fleische eingehen (in das Reich Gottes). Wenn Christus, da er zuerst reiner Geist war, Fleisch wurde und so uns berief, so werden auch wir in diesem Fleische den Lohn empfangen (9, 1—5). Mögen darum auch die Gerechten in diesem Leben eine kurze Zeit Uebles zu erdulden haben, sie werden die unsterbliche Frucht der Auferstehung ernten (19, 3). — Ignatius betont wiederholt die Auferstehung Christi als das Vorbild unserer Auferstehung (cf. Eph. 20, 1. Trall. 9, 2. Phild. 8, 2; 9, 2) und beweist deren Realität (wie auch die Realität seines Leidens und Todes) gegen die Doketen seiner Zeit. Durch seine Auferstehung sollte der Herr für alle Ewigkeit ein Panier aufrichten für seine Heiligen und Gläubigen (Smyrn. 1, 2); er sei aber ἀληθῶς auferstanden, wie er auch wahrhaft gelitten (ibid. 2); er sei nach der Auferstehung im Fleische gewesen und sei es noch (ibid. 3); in dem Evangelium werde die Auferstehung vollkommen

---

Christi mit der unserigen nicht festgehalten, indem erstere ihm nicht principium, sondern nur initium der letztern gewesen. — Allein indem Clemens einzelne Momente in der christlichen Auferstehungslehre seinem unmittelbaren Zwecke entsprechend hervorhebt, schließt er die andern nicht aus. Wenn er nur die Thatsache der Auferstehung Christi und der unserigen betont, so folgt daraus nicht, daß er des Zusammenhanges zwischen beiden und deren Tragweite für das sittliche Leben (die übrigens Ritschl zudem überspannt) sich gar nicht bewußt war oder dieselben negirte.

[1] Vgl. über den Phönixmythus: Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 2. Thl. (3. Ausg. 1840), S. 163 ff. F. Piper, Mythologie der christl. Kunst, 1. Abth. (1847), S. 446 ff. De Waal in Kraus' Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer II (1886), 622 ff.; besonders Fr. Schöll, Vom Vogel Phönix, 1890 (hier weitere ältere und neue Literatur). — Unsere Stelle ist die älteste christliche, wo der Phönix als Symbol der Auferstehung erscheint. Die Phönixfabel erwähnen auch viele spätere Väter und Schriftsteller und verwenden sie meist so oder anders zum Beweise für die Auferstehung, z. B. Tertullian (De resurr. carn. 13), Origenes (C. Cels. IV, 98), Lactantius (Carmen de ave Phoenice), Commodian (Carm. apol. v. 139 sqq.), Ambrosius (Hexaëm. V, c. 23 u. ö.), Eusebius (Vita Constant. IV, 72), Epiphanius (Ancor. 84), Cyrill von Jerusalem (Catech. XVIII, 8), die Apostolischen Constitutionen (V, 7), Zeno von Verona (Tract. 16 de resurr. c. 9). Eine Zusammenstellung aller heidnischen und christlichen Schriftsteller, welche der Phönixfabel gedenken, siehe bei *R. Loebe*, In scriptorem carminis de Phoenice, quod L. C. F. Lactantii esse creditur, observationes (Jahrbücher für protestantische Theologie 1892, S. 64—65).

bewiesen (ibid. 7, 2); die Eucharistie sei das Fleisch des Erlösers, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater in seiner Güte auferweckt habe (ibid. 7, 1). Durch seinen Tod hat aber Christus nicht bloß für sich, sondern auch für uns die Auferstehung erworben. Sein Leiden ist unsere Auferstehung (Smyrn. 5, 3); er hatte es ja abgesehen auf völlige Ueberwindung des Todes (*θανάτου κατάλυσις*, Eph. 19, 3); er ist unsere Hoffnung in der Auferstehung zu ihm hin (Trall. inscr.); er hat schon bei seiner ersten Ankunft die Propheten, die in Gerechtigkeit auf ihn harrten, von den Todten erweckt (Magn. 9, 2; vgl. Matth. 27, 52). Gleichwie er selbst wahrhaft von den Todten auferstand, indem sein Vater ihn auferweckte, so wird der Vater auch uns, die an ihn glauben, nach seinem Vorbilde auferwecken in Christo Jesu, außer dem wir das wahre Leben nicht haben (Trall. 9, 2). Darum sehnt sich Ignatius nach der Auferstehung (Eph. 11, 2); er geht gerne in den Martertod, denn wenn er leidet, wird er ein Freigelassener Jesu Christi und als Freier in ihm auferstehen (Rom. 4, 3); er verlangt, bei der Auferstehung als Jünger der Gläubigen von Smyrna befunden zu werden (Polyc. 7, 1), und stellt endlich den Empfang der Eucharistie als ein Mittel hin, um zur Auferstehung zu gelangen (Smyrn. 7, 1). — Nach Polycarpus ist derjenige der Erstgeborne Satans, welcher Auferstehung und Gericht läugnet (7, 1). Gott hat zuerst Christum auferweckt (1, 2); gleichwie aber Christus für uns gelitten hat, so ist er auch um unsertwillen durch Gott auferstanden (9, 2). Gott, der ihn von den Todten auferweckt hat, wird auch uns auferwecken (vgl. 1 Kor. 6, 14. 2 Kor. 4, 14. Röm. 8, 11), wenn wir seinen Willen thun (2, 2); er hat uns ja versprochen, daß er uns von den Todten auferwecke, wenn wir uns als seine würdigen Bürger benehmen (5, 2). Darum betet Polycarpus auf dem Scheiterhaufen, er möge unter der Zahl der Martyrer theilhaben am Kelche Christi zur Auferstehung des ewigen Lebens nach Leib und Seele in Unvergänglichkeit des Heiligen Geistes (*εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου*, Mart. Polyc. 14, 2). — Hermas betont noch die Bedeutung der Auferstehungslehre für das sittliche Leben. Christi Fleisch habe recht und keusch gelebt und sei darum erhoben worden zur Gemeinschaft mit Gott (bei der Himmelfahrt) und habe eine besondere Wohnstätte erhalten (Sim. V, 6). Im Anschluß hieran mahnt nun Hermas: Bewahre dieses dein Fleisch rein und unbefleckt, damit der darin wohnende Geist ihm ein gutes Zeugniß gebe und dein Fleisch für gerecht erklärt werde. Siehe zu, daß niemals in deinem Herzen der Gedanke aufkomme, dieses dein Fleisch sei vergänglich (cf. 2 Clem. 9, 1 sqq.) und du dürfest es mißbrauchen in irgend einer Schandthat. Wenn du dein Fleisch schändest, schändest du auch den Heiligen Geist; wenn du aber den Geist schändest, wirst du nicht leben (ibid. 7, 1—2).

3. Das Weltgericht.

102. Als der nächste und eigentlichste Zweck der Wiederkunft Christi ist von Anfang an das Weltgericht oder Endgericht oder allgemeine Gericht gepredigt und gläubig festgehalten worden. Schon in den ältesten Formen des Taufsymbolums heißt es darum, Christus werde vom Himmel, wo er jetzt

sitzt zur Rechten des Vaters, kommen, um zu richten die Lebendigen und die Todten. Dieses Lehrstück des christlichen Glaubens ist auch in den Schriften der unmittelbar nachapostolischen Zeit mannigfach ausgesprochen, indem nicht bloß die Thatsache eines Endgerichtes, sondern die Umstände und die Bedeutung desselben, die Person des Weltenrichters wie die Subjecte des Gerichtes mehr oder minder ausführlich im Anschluß an die Heilige Schrift und im Geiste derselben gelehrt werden.

Nach Barnabas hat der Herr während seines Erdenlebens den Beweis erbracht, daß er, nachdem er die Auferstehung gewirkt, auch Richter sein werde (5, 7); er wird richten die Lebendigen und die Todten (7, 2; vgl. Apg. 10, 42. 2 Tim. 4, 1. 1 Petr. 4, 5). Alle aber wird der Herr richten ohne Ansehen der Person (4, 12; vgl. Röm. 2, 11. Gal. 2, 6. 1 Petr. 1, 17). Die Gottlosen werden nicht bestehen im Gerichte (11, 7; vgl. Ps. 1, 5). Darum sollen die Gläubigen fleißig forschen, was der Herr verlangt, und es auch thun, damit sie das Heil erlangen am Tage des Gerichtes (21, 6); sie sollen Nacht und Tag diesen Gerichtstag sich ins Gedächtniß rufen (19, 10). — Gerecht ist der Herr in seinen Gerichten, sagt Clemens (27, 1), und durch seine Barmherzigkeit werden wir geschützt werden vor den kommenden Gerichten, wenn wir ihn fürchten und alles Böse meiden (28, 1). Von Jesus Christus müssen wir denken wie von Gott, wie vom Richter der Lebendigen und der Todten, so beginnt der zweite Clemensbrief (1, 1). Schon ist nahe gekommen der Tag des Gerichtes (16, 3), jener Tag, wo man diejenigen von den Unserigen sehen wird, welche gottlos waren und treulos gegen die Gebote Jesu Christi (17, 6). Dort wird gerichtet werden dieses unser Fleisch, das wir jetzt haben und das eben darum auferstehen wird (9, 1). Die Furcht vor dem kommenden Gerichte ist ein Beweggrund zum Streben nach Gerechtigkeit (18, 2). Denn obwohl alle Menschen gerichtet werden, so wird das göttliche Gericht doch zunächst den Ungerechten zum Schaden gereichen (20, 4). Die Gottlosen stehen darum als die dem (Verdammungs-) Gerichte Verfallenden in einem Gegensatze zu denen, welche Gott danken (18, 1), und zwar werden jene, welche durch verderbliche Lehre auch noch andere verführen, ein doppeltes (Verdammungs-) Gericht erfahren (10, 5). — Nach Ignatius trifft das Gericht selbst die himmlischen Mächte, wenn sie nicht glauben an das Blut Christi (Smyrn. 6, 1). — Nach Polycarpus kommt der Herr als Richter der Lebendigen und der Todten (2, 1), wir alle müssen stehen vor dem Richterstuhle Christi, und jeder muß Rechenschaft geben über sich (6, 2; vgl. Röm. 14, 10. 12. 2 Kor. 5, 10). Dieses Gericht ist für die Christen eine höchst bedeutsame Lehre, von welcher die Heiden allerdings nichts wissen (*ἀγνοοῦσι τὴν κρίσιν κυρίου*, 11, 2), welche auch der Proconsul nicht kennt, der den Polycarpus verhört (Mart. Polyc. 11, 2). — Der Brief an Diognet lehrt, daß Gott seinen Sohn zunächst allerdings nicht als Richter gesendet habe, daß er ihn aber dereinst senden werde als schrecklichen Richter (7, 5. 6). — Hermas fordert die Sünder auf, doch zu schauen auf das kommende Gericht (Vis. III, 9, 5); er sagt, daß beim Anbruch der Barmherzigkeit des Herrn das Los der Gerechten und Sünder ein sehr verschiedenes sein werde (Sim. IV, 2—4),

und redet wiederholt von einer schließlichen Prüfung des Thurmes durch den Bauherrn desselben (Sim. IX, 5, 2. 6. 7) und einer Endvergeltung nach den Werken der Einzelnen (Sim. IX).

4. Die Weltvollendung; Schlußbemerkung.

103. Daß mit der Wiederkunft Christi, der Auferstehung des Fleisches und dem letzten Gerichte auch das Ende „dieser Welt" eintreten werde, ist eine ebenso schriftgemäße wie von der nachapostolischen Zeit festgehaltene Lehre. Hierbei aber fragt es sich, ob diese Welt bloß im religiös-ethischen oder auch im physikalisch-kosmischen Sinne aufhören werde, mit andern Worten, ob bloß die gegenwärtigen Weltverhältnisse, die gottfeindlichen Weltmächte nebst Sünde und Tod oder auch die Weltgebilde als solche ein Ende haben werden. Es fragt sich weiter, was an Stelle des untergegangenen Kosmos treten und wie sich die kommende neue Welt (im physikalisch-kosmischen Sinne des Wortes) verhalten werde zu den (als local vorgestellten) jenseitigen Reichen, besonders zum Himmel.

Daß nach dem Glauben der nachapostolischen Zeit „diese Welt" im religiös-ethischen Sinne ein Ende habe und daß alsdann kommen wird der *αἰών ὁ μέλλων*, in welchem das Reich Gottes voll verwirklicht sein wird, in welchem es keine gottfeindliche Macht, keine Sünde und keinen Tod, sondern nur wahre und vollkommene Glückseligkeit geben wird, bedarf hier keiner Erörterung mehr, da es ja im vorausgehenden ausführlich ist dargelegt worden (vgl. oben n. 71. ff). Bezüglich der weitern angeregten Punkte aber (Ende des Kosmos als solchen, Entstehung und Beschaffenheit des neuen Kosmos, [locales] Verhältniß desselben zum Himmel) finden sich in den nachapostolischen Schriften nur wenige Andeutungen, indem sie fast nur die specifisch religiöse Seite des Weltunterganges ins Auge faßten, das rein natürliche Moment aber als für ihren Standpunkt interesselos beiseite ließen.

104. Eine Andeutung, daß die Wiederkunft Christi auch für den Kosmos als solchen eine Bedeutung habe, findet sich zunächst im zweiten Clemensbrief, indem es heißt (16, 3): Schon nahet der Tag des Gerichtes, einem Feuerofen vergleichbar (vgl. Mal. 4, 1. 2 Petr. 2, 9; 3, 7), und es werden zerschmelzen einige der Himmel und die ganze Erde, wie Blei, das im Feuer zerschmilzt (vgl. Is. 34, 4. 2 Petr. 3, 10—11). — Hermas schaut am Haupte des Thieres, welches die kommende große Trübsal sinnbildet, vier Farben: Schwarz, Feuerroth und Blutroth, Gold und Weiß. Schwarz bedeutet diese Welt; das Feuerroth und Blutroth, daß die gegenwärtige Welt durch Blut und Feuer zu Grunde gehen müsse. Das Gold sind die, welche dieser Welt entflohen sind. Der weiße Theil ist die künftige Welt, in der die Auserwählten Gottes rein und unbefleckt wohnen werden (Vis. IV, 3). Anderwärts lehrt Hermas, daß der Herr umgestaltet die Himmel, die Berge, die Hügel und Meere, und daß alles eben wird für seine Auserwählten (Vis. I, 3, 4; vgl. Ps. 45, 3. Is. 40, 3 ff. 1 Kor. 13, 2). — Auch bei Barnabas kann man noch einen Ausblick finden auf den neuen Kosmos. Er sagt nämlich, daß das Wort des Herrn, gemäß welchem der Mensch herrschen solle über

die Fische u. s. w., jetzt nicht erfüllt werden könne. Herrschen sei ja Sache der Vollgewalt und schließe ein, daß jemand gebietender Herr sei; das treffe aber gegenwärtig nicht zu. Dennoch aber sei jenes Wort des Herrn uns gesagt, für jene Zeit nämlich, wenn wir selbst vollendet sind, um Erben des Bundes des Herrn zu werden (6, 18—19). Ferner wird nach Barnabas Christus bei seiner Wiederkunft Sonne, Mond und Sterne umändern und dann herrlich ruhen am siebenten Tage (15, 5).

105. Wir haben im vorstehenden die Eschatologie der nachapostolischen Zeit (näherhin ihre Anschauungen von dem Vollinhalte des christlichen Heiles, d. i. einerseits den Heilsgütern, welche Christus durch seine erste Ankunft uns schon erworben hat und durch seine Wiederkunft uns noch bereiten wird; andererseits von den der doppelten Ankunft Christi entsprechenden Heilszuständen der Creatur und den subjectiv-ethischen Vorbereitungen und Bedingungen des effectiven Eintrittes der letztern; weiterhin von dem Zustande derjenigen, welche sich selbst außerhalb des christlichen Heiles stellen) in ausführlicher und eingehender Weise zur Darstellung gebracht. Es möge zum Schlusse noch diese Ausführlichkeit selber kurz begründet werden.

Es ist hier nicht der Ort und nicht die uns gesetzte Aufgabe, die Eschatologie der nachapostolischen Zeit zu vergleichen mit der jetzigen Lehre der katholischen Kirche bezüglich der letzten Dinge des einzelnen Menschen und der ganzen Welt, oder den vollen Traditionsbeweis für letztere aus der erstern zu führen. Auch eine Vergleichung der soteriologischen und eschatologischen Anschauungen der nachapostolischen Zeit mit den diesbezüglichen Vorstellungen des ältern und neuern Protestantismus ist hier nicht gefordert und von uns nicht versucht. Abgesehen hiervon aber sind es hauptsächlich zwei Gründe, welche die Ausdehnung unserer Abhandlung sicherlich rechtfertigen.

Der erste Grund liegt in dem Verhältniß der nachapostolischen Eschatologie zu der in den biblischen Büchern niedergelegten Vollendungslehre. Indem wir in unserer Darstellung regelmäßig auf die Parallelen hinwiesen, welche die nachapostolischen Schriften in den biblischen haben (ausführlicher sind die betreffenden Bibelstellen behandelt in unserer Christlichen Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung rc.), muß von selbst in die Augen springen einerseits die Einheit, andererseits die Verschiedenheit der nachapostolischen und der rein biblischen Eschatologie. Ihre Einheit liegt darin, daß es dieselben Wahrheiten sind, welche von beiden gelehrt werden, daß sachliche Gegensätze von wesentlicher Bedeutung nirgends formell hervortreten und von der Interpretation niemals auf überzeugende Weise nachgewiesen werden können. Während aber in der Schrift Ursprünglichkeit im vollsten und edelsten Sinne des Wortes, den Verstand wie das Herz gleicherweise anregende, ja gefangennehmende Gedankenfülle, mächtig hinreißende Kräftigkeit der Ideen wie der Ausdrücke herrscht, zeigen sich die Schriften der nachapostolischen Zeit als ganz und gar abhängig von der Schrift, als zunächst nur auf die Anregung und Bestimmung des Willens abzielend, als minder denn die Schrift ergreifend in Ideen und Worten. So ist es wohl den Wirkungen nach dasselbe Licht, welches die inspirirten und

die nachapostolischen Schriften auf die Ereignisse und Zustände der Zukunft werfen; aber aus den erstern strahlt dieses Licht mit ursprünglicher Leuchtkraft, rein, ungetrübt, bezaubernd, letztere haben nur ein empfangenes Licht, das die Kraft, die Reinheit, die bezaubernde Wonne des ursprünglichen nicht mehr zu erreichen vermag.

106. Der zweite Grund, der eine ausführliche Darstellung der nachapostolischen Eschatologie rechtfertigt, liegt in deren eigenartigem Verhältniß zur Ueberlieferung sowie zu der in der Folgezeit eintretenden Entwicklung und Entfaltung der geoffenbarten Vollendungslehre. Die nachapostolischen Schriften enthalten die Offenbarungslehren des Christenthums über das eschatologische Mysterium, wie dieselben im unmittelbaren Glaubensbewußtsein der ältesten christlichen Generationen sich abspiegelten, ohne sie theologisch-wissenschaftlich reicher zu entwickeln oder gegen abweichende und widersprechende Vorstellungen eingehender zu beweisen (höchstens Ignatius macht hiervon eine theilweise Ausnahme). Eine dogmengeschichtliche Darlegung der gesamten christlichen Eschatologie findet deshalb in den genannten Schriften zwar noch keine reiche Entwicklung, wohl aber das erste Glied in der langen Uebermittlungskette, durch welche die eschatologische Gottesoffenbarung des Christenthums durch die Reihe der Jahrhunderte sich fortgepflanzt hat, und damit zugleich einen festen Ausgangspunkt für die alsbald eintretende Entwicklung, sowie auch einen sichern Anhaltspunkt behufs Verfolgung und Beurtheilung dieser Entwicklung, aber auch jeglicher Entstellung und Verkümmerung der Offenbarungslehre. Unter diesem Gesichtspunkte erlangt eine ausführliche Darlegung der nachapostolischen Eschatologie auch eine weittragende Bedeutung gegenüber der rationalistischen Anschauung von der Entstehung und Entwicklung der christlichen Dogmen, speciell der christlichen Eschatologie. Jene Eschatologie zeigt sich nämlich bei genauer Betrachtung wie als Spiegelbild der in der Heiligen Schrift niedergelegten eschatologischen Gottesoffenbarung, so als Ausgangsglied der innerhalb der Kirche sich fortpflanzenden eschatologischen Lehrtradition. Freilich kann die zweitgenannte Eigenthümlichkeit der nachapostolischen Eschatologie erst durch den weitern Verlauf unserer Darstellung durchsichtig und zweifellos herausgestellt werden, während die erstere aus all unsern bisherigen Ausführungen zur Genüge sich ergibt.

Zweiter Abschnitt.

Die Geltendmachung und Fortbildung der geoffenbarten Eschatologie durch die griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts.

Vorbemerkungen.

107. Auf seinem stillen aber siegreichen Eroberungszuge über die ganze Erde hin begegnete das Christenthum schon sehr bald mächtigen Feinden. Sowohl die verstockten Juden wie die unbekehrten Heiden kämpften gegen dasselbe mit allen Waffen an, welche Religion und Philosophie ihnen boten, welche menschliche Leidenschaft ersinnen und überlegene physische Gewalt gebrauchen konnte. Andererseits aber verstärkten sich die Reihen der Christen auch bald durch Männer, welche die gesamte Wissenschaft jener Zeit in sich aufgenommen hatten und als Gelehrte gelten mußten. Diese wissenschaftlich gebildeten, nicht minder aber frommgläubigen Christen unternahmen nun die Vertheidigung des Christenthums und seiner Glaubenslehren zunächst gegen Juden und Heiden und heißen darum kurz Apologeten[1].

Verweilen wir bei jenen Apologeten, welche dem zweiten christlichen Jahrhundert angehören und gegen Heiden und Juden mit geistigen Waffen kämpften, so müssen als hervorragend aufgeführt werden: **Quadratus** (um 126), **Aristides** (um 150 ?), **Justinus** († um 166), **Tatian** († um 175), **Athenagoras** († um 180), **Theophilus** († um 181), **Hermias** (um 200 ?), **Aristo von Pella** (um 150), **Claudius Apollinaris** (um 160), **Miltiades** (um 175), **Melito von Sardes** (um 175).

Die Aufgabe dieser Apologeten war eine sehr weitreichende. Sie mußten die verschiedenen Anschuldigungen gegen das Christenthum und seine Sitten und Lehren widerlegen und zugleich dessen volle, ja alleinige Berechtigung gegenüber dem Judenthum und Heidenthum nachweisen. In letzterer Beziehung zeigten

---

[1] Auch gegen die Irrlehrer, welche innerhalb des Christenthums bald auftraten, kämpften die Apologeten, besonders Justinus der Martyrer. Wir heben jedoch die Bedeutung der Apologeten als Häresimachen hier nicht besonders hervor, weil sie ihrer Bedeutung als Apologeten überhaupt nicht gleichkommt und namentlich in der Eschatologie sehr im Hintergrunde bleibt.

die Apologeten gegenüber den Heiden, daß wohl auch ihre Religion und Philosophie manche Keime und Körner des Wahren in sich berge, daß aber das Christenthum allein die absolut wahre Religion sei; gegenüber den Juden aber zeigten sie, daß ihre Religion wohl eine wahre, aber nur eine unvollkommene sei, während das Christenthum als absolut vollkommene Religion gelten müsse. Indem so die Apologeten die Keime und Körner des Wahren im Heidenthum und dessen noch uneröffnete Knospen im Judenthum mit der voll erschlossenen Blüthe jeglicher Wahrheit im Christenthum in Beziehung brachten, sie miteinander verglichen, voneinander unterschieden und das Unvollkommene als Uebergang zum Vollkommenen betrachteten und ausbeuteten, legten sie den Grund zur innern Verschmelzung der Vernunft- und der Offenbarungswahrheiten und schufen die Ansätze zur Theologie als Glaubenswissenschaft.

Bezüglich der Eschatologie hatten die Apologeten den Heiden gegenüber schon die Grundwahrheiten von der Unsterblichkeit der Seele, der sittlichen Freiheit und der jenseitigen Vergeltung klar und entschieden zur Geltung zu bringen. Weiterhin mußten sie die specifisch christlichen Offenbarungslehren von der Wiederkunft Christi, der Auferstehung des Fleisches und dem Weltgerichte vertheidigen und mit Nachdruck verkündigen. Beides thaten die Apologeten, indem sie auch in den religiösen und philosophischen Vorstellungen der Heiden möglichst Beweise und Analogien der christlichen Vollendungslehre suchten und so von der Bestätigung des Wahren in den heidnischen Vorstellungen zur Correctur ihrer vielen und großen Irrthümer übergingen. — Den Juden gegenüber war eine Betonung der erwähnten Grundwahrheiten weniger gefordert, wohl aber galt es hier, die specifisch christlichen Lehren fest und entschieden hervorzuheben. Es kam vor allem auf die Doppelwahrheit an, daß Christus, wie er zur Erlösung schon gekommen ist, so zum Gerichte und zur Vollendung des Universums dereinst wiederkommen werde.

108. Die Apologeten legten ihre religiösen Anschauungen nieder in zahlreichen und umfangreichen Schriften, die leider zum großen Theile verloren gegangen sind[1]. Immerhin besitzen wir von ihnen noch viele literarische Pro-

[1] Aus der umfangreichen Literatur über die sämtlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihre Schriften seien hier angeführt: a) Textausgaben von *Prudentius Maranus*, Paris. 1742, Venet. 1747, und *I. C. Th. Otto*, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, 9 vol., 1847—1872 (vol. I—V: Iustinus, 3. ed. 1877 ad 1881). Die letztere Ausgabe ist im nachfolgenden von uns benutzt. — Ueber die Specialausgaben der einzelnen Apologeten oder einzelner Werke derselben können die Lehrbücher der Patrologie von Möhler-Reithmayr, Alzog, Nirschl, Feßler-Jungmann und Bardenhewer nachgesehen werden. — b) Den Lehrgehalt der Schriften der Apologeten behandeln (entsprechend ihrer theologischen Grundrichtung) die verschiedenen Kirchen- und Dogmengeschichten, Patrologien u. s. w.; ferner: *Lumper*, Historia theologico-critica, pars I—III, 1784. E. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes (1860), S. 112—118. K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christl. Theologie, I. Bd., 1861. *J. Donaldson*, A critical History of Christian Literature and

ducte, die wir unserer folgenden Darstellung als Quellen zu Grunde legen müssen. Diese Schriftwerke mögen hier im einzelnen angeführt und kurz besprochen werden. Es sind folgende:

a) Die Apologie des Aristides von Athen. Erst seit 1878 ist von dieser Schrift ein größeres armenisches Fragment bekannt, seit 1889 eine vollständig erhaltene syrische Uebersetzung, seit 1890 ein griechischer Text[1].

b) Des Justinus Apologia maior und Apologia minor sowie dessen Dialogus cum Tryphone Iudaeo. Ob die mit den genannten Werken Justins meist gedruckten Schriften: *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*, *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*, *Περὶ μοναρχίας* und das Fragment *Περὶ ἀναστάσεως* echt seien, unterliegt starken Bedenken. Ihres hohen Alters wegen können und müssen wir jedoch auch diese Schriften in secundärer Weise als Quellen benutzen[2].

Doctrine, vol. II—III: The Apologists, 1866. *R. Mariano*, Le apologie nei primi tre secoli della chiesa, le cagioni e gli effetti, 1888. G. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung, 1890. J. Zahn, Die apologetischen Grundgedanken in der Literatur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt, 1890. — Weitere Literatur in den oben n. 34, Anm., angeführten Werken.

[1] Der armenische Text ward zuerst herausgegeben von den Mechitaristen (Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo, 1878), ins Deutsche übersetzt von Himpel (Tübinger Theol. Quartalschrift 1880, S. 110 ff.), wieder gedruckt bei *Pitra*, Analecta sacra IV, 6—8, mit lateinischer Uebersetzung ibid. p. 282—284. (Weitere Literatur siehe bei Harnack, Texte und Unters. I [1. Heft], 110.) Die drei Texte sind veröffentlicht im 1. Hefte des I. Bandes der Texts and Studies, Contributions to biblical and patristic Literature (ed. by *J. A. Robinson*), 1891. Aus der inzwischen erschienenen reichen Literatur über unsere Apologie seien angeführt: die deutsche Uebersetzung des syrischen Textes von J. Schönfelder (Tübinger Theol. Quartalschrift 1892, S. 531—557). R. Raabe, Die Apologie des Aristides, aus dem Syrischen übersetzt, 1892 (Texte und Unters. IX, 1. Heft). E. Hennecke, Die Apologie des Aristides, Recension und Reconstruction des Textes, 1893 (Texte und Unters. IV, 3. Heft). R. Seeberg, Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt, 1893 (in Zahns Forschungen zur Geschichte des neutest. Canons V, 2). L. Lemme, Die Apologie des Aristides (Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1893, S. 303 ff.). — Ob die weitern, zuerst von den Mechitaristen l. c., dann bei *Pitra* l. c. IV, 8—11 (mit lateinischer Uebersetzung p. 184—286) herausgegebenen armenischen Fragmente aus Werken des Aristides (besonders eine Homilie über Luc. 23, 42 f.) echt seien, unterliegt starken Zweifeln. Harnack (Texte und Unters. I [1. Heft], 113 f.) und P. Pape (Die Predigt und das Brieffragment des Aristides, 1894 [Texte und Unters. XII, 2. Heft]) bestreiten deren Echtheit, während Th. Zahn sehr zu Gunsten derselben sich ausspricht (Forschungen u. s. w. V, 415—437). Dagegen scheint die Apologie des Aristides auch in der spätern armenischen Literatur benutzt worden sein (vgl. Vetter, Aristides-Citate in der armenischen Literatur. Tübinger Theol. Quartalschrift 1894, S. 529—539). — Wir citiren die Apologie nach Seebergs Uebersetzung aus dem Syrischen und machen von den sonstigen Fragmenten nur untergeordneten Gebrauch.

[2] Ueber Justinus handeln besonders: C. Semisch, Justin der Martyrer, 2 Bde., 1840—1842. Ders., Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Martyrers Justinus, 1848. *Iunius*, De Iustino Mart. apologeta, 1836. *I. C. Th. Otto*, De Iustini Mart. scriptis et doctrina, 1841. Ders., Justinus der Apologet (in Ersch und Gruber, Allg. Encyklopädie, 2. Sect., Thl. XXX [1853], S. 37—76). *M. B. Aubé*, Saint Justin philosophe et martyr, 1861, 2e éd. 1875. C. Weizsäcker, Die Theologie des Martyrers Justinus (Jahrbücher für deutsche Theologie 1867, S. 60—119). M. v. Engelhardt, Das Christenthum des Martyrers Justinus, 1878 (führt in der Einleitung S. 1—70 noch weitere Literatur an). A. Stählin, Justin der Martyrer und sein

c) **Tatians** *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*[1].

d) Des **Athenagoras** *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* und *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*[2].

e) Des **Theophilus** von **Antiochien** Libri tres ad Autolycum[3].

f) Des **Hermias** *Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*.

g) Bruchstücke der vielen Schriften des **Melito** von **Sardes**[4].

h) Einzelne Fragmente des **Quadratus**, **Aristo** von **Pella**, **Claudius Apollinaris** und **Miltiades**[5].

Um nun aus all diesen Schriften den eschatologischen Lehrgehalt vollkommen entnehmen und zugleich die Stellung der Apologeten in der Entfaltung des eschatologischen Mysteriums richtig charakterisiren zu können, müssen wir der Hauptsache nach verfahren gemäß den Grundsätzen, nach denen der eschatologische Lehrgehalt der unmittelbar nachapostolischen Zeit dargestellt wurde, und ähnlich wie dort den gesamten Stoff ordnen und eintheilen (vgl. n. 40—43).

---

neuester Beurtheiler, 1880 (gegen Engelhardt). **Sprinzl**, Die Theologie des hl. Justinus (Linzer Theol.-prakt. Quartalschr. 1884—1886). Th. **Zahn**, Studien zu Justinus Martyr (Zeitschr. für Kirchengeschichte VIII, 1—84). W. **Flemming**, Zur Beurtheilung des Christenthums Justins des Martyrers, 1893.

[1] Vgl. **Daniel**, Tatian der Apologete, 1838. H. **Dembowski**, Die Quellen der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts, 1. Theil: Die Apologie Tatians, 1878. E. W. **Steuer**, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian mit ihren Berührungen in der griechischen Philosophie, 1892 und 1893.

[2] Cf. *Th. A. Clarisse*, De Athenagorae vita et scriptis, 1819. C. **Hefele**, Beiträge zur Kirchengeschichte I (1864), 60 ff. Fr. **Schubring**, Die Philosophie des Athenagoras, 1882. J. **Lehmann**, Die Auferstehungslehre des Athenagoras, 1890.

[3] Ob der zuerst von **de la Bigne** 1576 veröffentlichte, dem Theophilus zugeschriebene **Evangeliencommentar** echt ist, unterliegt starken Zweifeln. Während gewöhnlich dieser Commentar für unecht gehalten wird, suchte Th. **Zahn** (Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Canons, 2. Thl.: Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien, 1883) dessen Echtheit zu erweisen. Er fand zahlreiche Gegner, so besonders **Harnack** (Texte und Unters. I [4. Heft], 97—175), suchte aber seine Anschauung den verschiedensten Angriffen gegenüber zu rechtfertigen (vgl. Forschungen u. s. w., 3. Thl. (1884), S. 198—277: Nachträge zu Theophilus). Doch ist sein Versuch als gescheitert zu betrachten. — Im folgenden soll von diesem Commentar nur ein untergeordneter Gebrauch (nach dem Texte bei Zahn) gemacht werden.

[4] Es gilt als ausgemacht, daß die zuerst von W. **Cureton** im Spicilegium Syriacum 1855 herausgegebene (von **Welte** [Tübinger Theol. Quartalschrift 1862, S. 384—410] aus dem Syrischen, und von B. **Gröne** aus der lateinischen Version **Ottos** 1873 übersetzte) **Apologie** nicht von Melito von Sardes stammt (sondern einem andern, sonst unbekannten Melito zuzuschreiben ist?). — Die Fragmente der (sonstigen) Schriften Melitos bei *Otto*, Corp. Apol. IX, 374—478, und (syrisch nach Cureton) 497—512. Ein neues griechisches, durchaus unverdächtiges Fragment über die Taufe bringt **Pitra** bei (Analecta sacra II, 3—5). Dagegen ist die von **Pitra** (Spicil. Solesm. II. III, 1 und [in kürzerer Form] Anal. sacr. II, 6—154) unter Melitos Namen veröffentlichte Clavis Scripturae entschieden unecht.

[5] Cf. *Otto* l. c. IX, 333—341 (Quadratus), 349—363 (Aristo), 479—495 (Apollinaris), 364—373 (Miltiades). — **Aristo** verfaßte eine Disputatio (oder Altercatio) Iasonis et Papisci (Jason war ein zum Christenthum bekehrter Jude, Papiscus ein alexandrinischer Jude), welche verloren gegangen ist. In neuerer Zeit glaubte **Harnack** eine lateinische Uebersetzung dieses Dialogs (mit nur wenigen und unbedeutenden Zu-

I. Die Lehre von der besondern Vollendung.

1. Die Unsterblichkeit der Seele.

109. Subjective Grundvoraussetzung der ganzen christlichen Vollendungslehre ist die Unsterblichkeit der menschlichen Seele oder deren individuelle, persönliche Fortdauer über die Grenze des Todes hinaus. Eine solche Unsterblichkeit nahmen wohl die Juden größtentheils an [1], keineswegs aber auch alle Heiden; im Gegentheil war der Unsterblichkeitsglaube durch verschiedene Philosophen untergraben und zersetzt und hatte vielfach seine Gewißheit und noch mehr seine praktische Bedeutung eingebüßt. Mit der Bezweiflung oder Läugnung der Unsterblichkeit waren regelmäßig verbunden unrichtige oder unklare Vorstellungen über das Wesen und den Ursprung der menschlichen Seele sowie über deren anderweitige Grundeigenschaften, insbesondere die Willensfreiheit. — Die christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts verfehlen nicht, die Widersprüche der verschiedenen Philosophen in Hinsicht auf die Unsterblichkeit der Seele (und die hiermit zusammenhängenden anthropologischen Lehren) sowie deren Unsicherheit und Unwissenheit hervorzuheben. Die Philosophen können nach Justin nicht sagen, was die Seele ist und ob man sie auch für unsterblich halten müsse, denn es scheine, daß sie, wenn unsterblich, auch ungeworden sein müsse, wie die Platoniker annehmen [2]. Sie sind in ihren diesbezüglichen Anschauungen sehr getheilt. Viele läugnen die Unsterblichkeit gänzlich, wie die Epikureer und auch Aristoteles (*Tat.*, Orat. 25. *Iust.*, Cohort. ad Gent. 6); andere nehmen eine Wiederkehr der Seelen zu ihren frühern Beschäftigungen an, wie die Stoiker (*Iust.*, Dial. 1. Apol. I, 19. 20. *Tat.*, Orat. 3), während Plato mit seiner Schule die Unsterblichkeit der Seele wohl behauptet (*Iust.*, Cohort. 6), dennoch aber stellenweise auch eine Wanderung der Seelen in andere Menschen, ja sogar in Thiere lehrt [3].

110. Dem gegenüber lehren nun die Apologeten mit aller Entschiedenheit, daß die Seele des Menschen thatsächlich unsterblich oder wenigstens von

---

thaten und einigen Auslassungen) in der Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum zu finden, welche von Evagrius im 5. Jahrhundert verfaßt ist und zuerst von Martène (Thesaur. nov. anecdot. V [1717], 1—18) veröffentlicht wurde. Siehe Texte und Unters. I (3. Heft), 1—136; der nach einer Bamberger Handschrift verbesserte Text daselbst S. 15—44. Gegen diese Hypothese erheben P. Corssen (Die Altercatio Sim. Iud. et Theoph. Christ., 1890) und Zahn (Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Canons IV, 308—329) gegründete Bedenken, ohne indes zu läugnen, daß dem Evagrius der Dialog des Aristo als Vorlage gedient haben kann. Auch Harnack stimmt jetzt diesen Kritikern bei (Geschichte der altchristl. Literatur S. 95). In der That hat die Schrift des Evagrius ein sehr alterthümliches Gepräge und soll deshalb auch im nachfolgenden hie und da berücksichtigt werden.

[1] Vgl. über die Ausnahmen unsere Christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung S. 153—156.

[2] Dial. c. Tryph. 5, p. 222 E—223 B, ed. *Mor.* et *Col.*; cf. *Plato*, Phaedr. p. 245 D. 246 A, ed. *Stephan.*

[3] *Theoph.*, Ad Autol. III, 7, 121 B; cf. *Plato*, Phaedr. 248 DE. Die verschiedenen einander widersprechenden Ansichten der Philosophen über die Natur und Unsterblichkeit der Seele stellt zusammen *Hermias*, Irrisio 1—2.

Gott für eine unvergängliche Dauer von Anfang an bestimmt worden sei. Selbst der leibliche Tod ist nach Justinus erst durch die Sünde des ersten Menschen in die Welt gebracht worden (Dial. 100). Hätte der Mensch das Prüfungsgebot beobachtet, so hätte er nach Gottes Willen sofort unsterbliches Los erlangt; da er es nicht beobachtet, ward der Tod sein natürlicher Antheil [1]. Theophilus lehrt, daß der Mensch durch seinen Ungehorsam dem Tode anheimfiel (Ad Autol. II, 25), indem er von Natur aus nicht sterblich (wenn auch noch nicht unsterblich) war erschaffen worden (ibid. 27; cf. 70) [2]. In dem Brudermorde Kains sei der Anfang gemacht worden, daß der Tod in die Welt eintrat und bis auf heute über das gesamte Menschengeschlecht kam (ibid. 29). In gewissem Sinne sei jedoch der Tod für den Menschen auch eine große Wohlthat von seiten Gottes; es wird nämlich durch ihn verhindert, daß der Mensch in der Sünde befindlich ewig lebe; derselbe soll vielmehr die Sünde in der ihm bestimmten Lebenszeit durch die Strafe abbüßen und dann gebessert später wieder zurückberufen werden in den ursprünglich paradiesischen Zustand (ibid. 26).

Wenn aber auch der Leib des Menschen jetzt thatsächlich sterblich ist, so doch nicht die Seele. Justinus nennt die Seele (im Anschluß an Plato) einfachhin *ἀθάνατος* (Dial. 4. 5. De resurr. 10 u. ö.), sagt, daß die Seelen alle nicht sterben [3], und hebt noch ausdrücklich hervor, daß dieselben nach dem Tode auch noch Empfindung haben [4]. Athenagoras bezeichnet den einen und zwar höhern Wesensbestandtheil des Menschen als *ψυχὴ ἀθάνατος* (Leg. 27. De resurr. 13) und ähnlich auch Theophilus (Ad Autol. I, 7) sowie Pseudo-Melito (Apol. seu Oratio coram Antonino 9).

111. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele entnehmen die Apologeten vornehmlich der Offenbarung, aber auch der Vernunft. Durch ein Geschenk von oben haben die heiligen Männer einstimmig uns belehrt über die Unsterblichkeit der Seele (*Iust.*, Cohort. 8; cf. De resurr. 10). Indem Gott zu Moses sprach: Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott deiner Väter (2 Mos. 3, 15), hat er ein ausdrucksvolles Zeugniß gegeben, daß jene auch nach ihrem Tode noch fortleben (Apol. I, 63). Ein anderer Beweis für die Fortdauer der Seelen liegt in der Beschwörung Samuels durch die Zauberin von Endor (Dial. 105. Apol. I, 18; vgl. 1 Kön. 28, 8 ff.). Theophilus weist zum Beweise für die Unsterblichkeit der Seele auch hin auf den Bericht der Genesis (1, 26—27) über die Erschaffung des ersten Menschen (Ad Autol. II, 19). Athenagoras betont weiterhin, daß uns Gott nicht wie Schafe und Zugthiere, wie ein Nebending und zum Untergang und zur Vernichtung geschaffen habe (Leg. 31). Justinus macht für

---

[1] So in einem Fragmente bei *Leontius*, Adv. Eutych. et Nestor. l. II (s. *Otto*, Corp. Apol. III, 256). — In der Altercatio Simonis et Theophili n. 26 (bei Harnack, Texte und Unters. I [3. Heft], 39, 3—4) heißt es, daß der Tod durch den Neid des Teufels bezw. durch Verführung des ersten Menschen in die Welt gekommen ist.

[2] Nach dem Evangeliencommentar des Theophilus (?) ist die stola prima (Luc. 15, 22) die vita, quam diabolus ademerat (Zahn, Forschungen II, 74, 7—8).

[3] Dial. 5, 223 B: *Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀποθνήσκειν φημὶ τὰς ψυχὰς ἐγώ.*

[4] Apol. I, 18, 65 B: *Καὶ μετὰ θάνατον ἐν αἰσθήσει εἰσὶν αἱ ψυχαί.*

eine empfindungsfähige Fortdauer der Seele auch noch geltend, daß außerdem (nämlich bei Fortdauer im Zustande der ἀναισθησία) der Tod für die Bösen ein Gewinn wäre (Apol. I, 18. Dial. 5). Um die Heiden von der bewußten Fortdauer der Seelen zu überzeugen, weist Justinus hin auf manche heidnische Gebräuche, wie Todtenbefragungen, Beschauungen noch unschuldiger Kinder, Heraufbeschwörungen der Geister der Menschen u. dgl.; ferner auf die Aussprüche heidnischer Schriftsteller, eines Empedokles, Pythagoras, Plato und Sokrates (Apol. I, 18; cf. 20), hält aber daran fest, daß die heidnischen Philosophen und Dichter ihre Aussprüche über die Unsterblichkeit der Seele Moses und den Propheten entnommen haben (Apol. I, 44).

112. Indem Justinus die persönliche Unsterblichkeit als durch die Idee der Vergeltung gefordert hinstellt, legt er sofort den Gedanken nahe, daß eine doppelte Unsterblichkeit zu unterscheiden sei, nämlich eine selige und eine unselige (cf. Apol. I, 18. 20. 21). Erstere ist ein den Guten und nur diesen in Aussicht stehendes Gut (vgl. unten n. 128) und wird vielfach im emphatischen Sinne als Unsterblichkeit überhaupt bezeichnet. Da nun die Christen eine sichere Hoffnung nicht bloß auf die Fortdauer nach dem Tode überhaupt, sondern auf die selige Unsterblichkeit haben dürfen und sollen, so fürchten sie den leiblichen Tod durchaus nicht, verachten ihn vielmehr. Weil wir nicht auf das Jetzt unsere Hoffnung richten, so verachten wir die Henker, ruft Justinus aus (Apol. I, 11). Wir sterben freudig, Christum bekennend (ibid. 39); wir fürchten nicht den Tod (ibid. 57). Die Heiden können die Christen zwar tödten, aber ihnen nicht schaden (Apol. I, 2. 45. Dial. 110). Die Sünder freilich müssen den Tod fürchten, da sie ja durch ihn ihrer Güter verlustig gehen; die Christen dagegen können dem Tode so freudig in die Arme eilen, daß sie sich selber zur Todesstrafe anzeigen (Apol. II, 12). Wenn aber auch die Christen den Tod nicht fürchten, so dürfen sie doch auch nicht selber sich tödten. Denn hierdurch würden sie dem göttlichen Rathschlusse entgegenhandeln, der eben den Fortbestand und die Fortpflanzung und die religiöse Erziehung des ganzen Menschengeschlechtes bezweckt (Apol. II, 4). Die Heiden lehren wohl auch, daß man den Tod verachten müsse, sie fordern aber auf, demselben durch List zu entrinnen zu suchen, bemerkt ironisch Tatian (Orat. 27). Die Christen aber sterben lieber, als daß sie Gott verläugnen und dadurch als Lügner und als Undankbare erscheinen (ibid. 4).

113. Ist aber die Unsterblichkeit der menschlichen Seele eine wesentliche und untrennbare Eigenschaft derselben oder eine außerwesentliche göttliche Gabe, vielleicht gar ein übernatürliches Gnadengeschenk? Wurzelt sie nothwendig in der schöpferischen Idee vom Menschen, oder bedarf es zu ihrer Verwirklichung noch eines besondern freien, vielleicht gar übernatürlichen göttlichen Rathschlusses, abgesehen von der Hervorbringung des Menschen als solchen? Auf diese Fragen, die von den Apologeten formell allerdings weder gestellt noch beantwortet werden, läßt sich aus ihren Schriften folgendes entnehmen.

Justinus hält zwar fest an der thatsächlichen Unsterblichkeit der Seele, betont aber zugleich, daß alles außer Gott eine vergängliche Natur hat, so daß es auch aufhören und nicht sein kann. Gott allein sei, wie ungeworden, so

auch (seinem Wesen nach) unvergänglich und ebendeshalb Gott, alles übrige aber geworden und vergänglich. Darum seien auch die Seelen an und für sich dem Tode verfallen (Dial. 5). Die Seele lebt folglich nicht deshalb, weil sie selbst (wesenhaftes) Leben ist, sondern weil sie theilnimmt am (wesenhaften) Leben. Sie ist aber theilhaftig des Lebens, weil Gott will, daß sie lebt. Sie wird darum nicht mehr theilhaftig sein des Lebens, wenn Gott nicht will, daß sie lebe. Denn zu leben ist ihr nicht wesenhaft eigen wie Gott (ibid. 6)[1]. — Wie der ganze Zusammenhang ergibt, will unser Philosoph zunächst den Unterschied zwischen der gewordenen, geschaffenen Seele und dem ungewordenen Schöpfer, sowie den Unterschied ihres beiderseitigen Lebensgrundes geltend machen. Das Leben Gottes gründet in seinem eigenen Wesen, das Leben der Seele in dem schöpferischen und erhaltenden Willen Gottes. Daß aber die Fortdauer des Lebens für die Seele ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes sei oder auch nur eine ihrer Natur rein äußerliche, von ihr trennbare Naturgabe, mit andern Worten: daß Gott auch sterbliche Seelen hätte erschaffen können, wird von Justinus keineswegs gelehrt. Freilich ist seine ganze Darlegung nicht allseitig klar und bestimmt, vor allem deshalb, weil er die *ἀθανασία* als einfache Fortdauer der Seele nicht immer scharf genug unterscheidet von der seligen Unsterblichkeit[2].

Noch viel weiter geht Tatian. Der Logos hat als Ebenbild der Unsterblichkeit den Menschen geschaffen, damit, wie die Unvergänglichkeit bei Gott ist, so auch der Mensch einen Antheil habe an Gott und (dadurch) Unsterblichkeit besitze. Dadurch aber, daß von dem nach Gottes Bild geschaffenen Menschen der mächtigere Geist (oder der Antheil an Gott) sich infolge der Sünde trennte, ward derselbe sterblich (Orat. 7). Daß aber Tatian hierbei nicht bloß an eine Sterblichkeit des ganzen Menschen bezw. an den leiblichen Tod als Strafe der Ursünde dachte, ergibt sich aus seinen weitern Ausführungen. Er unterscheidet zweierlei *πνεύματα*, wovon das eine Seele genannt werde, das andere aber, vorzüglicher als die Seele, Gottes Ebenbild und Gleichniß. Beide besaß der erste Mensch (ibid. 12); das zweite ist eben jener Antheil an Gott, der die Quelle der anfänglichen Unsterblichkeit im Menschen bildete und durch die Sünde verloren ging. Was die Seele betrifft, so ist sie nach Tatian an sich nicht unsterblich, sondern sterblich. Sie hat aber auch das Vermögen in sich, unsterblich zu sein. Sie stirbt und wird mit dem Körper aufgelöst, wenn sie die Wahrheit nicht erkannt hat. Dieser Tod der Seele ist indes kein ewiger: am Ende der Welt steht sie vielmehr wiederum auf mit dem Körper, um in Unsterblichkeit den Straftod zu empfangen. Sie stirbt nicht (nämlich den zweiten oder Straftod), wenn sie ausgerüstet ist mit der Erkenntniß Gottes, obgleich sie auch in diesem Falle einige Zeit aufgelöst wird. Die Seele ist an sich

[1] Justinus tritt hier einerseits in Gegensatz zu Plato, nach welchem die Seele, wie unsterblich, so auch ungeworden ist (Phaedr. 246 A); die Seele könne nicht als ungeworden aufgefaßt werden. Da sie aber geworden sei, so könne sie, und hierin stimmt Justinus mit Plato (Tim. 41 B) überein, nur fortbestehen durch den Willen Gottes.

[2] Vgl. über die Unsterblichkeitslehre Justins: *Lumper* l. c. II, 187 sqq. Möhler, Patrologie S. 241 ff. *Otto*, De Iustini M. script. et doctr. p. 150 sqq.

Finsterniß und ohne alles Licht, sie neigt darum niederwärts zur Materie und stirbt zugleich mit dem Fleische; nur wenn sie verbunden ist mit dem göttlichen Geiste, steigt sie aufwärts (und gelangt so zur seligen Unsterblichkeit, ibid. 13). — Der Sinn dieser schwierigen, vielumstrittenen Lehre kann unseres Erachtens nur folgender sein: Der aus Leib und Seele bestehende Mensch ist an sich seinen beiden Wesensbestandtheilen nach sterblich. Von Anfang an verlieh ihm Gott noch einen dritten Bestandtheil, das höhere πνεῦμα, wodurch er zur seligen Unsterblichkeit berufen und befähigt ward. Einen theilweisen Ersatz dieses höhern πνεῦμα bildet jetzt die Erkenntniß der Wahrheit. Doch vermag diese Erkenntniß den Menschen nicht durchaus unsterblich zu machen, es müssen vielmehr Leib und Seele sich auflösen, allerdings nicht auf immer, sondern nur bis zum Ende der Welt, wobei der ganze Mensch zu ewig seligem Leben aufersteht. Die Seelen der Sünder sterben ebenfalls mit ihren Leibern, werden aber beim Gerichte samt den Leibern von Gott zu ewig unseliger Fortdauer auferweckt. Unsere Auslegung erhält noch eine Bestätigung durch das, was Tatian von den Dämonen sagt. Dieselben sterben zwar nicht wie die Menschen, wenn aber die Zeit ihrer Strafe kommt, so kommen auch sie in den Tod wie die Menschen; sie werden nämlich nicht theilhaft des ewigen Lebens, welches anstatt des Todes in Unsterblichkeit verliehen wird. Gleichwie die Menschen zuletzt entweder die Unsterblichkeit mit Wonne, oder Schmerz mit Unsterblichkeit erlangen, so werden auch die Dämonen eine Unsterblichkeit haben, welche der Beschaffenheit nach der Unsterblichkeit der Sünder gleicht (ibid. 14). — Die ganze Lehre Tatians bleibt unklar wegen seiner eigenthümlichen Trichotomie, ferner um deswillen, weil er die verschiedenen Bedeutungen von θάνατος und ἀθανασία (physischer Tod, moralischer Tod, ewiger Tod — physische Unsterblichkeit, höheres Seelenleben, selige Unsterblichkeit) nicht bestimmt unterscheidet[1].

Eigenthümliche Ansichten über die Unsterblichkeit des Menschen entwickelt auch Theophilus. Der erste Mensch ist nach ihm als ein Mittelding erschaffen worden, weder als durchaus sterblich, noch als durchaus unsterblich, sondern fähig für beides. Er sollte durch den rechten Gebrauch seiner Freiheit im Besitze der Ewigkeit in den Himmel aufsteigen (II, 24). Hätte Gott den

[1] Tatians Unsterblichkeitslehre hat die verschiedensten Auslegungen gefunden. Das Scholion sowie Le Nourry meinten, nur das auch den Thieren zukommende animalische Lebensprincip sei nach Tatian sterblich. Gesner schrieb ihm die Lehre vom Seelenschlafe zu. Worth meinte, er läugne mit Justin nur eine der Seele wesenhaft zukommende, nicht aber eine von Gottes Schöpferwillen abhängige Unsterblichkeit. Maranus (dem sich Lumper [l. c. II, 366 sqq.], Permaneder [Bibl. patrist. II, 1, 174], Nirschl [Patrol. I, 163] u. a. anschließen) hält dafür, daß Tatian unter dem Tode der Seele nur die Sünde und die sündhafte Liebe zu den körperlichen Dingen verstehe. Morel, Ducäus, Oporinus, Teller meinen, nach Tatian seien die Seelen der Guten sofort nach dem Tode durch ein Gnadengeschenk Gottes unsterblich, die Seelen der Sünder würden es erst bei der Auferweckung. Dodwell, Daniel, Redepenning, Otto schreiben ihm die Anschauung der sogen. Thnetopsychiten zu, unseres Erachtens mit Recht. Vgl. Otto in seiner nota 1 zu Orat. 13. Steuer (Die Gottes- und Logoslehre des Tatian S. 27) behauptet mit Recht, daß Tatian eine natürliche Unsterblichkeit der Seele läugne, sagt aber nichts davon, daß nach ihm thatsächlich dennoch alle Seelen ewig dauern.

Menschen von Anfang an unsterblich erschaffen, so hätte er ihn zum Gotte gemacht; wenn er ihn aber sterblich erschaffen hätte, so würde es scheinen, als sei Gott an seinem Tode schuld. Darum hat Gott den Menschen fähig für beides geschaffen, so daß derselbe, wenn er durch Beobachtung des Gebotes der Unsterblichkeit sich zuwendete, die Unsterblichkeit als Lohn von Gott empfangen und ein Gott werden, falls er aber durch Ungehorsam gegen Gott auf die Seite des Todes sich hinwendete, selbst die Ursache seines Todes werden sollte (II, 27). Welche Unsterblichkeit (und welche Sterblichkeit) ist nun hier dem ersten Menschen abgesprochen? die wesenhafte Unsterblichkeit, die nur Gott zukommt, oder die moralische Unsterblichkeit, die im Besitze des Gnadenlebens und in der Freiheit von der Sünde besteht, die selige Unsterblichkeit, die physische Unsterblichkeit des Leibes oder die natürliche Unsterblichkeit der Seele? Sicherlich die drei ersten, wohl aber kaum die beiden letzten Arten. Was speciell die natürliche Unsterblichkeit der Seele betrifft, so scheint uns Theophilus dieselbe hier nicht in Abrede gestellt zu haben, weil er den Worten *θνητός* und *ἀθάνατος* immer einen reichern, weitertragenden Inhalt gibt. Immerhin bleibt auch seine Lehre unklar, weil er ähnlich wie Justin und Tatian die verschiedenen Arten des Todes und der Unsterblichkeit nicht formell bestimmt auseinander hielt.

2. Die Willensfreiheit und die Vergeltung im allgemeinen.

114. Die Unsterblichkeit der Seele ist thatsächlich nicht eine inhaltsleere Fortdauer derselben, sondern entweder ein ewig seliges oder ein ewig unseliges Leben. Ob aber die Seele nach dem Tode in Seligkeit oder in Unseligkeit fortlebt, das hängt ab von ihrem religiös-sittlichen Verhalten während des irdischen Lebens, indem die Seligkeit der Lohn des Guten, die Unseligkeit die Strafe des Bösen ist, indem also der Zustand der Seele nach dem Tode als Vergeltung ihres diesseitigen Verhaltens erscheint. Damit man aber in Bezug auf den Menschen in Wahrheit von Vergeltung reden, damit die selige oder unselige Unsterblichkeit in Wahrheit als Lohn und als Strafe aufgefaßt werden kann, muß im Menschen als weitere Grundeigenschaft seiner Seele sittliche Willensfreiheit und Verantwortlichkeit für sein ganzes Handeln angenommen werden. So hängen Unsterblichkeit der Seele, Willensfreiheit (und Verantwortlichkeit) und Vergeltung im allgemeinen aufs innigste zusammen. Aus der Idee der Vergeltung und der ihr zu Grunde liegenden Thatsache der Willensfreiheit kann, ja muß geschlossen werden auf die Unsterblichkeit der Seele; andererseits würde aber die Unsterblichkeit jeden Inhalt und jede Bedeutung verlieren, wenn es keine Freiheit und keine Vergeltung gäbe.

Die christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts haben darum im engsten Zusammenhange mit der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch die Lehre von der Willensfreiheit und Vergeltung überhaupt zu entwickeln und zu beweisen versucht. Gegenüber vielen Heiden (und Gnostikern), welche von fatalistischen oder dualistischen Principien aus die Willensfreiheit läugneten, machten sie diese letztere mit Entschiedenheit als eine wesentliche Eigenschaft jeder vernünftigen Creatur, sowohl der Engel als der Menschen, geltend.

115. Nach **Justinus** hat Gott von Anfang an das Menschengeschlecht erschaffen als vernünftig und als befähigt, das Wahre zu erwählen und das Gute zu thun[1]; es geschieht keineswegs alles nach einem Verhängnisse (*καθ' εἱμαρμένην*), vielmehr handeln die Menschen gut oder schlecht aus freier Wahl (*προαιρέσει ἐλευθέρᾳ*, Apol. I, 43; cf. I, 61). Das Geschlecht der Engel wie der Menschen hat Gott ursprünglich frei (*αὐτεξούσιον*) erschaffen (Apol. II, 7), beide sind begabt mit freiem Wahlvermögen und freithätig (*ἐν ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ αὐτεξούσιοι*, Dial. 88, 316 A; cf. ibid. 102; ferner De monarch. 6; Fragm. X, bei *Otto* p. 258—260). — Auch nach **Tatian** sind Engel und Menschen frei (*αὐτεξούσιοι*) erschaffen und üben aus freier Wahl (*τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως*) Gutes oder Böses; ein Fatum (*εἱμαρμένη*) ist durchaus zu verwerfen (Orat. 7—8. 11). — In freier Wahl geben Engel wie Menschen dem Guten wie Bösen sich hin (*αὐθαίρετον καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν ἔχουσιν*), lehrt **Athenagoras** (Leg. 24); nach **Theophilus** hat Gott den Menschen erschaffen als *ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος* (Ad Autol. II, 27); **Pseudo-Melito** endlich nennt den Menschen ein vernünftiges, freies, die Wahrheit erkennendes Wesen (Orat. 6; cf. 8. 9).

116. Um diese Willensfreiheit zu **beweisen**, macht **Justinus** zunächst die Erfahrungsthatsache geltend, daß ein und derselbe Mensch nach entgegengesetzten Richtungen hin umschlage. Wäre es ihm vom Schicksal bestimmt, entweder böse oder gut zu sein, so wäre er ja der entgegengesetzten Richtungen gar nicht fähig und würde nicht meistens so oft sich ändern (Apol. I, 43); ja noch mehr, es würden nicht einmal die einen gut, die andern böse sein (es gäbe gar keine Sittlichkeit ohne Willensfreiheit); denn entweder müßten wir annehmen, daß das Fatum Ursache des Guten wie des Bösen sei und so sich selbst entgegenhandle, oder es wären Tugend und Laster gar nichts Objectives, sondern nur etwas in der Vorstellung für gut oder schlecht Gehaltenes (ibid.; cf. 28). An keinem Geschöpfe könnte etwas Lobenswerthes sein, wenn es nicht die Fähigkeit hätte, nach beiden Seiten (nach dem Guten und Bösen) sich hinzuwenden (Apol. II, 7; cf. I, 43). Gleichwie die Tugend nicht bestehen kann ohne Freiheit, so werden Engel und Menschen auch böse nicht durch die Schuld Gottes, sondern aus eigener Schuld wird jeder so, wie er dereinst erscheinen wird (Dial. 140). — Wie hiernach die Willensfreiheit die nothwendige Grundlage der Tugend wie des Lasters ist, so bildet sie auch eine nothwendige Voraussetzung der jenseitigen Vergeltung. Sowohl Strafen wie Belohnungen erfolgen nach dem Verdienste der Handlungen eines jeden (Apol. I, 43). Weil Gott die Engel wie die Menschen ursprünglich frei erschuf, so werden sie mit Recht für ihre Vergehungen in ewigem Feuer bestraft (II, 7) und haben keine Entschuldigung vor Gott (I, 28). Frei sind Engel und Menschen erschaffen, und darum kann Gott, wenn sie seinen Willen thun, sie vor Verderben und Strafe bewahren, wenn sie aber Böses thun, jeden nach seinem Ermessen strafen (Dial. 88; cf. *Tatian.*, Orat. 7). Weil die Engel

[1] Apol. I, 28, 71 C: *Τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἱρεῖσθαι τἀληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος ἀνθρώπινον πεποίηκεν.*

und Menschen frei sind, darum kann Gott auch allgemeine und specielle Gerichte halten (Dial. 102). — Ist es aber auch gewiß, daß es für Engel und Menschen Gericht und Vergeltung gibt? Hierauf antworten die Apologeten hauptsächlich dadurch, daß sie die betreffenden Offenbarungslehren vortragen. Wir kommen im Verlaufe unserer Darstellung wiederholt darauf zurück, wenn wir handeln vom Heile, insofern es den Charakter eines Verdienstes hat, vom Inhalte des jenseitigen Heiles, von den jenseitigen Strafen, dem Weltgerichte u. dgl. Die Apologeten geben aber auch einzelne Vernunftgründe an für die Nothwendigkeit einer gerechten Vergeltung. Wenn es überhaupt nicht und nirgends ein Gericht über das menschliche Handeln gibt, dann haben die Menschen vor den unvernünftigen Wesen nichts voraus, ja weit unglücklicher als diese sind die Menschen, welche ihre Leidenschaften bezwingen und sich um Religion und Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden kümmern; das viehmäßige Leben ist dann das beste, die Tugend ist dummes Zeug, die Drohung mit gerechter Vergeltung eine platte Lächerlichkeit, die Hingabe an jegliche Lust das höchste Gut, und allgemeiner Grundsatz und einziges Gesetz wäre jener Lieblingssatz aller Frevler und Lüstlinge: Laßt uns essen und trinken, denn morgen ist es aus mit uns! So schließt mit Recht Athenagoras (De resurr. 19). Justinus aber bemerkt: Wenn die Gottheit sich nicht um jeden Einzelnen kümmert (und jeden zur Verantwortung zieht), dann kann jeder furchtlos und frei sagen und treiben, was er will, ohne von Gott eine Strafe fürchten zu müssen oder etwas Gutes hoffen zu können (Dial. 1). Mit der Läugnung der Vergeltung würde also der Sittlichkeit jeglicher Halt genommen und dem Laster Thür und Thor geöffnet.

3. Das Heil überhaupt.

117. Der mit Unsterblichkeit und Freiheit ausgestattete Mensch vermag aus sich allein nicht sofort zur vollen jenseitigen Glückseligkeit zu gelangen, sondern es bedarf hierzu eines langen und weitgreifenden Processes, in welchem fortwährend göttliche und menschliche Factoren zusammenwirken müssen. Dieser Proceß ist der christliche Heilsproceß, und das fortwährend wachsende Resultat desselben wird mit seinem allgemeinsten Namen von Justinus u. a. als das christliche Heil bezeichnet. Das Heil, insofern es für den Menschen ein erstrebbares und erwerbbares Gut ist, hat seine letzte Grundlage in Gott, der darum als Helfer und Erlöser (*βοηθὸς καὶ λυτρωτής*, vgl. Ps. 18, 15) von uns angerufen wird (Dial. 30; cf. 102). Vermittelt ist das Heil durch Christus, der ebendeshalb den Namen Heiland (*σωτήρ*) führt (Apol. I, 61. Dial. 18. 110) oder den hebräischen Namen Jesus, welcher Name nichts anderes bedeutet als einen Menschen, welcher der *σωτήρ* ist [1]. Wir gelangen zum Heile durch Christus (*διὰ τοῦ Χριστοῦ*, ibid. 64. 94. 121) oder mit Christus (*μετὰ τοῦ Χριστοῦ*, ibid. 92); durch ihn wurden wir berufen zu dem vom

---

[1] Apol. I, 33, 75 C: *Τὸ δὲ Ἰησοῦς, ὄνομα τῇ ἑβραΐδι φωνῇ, σωτὴρ τῇ ἑλληνίδι διαλέκτῳ δηλοῖ.* Apol. II, 6, 44 E: *Ἰησοῦς καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτῆρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει.*

Vater vorbereiteten Heile (ibid. 131). Näherhin sagt Justinus auch, daß Gott uns erlöse durch das Leiden Christi (ibid. 74), durch sein Kreuz (ibid. 91. 138) und sein Blut (ibid. 111). Das in Christo der Menschheit bereitete Heil ist aber schon im Alten Bunde vorausverkündet und vorgebildet worden, so in dem Holze der Arche bei der Sündfluth (ibid. 138); auch konnten schon die Gerechten des Alten Bundes, ja selbst die Patriarchen, die noch kein Gesetz hatten, ein Anrecht sich erwerben, um dereinst des Heiles theilhaft zu werden (ibid. 45. 67).

118. Damit aber die einzelnen Menschen in den effectiven Besitz des Heiles gelangen, sind von ihnen verschiedene Vorbereitungen und ethische Mitwirkungen gefordert. Ein jeder gelangt zu ewiger Strafe oder zum Heile nach Verdienst seiner Handlungen (*Iust.*, Apol. I, 12). Vor allem ist zur Heilserlangung nothwendig die Bekehrung zur wahren Religion des Christenthums (cf. Dial. 8. Cohort. 4. De monarch. 1). Es ist zu hoffen, meint Justinus, daß von den Juden noch einige zum Heile gelangen; doch kann dies nur geschehen durch die Bekehrung zum Christenthum (Dial. 25. 26. 32. 64. 133). Im einzelnen führt Justinus drei subjective Bedingungen weiter aus, welche behufs Erlangung des Heiles geleistet werden müssen, nämlich den Glauben an die christliche Lehre, den Empfang der heiligen Taufe und ein gerechtes und tugendhaftes Leben, das vor allem in der Beobachtung der göttlichen Gebote besteht [1]. Was speciell die letztere Bedingung betrifft, so flehen nach Justinus die Christen in ihren gottesdienstlichen Versammlungen, auf daß sie würdig werden, auch in Werken als gute Erdenpilger und als Beobachter der Gebote zu erscheinen, um so zum ewigen Heile zu gelangen (Apol. I, 65); er macht darauf aufmerksam, daß die Jünger Christi den Wandel der Pharisäer meiden bezw. deren Gerechtigkeit übertreffen müssen, wenn sie zum Heile gelangen wollen (Dial. 105). Die Beobachtung des mosaischen Gesetzes ist aber nicht mehr eine nothwendige Bedingung des Heiles, obwohl Justinus zugibt, daß ein Jude das Heil erlangen könne, auch wenn er für seine Person jenes Gesetz halte, wenn er nur nicht eine allgemeine Verpflichtung desselben behaupte (Dial. 47).

Das Heil ist nach Justinus ein Gut, das jedermann in der unmittelbaren Gegenwart angeboten wird und auch sofort von jedem ergriffen werden kann, das aber andererseits (in seiner definitiven Fülle) erst eintritt bei der glorreichen Wiederkunft Christi (ibid. 35. 121), bei der Auferstehung der Todten (ibid. 45), bei der Endvergeltung (ibid. 67) [2].

---

[1] Apol. I, 66, 97 E—98 A: *Εὐχαριστίας οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξὸν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ᾽ ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ τῆς ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν.* Cf. Apol. I, 61; Dial. 44. 95. 138. — In der Altercatio Sim. et Theoph. n. 18 heißt die Beschneidung signum generis, non salutis (Harnack a. a. O. S. 26, 12).

[2] Die Lehre von dem Heile und der Heilsaneignung bildet neben der Christologie den Ausgangspunkt zu den verschiedenen einander oft entgegengesetzten Beurtheilungen der kirchlich-theologischen Stellung der Apologeten, speciell Justins. Nach Credner (Beiträge zur Einleitung ins Neue Testament, 1. Thl., S. 96 ff.) war Justinus ursprünglich Judenchrist und wird sein früherer Standpunkt noch durch allerlei Elemente in seinen Schriften verrathen. Schwegler meint, der Lehrbegriff und der dogmatische Stand-

4. Die Heilserkenntniß.

119. Das erste Moment in der subjectiven Heilsaneignung ist nach Justinus (vgl. n. 118) die Annahme der christlichen Lehre. Christus selbst wird oftmals bezeichnet als unser *διδάσκαλος* (Apol. I, 4. 6. 8. 13. 21. 23. 32 u. s. w.), auch als *ἄγγελος καὶ ἀπόστολος* (ibid. 63), als unbeflecktes und gerechtes Licht (Dial. 17). Er ist geboren worden zum Zwecke der Belehrung der Menschen (Apol. I, 13), als unser Lehrer wird er angebetet (ibid. 6); durch Belehrung bewirkt er die Umwandlung und Erneuerung der Menschheit[1]. Wenn alle Philosophie ihrem Wesen nach Lehre von Gott und göttlicher Weltregierung ist, so erscheint die geoffenbarte Lehre des Christenthums als wahre und vollendete Philosophie, während alle sonstigen philosophischen Systeme nur theilweise wahr sind (Dial. 1—5). Die christliche Lehre ist allein eine sichere und nützliche Philosophie, die etwas Ehrfurchtgebietendes an sich hat und im stande ist, alle, die vom rechten Wege abgewichen sind, mit Scham über sich selbst zu erfüllen und zur Umkehr zu nöthigen, die ihren Anhängern süßeste Erquickung und Glückseligkeit verleiht (ibid. 8). Während die heidnischen Philosophen und Dichter Wahres und Gutes nur lehrten vermöge des dem ganzen Menschengeschlechte eingepflanzten Keimes des Logos (*διὰ τὸ ἔμφυτον . . . σπέρμα τοῦ Λόγου*) oder vermöge eines Theiles

---

punkt Justins müsse wesentlich aufgefaßt werden als eine eigenthümliche Entwicklungsphase des Ebionitismus (Nachapostol. Zeitalter, 1. Thl., S. 359 ff.; 2. Thl., S. 193 ff.). Baur dagegen schreibt ihm eine vermittelnde Stellung zwischen den ursprünglichen Gegensätzen des Paulinismus und der Urapostel zu (Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte [2. Aufl.] S. 136 ff.). Ritschl glaubt bei Justin einen vorwiegenden Einfluß von paulinischen Gedanken, wenn auch in gebrochener Gestalt, wahrzunehmen; im übrigen sei Justinus Heidenchrist gewesen und habe dem römischen Clemens am nächsten gestanden (Entstehung der altkathol. Kirche [2. Aufl.] S. 298 ff.; vgl. S. 252 ff.). Den heidenchristlichen Standpunkt Justins nehmen die meisten Forscher an; aber auch von hier aus sind wieder mannigfache Auffassungen entstanden. Semisch z. B. macht den Justinus zum ersten Vorläufer des Pelagianismus (Justin der Martyrer II, 460); der Sache nach urtheilt auch Weizsäcker ebenso (Jahrb. für deutsche Theologie 1867, S. 99 ff.). v. Engelhardt macht den Justinus zum vollendeten Rationalisten und sagt, er sei Christ und Heide zugleich gewesen (vgl. besonders das Schlußresumé S. 482 ff.). — Es kann hier nicht im einzelnen gezeigt werden, wie unbegründet alle diese Urtheile sind. Es sei nur folgendes bemerkt: Wie es nicht ebionitisch ist, so muß es auch noch nicht pelagianisch oder gar heidnisch, ja nicht einmal unpaulinisch sein, wenn Justinus in der Auswirkung des ganzen Heilsprocesses auch den menschlichen Factor bezw. die in der Freiheit wurzelnden sittlichen Acte entschieden zur Geltung bringt. Daß solches nicht sofort unpaulinisch ist, kann freilich hier des nähern nicht gezeigt werden (vgl. oben Seite 67, Anm. 1). Es kommt alles darauf an, wie das Zusammenwirken des menschlichen und des göttlichen Factors vom Beginne bis zur Vollendung des Heilsprocesses im einzelnen bestimmt wird. Wir begegnen in dieser Hinsicht bei Justinus allerdings keiner systematisch durchgebildeten und streng gegliederten Theorie, aber ebensowenig einer völlig unchristlichen, naturalistisch-rationalischen Auffassung. Dies wird noch klarer sich zeigen, wenn im nachfolgenden dargestellt wird, wie nach Justinus die einzelnen Momente des Heiles subjectiv ergriffen werden. Vgl. Sprinzl, Theologie Justins (Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 1885, S. 266 ff.; 1886, S. 288 ff.).

[1] Apol. I, 23, 68 C: *Ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους.*

jenes Keimes (*κατὰ σπερματικοῦ Λόγου μέρος*, Apol. II, 8, 46 C) in dem Maße, in welchem jeder das erkannte, was dem *σπερματικὸς θεῖος Λόγος* verwandt war (ibid. 13, 51 C), ist den Christen in Christus die Erkenntniß und Schauung des ganzen Logos zu theil geworden (ibid. 8, 46 C), indem Christus der ganze absolute Logos ist (*τὸ λογικὸν τὸ ὅλον*, ibid. 10, 48 B). Die Christen sind belehrt worden aus dem Quelle jeglicher Wahrheit (Dial. 39). Sie werden im Gegensatze zur Finsterniß und zum Irrthum, in welchem die Heiden schmachten, geistig erleuchtet in dem Taufbade, welches deshalb *φωτισμός* heißt (Apol. I, 61) oder auch Bad der *γνῶσις τοῦ θεοῦ* (Dial. 14), welche für die Seele dasselbe Gut ist wie die Gesundheit für den Leib[1].

120. Um in den effectiven Besitz der christlichen Heilserkenntniß mit all ihren beseligenden Wirkungen zu gelangen, gibt es kein anderes Medium als das *πιστεύειν* oder *πείθεσθαι τῷ Χριστῷ*, das Fürwahrhalten dessen, was Christus lehrt, weil man überzeugt ist, daß er Sohn Gottes und Erlöser ist, oder kurz den christlichen Glauben (cf. Apol. I, 14. 25. 31. 32. 49).

121. Daß das Christenthum seinen Bekennern die volle Wahrheit und die zuverlässige religiöse Erkenntniß biete im Gegensatze zu den Finsternissen und Irrthümern des Heidenthums, ist selbstverständlich auch die Grundanschauung der übrigen Apologeten. Die Christen sind es, welche die Wahrheit gefunden haben, lehrt schon Aristides (Apol. 16, 1). Die Belehrung und Unterweisung über das Christenthum und in seinen Wahrheiten ist darum nach Tatian eine Nachahmung des göttlichen Logos, durch welchen man zuerst in der Wahrheit erleuchtet wird (Orat. 5). Athenagoras aber deutet an, daß die geoffenbarte Erkenntniß des Vaters und seines Wortes für die Christen ein Führer zur künftigen Seligkeit sei (Leg. 12)[2].

5. Die Heilsgnade.

122. Ein weiteres Moment in dem ganzen Heilsproceß ist die Begnadigung, welche wiederum negativ die Entsündigung und positiv die innere Erneuerung und Heiligung in sich schließt.

---

[1] Vgl. das Fragment aus *Ioan. Dam.*, Sacr. Parallel. (bei *le Quien* II, 398), *Otto* III, 258.

[2] In neuerer Zeit hat man die Apologeten, vorab Justinus, als Rationalisten hingestellt, denen das Christenthum wesentlich nur geoffenbarte Philosophie war und die Gesamtheit der christlichen Lehren dem Inhalte nach rein rational und nur der Form nach suprarational, weil göttlich mitgetheilt. Das Werk Christi selber sei diesen Apologeten in seinem Lehramte nahezu aufgegangen. So Engelhardt (Das Christenthum des Martyrers Justin), Harnack (Dogmengeschichte I [2. Aufl.] 413 ff.), Loofs (Dogmengeschichte § 18). Eine eingehende Widerlegung würde auch hier uns zu weit von unserem Gegenstande abführen. Es sei nur bemerkt, daß es noch lange kein Rationalismus ist, wenn die Apologeten zeigen, daß die Lehren des Christenthums nicht vernunftwidrig sind. Als Grund und Norm für die Annahme der christlichen Lehren machen sie nirgends die rein vernünftige Einsicht geltend, sondern fordern auf, Gottes und Christi Worte für wahr zu halten, ohne daß sie deren Inhalt als begreifbar durch die Vernunft jederzeit darthun. Vgl. Sprinzl, Theologie Justins (Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 1884, S. 16 ff. 319 ff. 533 ff.).

Das Werk der Entsündigung wird nach Justinus eingeleitet von Christus. Dieser hat nicht die Gerechten und Enthaltsamen zur Buße berufen, sondern die Sünder und Unlautern und Ungerechten (gemäß Luc. 5, 32), indem der himmlische Vater mehr die Buße des Sünders als dessen Strafe will (Apol. I, 15). Er ist von Gott in den Tod gegeben worden wegen der Sünden des Volkes (Dial. 63); durch ihn hat uns Gott befreit von allem Uebel, in welchem wir uns befanden (ibid. 41). Weiterhin heißt es, daß die Gläubigen gewaschen werden im Blute Jesu Christi und durch ihn Nachlassung der Sünden empfangen (ibid. 54; cf. 111. 116), daß sie geheilt sind durch seine Striemen (ibid. 137)[1]. — Als äußeres Mittel der Entsündigung wird von Justinus die Taufe geltend gemacht. Sie ist das zur Nachlassung der Sünden und zur Wiedergeburt bestimmte Bad (Apol. I, 66). Um Verzeihung der Sünden (und Hoffnung auf die Erbschaft der verheißenen Güter) zu erlangen, gibt es keinen andern Weg, als Christum anzuerkennen, gewaschen zu werden in dem für die Nachlassung der Sünden bestimmten Bade und fortan sündlos zu leben (Dial. 44). Die Taufe ist das Heilsbad derer, welche Buße thun (ibid. 13); durch sie haben wir die geistige und wahre Beschneidung erlangt, indem Irrthum und Sünde von uns sind entfernt worden vermöge der Erbarmung Gottes in Christo (ibid. 41. 43)[2]. — Subjective Voraussetzung der Entsündigung ist die *μετάνοια*. Wenn man Buße thut für die Sünden und Christum anerkennt, kann man Nachlassung der Sünden erlangen (ibid. 95). Vor der Buße gibt es keinen Sündenerlaß, wie das Beispiel Davids bezeugt (ibid. 141). Die verstockten Juden haben bisher keine Buße gethan für ihre schlimmen Thaten und sind deshalb sich und allen andern Menschen Ursache der Ungerechtigkeit (ibid. 17). Die ganze Bedeutung der *μετάνοια* im Heilsproceß tritt hervor, wenn es heißt, Gott sehe voraus, daß einige durch Bekehrung das Heil erlangen werden (*ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι*, Apol. I, 28, 71 B). Wegen der hohen Bedeutung der *μετάνοια* ist es auch von Wichtigkeit, daß sie zur rechten Zeit vollbracht wird, ehe es zu spät ist, nämlich bevor Christus wiederkommt und vor dem Lebensende (cf. Apol. I, 52. Dial. 28. 47. Cohort. 35. Monarch. 6).

123. Daß mit der Entsündigung zugleich eine geistige Erneuerung und innere Heiligung verbunden sei, daß somit statt der frühern Sünde eine innere Gnade in die gläubig Gewordenen einkehre, wird von den Apologeten zwar nicht ausführlich entwickelt und bewiesen, aber dennoch bestimmt genug nahegelegt. Die Reinigung von dem Schmutze der Sünde geschieht nach Justinus durch die von unserem Jesus nach dem Willen seines Vaters kommende Gnade (Dial. 116). Die, welche vom Wege des Irrthums zu Christus sich bekehren und sich taufen lassen, erhalten je nach ihrer Würdigkeit verschiedene

[1] Die Altercatio Sim. et Theoph. lehrt n. 7 (Harnack S. 18, 15—16): Christus populum suum de idolorum servitute et de diaboli potestate liberavit; cf. ibid. n. 24 (S. 33, 9—10).

[2] Außer der Taufe führt Melito von Sardes als zweites die Nachlassung der Sünden gewährendes Mittel noch an das Martyrium um Christi willen (*πάθος διὰ Χριστόν*, in einem Fragment bei *Otto* IX, 418).

Gnadengaben (Dial. 39; vgl. Js. 11, 2. 1 Kor. 12, 7—10). Schon die Mittheilung der Keime des Logos in vorchristlicher Zeit erfolgte gemäß der von ihm kommenden *χάρις* (Apol. II, 13). Es ist auch zu hoffen, daß nach der Gnade des Herrn einige von den Juden zum ewigen Heile übrig gelassen sind (Dial. 32). — Melito bezeichnet es als Ziel der Verurtheilung Christi zum Tode, daß er uns die Gnade verschaffe [1].

Weiterhin nennt Justinus die Taufe das zur Wiedergeburt bestimmte Bad (Apol. I, 66), redet wiederholt von einer in der Taufe (in Verbindung mit dem Glauben und dem Leiden Christi) erfolgenden Wiedergeburt des Menschen (Apol. I, 61. Dial. 138), bezeichnet die Gläubigen als die durch Christus Erneuerten (*καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ*, Apol. I, 61) und sagt, Christus sei als Lehrer aufgetreten zur Erneuerung des Menschengeschlechtes und zu dessen Zurückführung zu Gott (*ἐπ' ἀλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ*, Apol. I, 23). Die Gläubigen sind das 1 Mos. 49, 11 erwähnte Gewand des Logos, der in denselben wohnt [2], zunächst der Kraft nach, dereinst aber bei seiner Wiederkunft der vollen Wirklichkeit nach [3]. Anderwärts heißt es, daß auf die heiligen Männer von Gott herab eine Gabe steige, welche der Heilige Geist genannt werde (Cohort. 32). Nach Tatian sollen wir das Verlorne wieder zu gewinnen suchen, nämlich die Seele mit dem Heiligen Geiste verbinden und so die Vereinigung mit Gott bewirken. Wenn Leib und Seele einem Tempel gleichen, so will Gott in ihm wohnen durch seinen Gesandten, den Heiligen Geist (Orat. 15).

Wiederum lehrt Justinus: Wie das ganze Volk der Juden von Jakob Israel heißt, so werden wir (Christen) von Christus, der uns zu Gott gezeugt hat, wahrhafte Kinder Gottes genannt und sind es [4]. Die Menschen sind so geschaffen, daß sie gleich Gott frei sein können von Leiden und Tod, wenn sie seine Gebote halten; daß sie gewürdigt worden sind, von ihm selbst seine Söhne genannt zu werden (Dial. 124; vgl. Ps. 81, 6. Vgl. noch Orat. ad Gent. 5, wo es heißt, daß durch den Logos eine Kraft in unsere Seele komme, welche *τοὺς βροτοὺς* zu *θεούς* gestalte) [5].

124. Wie ersichtlich ist, wendet Justinus verschiedene Aussprüche des Alten Testamentes auf die Christen an, indem er deren ganze und eigentliche Erfüllung erst im Neuen Bunde erblickt. Er geht hierin so weit, daß er nicht

---

[1] So in einem syrischen Fragmente (bei *Otto* IX, 419. 497).

[2] Apol. I, 32, 74 BC: *Ἡ κεκλημένη ὑπὸ τοῦ θείου πνεύματος διὰ τοῦ προφήτου στολὴ οἱ πιστεύοντες αὐτῷ εἰσιν ἄνθρωποι, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ Λόγος.*

[3] Dial. 54, 273 D: *Στολὴν αὐτοῦ ἐκάλεσε τὸ ἅγιον πνεῦμα τοὺς δι' αὐτοῦ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντας, ἐν οἷς ἀεὶ δυνάμει μὲν πάρεστι, καὶ ἐναργῶς δὲ παρέσται ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ.*

[4] Dial. 123, 353 B: *Ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ . . . καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καί ἐσμεν.*

[5] Nach dem Evangeliencommentar des Theophilus macht Gott die Gläubigen ex servis genus electum (I, 34, Zahn II, 63, 2—3). Weiter heißt es mit Bezug auf Matth. 3, 3: In animis credentium ambulaturus erat Dominus (Zahn II, 35, 1). Alle, welche Gerechtigkeit üben, heißen und sind Kinder Gottes (I, 17, Zahn II, 49, 3. 8).

bloß alle Weissagungen und Vorbilder des Alten Testamentes im Christenthume erfüllt sein und erfüllt werden läßt, sondern auch die ganze Würde Israels als des besondern, auserwählten Gottesvolkes auf die christliche Gemeinde überträgt, oder vielmehr jene Würde selber nur als ein Vorbild der erhabenen Beziehung betrachtet, in welcher die Christengemeinde zu Gott steht. Was einst bei den Juden war (die prophetischen Charismen), das ist jetzt auf uns übertragen worden (Dial. 82; cf. 88). Das wahre, das geistige Israel sind wir[1]. Die Christen sind der von Gott und dem Heiland Christus gepflanzte Weinstock und sein Volk (ibid. 110). Wir sind aufgesproßt als das andere Volk, und nicht bloß ein Volk, sondern ein heiliges Volk sind wir, jenes Volk, das Gott dereinst dem Abraham verheißen hat, da er ihn zum Vater vieler Völker zu machen versprochen (ibid. 119). Wir sind gewürdigt worden, Volk (Gottes) zu heißen, wenn wir auch nicht beschnitten sind (ibid. 123). Wir sind erwählt aus dem ganzen Geschlechte nach dem Willen Gottes (ibid. 130). Gezeugt aus Christi Schoß, sind wir das wahre Israel (ibid. 135; cf. 125), indem Christus der Anfang geworden ist eines andern Geschlechtes, das wiedergeboren ist durch ihn im Wasser und im Glauben und im Kreuzholze (ibid. 138). Vorgebildet ist das Volk der Juden durch Lia, die Aeltere und Schwachäugige, die christliche Kirche aber durch Rachel, die Jüngere (ibid. 134).

6. Das Heilsverdienst.

125. Es ist schon im vorausgehenden hervorgehoben worden, daß nach Justinus (und den übrigen Apologeten) die Erlangung des Heiles von gewissen subjectiv-ethischen Bedingungen abhängig ist. Speciell sind in dieser Hinsicht *πίστις* und *μετάνοια* behandelt worden. Dazu kommt nach dem oben (n. 118) Gesagten noch das sündlose, heilige Leben nach der Taufe. Es ist nun hier weniger zu zeigen, worin dieses heilige Leben im einzelnen besteht, als vielmehr, daß die Uebung der Christentugenden, die Beobachtung der göttlichen und christlichen Gebote nicht etwa bloß als Frucht aus der Bekehrung zum Christenthum wie von selber folgt, sondern streng pflichtgemäß, aber auch heilsverdienstlich ist, daß also das Heil (in seinem Vollbegriffe) nicht bloß den Charakter einer göttlichen Gabe, sondern auch den Charakter eines Lohnes hat und Gegenstand unseres Verdienstes ist.

Nach Justinus ist Christus *ὁ καινὸς νομοθέτης* (Dial. 12. 14. 18), er ist als ewiges und vollkommenes Gesetz und als immerwährender Bund uns gegeben worden (Dial. 11; cf. 43. 51 u. a. St., auch Past. *Herm.* Simil. VIII, 3). Im Christenthum ist das vollkommene (neue) Gesetz und der festeste Bund verwirklicht worden (Dial. 11; cf. 12. 24. 34. 67. 122; auch Epist. *Barn.* 2, 6). Dieses Gesetz und diesen Bund müssen jetzt alle halten, welche das Erbe Gottes erlangen wollen (Dial. 11. 14 u. ö.). Nur dann können wir gleich Gott frei sein von Leiden und Tod, wenn wir seine Gebote halten (Dial. 124). Diejenigen, welche nach den erhabenen Vorschriften leben, dürfen voll guter Hoffnung sein, daß sie der Gaben Gottes theilhaft werden (Apol. I, 14).

[1] Dial. 11, 229 A: Ἰσραηλιτικὸν τὸ ἀληθινόν, πνευματικὸν . . . ἡμεῖς ἐσμέν.

Nicht die verstockten Juden können das Erbe Gottes auf seinem heiligen Berge erlangen, wohl aber die Heiden, wenn sie glauben und sich bekehren (Dial. 26). Denn nicht deshalb, weil sie von Abraham abstammen, können die Juden die Güter erben, welche Gott in Christo zu geben verheißen hat (ibid. 44); die Christen werden vielmehr das heilige Land nur erben und die göttliche Erbschaft nur deshalb auf ewig in Empfang nehmen, weil sie Kinder Abrahams sind in Hinsicht auf den gleichen Glauben, mit dem sie alles Weltliche bis zum Tode verachten und Gottesfurcht und Gerechtigkeit üben (ibid. 119). — Die Christen üben und leiden auch in Wirklichkeit alles Erdenkliche, um der verheißenen Güter theilhaft zu werden. Wir wollen nicht leben mit Lügen, denn nach dem ewigen und reinen Leben begehrend, trachten wir nach dem Aufenthalte bei Gott und eilen zum Bekenntnisse, weil wir überzeugt sind und fest glauben, daß die genannten Güter diejenigen wirklich erreichen, welche Gott durch Werke gezeigt haben, daß sie ihm anhingen und den Aufenthalt bei ihm sehnlich verlangten, wo kein Uebel mehr hemmend eingreift (Apol. I, 8). Auch die Heiden beugen ihren Nacken unter das Joch der Lehre Christi wegen der erwarteten und von ihm verheißenen Güter (Dial. 53). Würden alle Menschen die jenseitige Vergeltung kennen, so würde jeder auf alle Weise sich des Bösen enthalten und sich mit Tugend schmücken, um der von Gott kommenden Güter theilhaft zu werden und vor der Strafe verschont zu sein (Apol. I, 12). — Schon diese Aeußerungen Justins sind im Grunde nur verständlich, wenn die sittlichen Leistungen sich zum Beginne und noch mehr zur Fortdauer und Vollendung des Heiles nicht bloß wie eine äußere, negative Bedingung, sondern wie eine innere und positiv wirkende Ursache verhalten. Noch bestimmter aber fährt Justinus weiter: Wir achten gering alle Anfeindungen, weil wir wissen, daß Gott, der alles sieht, gerecht ist (Apol. II, 13); der Herr fordert, wenn er kommt (zum Gerichte), das Seinige von allen wieder zurück (Dial. 125). Bei seiner Wiederkunft wird er die Seinigen einführen in die Ruhe und ihnen alle erwarteten Güter geben (Dial. 121). Jeder wird durch seine eigene Gerechtigkeit das Heil erlangen (ibid. 45) [1]. Ueberhaupt kommt jeder je nach der Würdigkeit seiner Handlungen entweder zur ewigen Strafe oder zum Heile (Apol. I, 12). Gott weiß die künftigen Handlungen der Menschen voraus, und es ist bei ihm, der eben nach Verdienst der Handlungen jedem Menschen vergelten will, giltiger Grundsatz, auch seine Gaben auszutheilen nach dem Verdienste der Thaten. Gleich guten Ackerbauern werden wir vom Hausvater den Lohn (*ἀμοιβή*) empfangen (ibid. 44). Wenn sich darum die Menschen des göttlichen Gnadenrathschlusses durch Thaten würdig zeigen, so werden sie gewürdigt werden der Gemeinschaft mit Gott. Denn so, wie Gott im Anfange die Menschen, da sie noch nicht waren, schuf, so wird er auf gleiche Weise diejenigen, welche das ihm Wohlgefällige wählen, eben deshalb, weil sie es wählen, der Unvergänglichkeit und der Gemeinschaft mit ihm würdigen. Unser uranfängliches Werden hing nicht von uns ab; daß wir aber dem, was ihm lieb ist, aus freier Wahl nachgehen mittelst

[1] Dial. 45, 263 D: *Ἕκαστος τῇ αὐτοῦ δικαιοσύνῃ σωθήσεται.* Cf. Ezech. 14, 14.

der Vernunftkräfte, die er uns geschenkt hat, das überzeugt und führt uns zum Glauben[1].

126. Die Anschauungen Justins über die Pflichtmäßigkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke der Gerechten kehren bei den andern Apologeten der Sache nach genau wieder. Schon nach Aristides beobachten die Christen Gottes Gebote wegen der Hoffnung und Erwartung der künftigen Welt (Apol. 15, 3), wegen der Hoffnung der zukünftigen Vergeltung, die bevorsteht in der andern Welt (ibid. 15, 6); sie hoffen, daß sie ihren Messias sehen und von ihm empfangen werden die Verheißungen, die bei ihnen sind in großer Herrlichkeit; sie erwarten in der andern Welt den Lohn ihrer Vergeltung gemäß der Bethätigung jedes Einzelnen von ihnen (ibid. 16, 2. 3). — Wir richten unser Leben nach Gott wie nach einer Richtschnur ein, sagt Athenagoras, auf daß ein jeder durchaus schuld- und tadellos vor ihm sei. Wir wissen, daß Gott Tag und Nacht bei unsern Gedanken und Worten gegenwärtig ist, und halten fest, daß wir nach diesem Leben entweder ein besseres und himmlisches Leben erhalten oder aber ein schlimmeres in der Feuerstrafe (sowie daß das Los nach dem Tode vom Gebrauche unserer Freiheit abhängt, Leg. 31). Im Gegensatze zu den Menschensatzungen haben wir ein Gesetz, welches uns und unsere Nebenmenschen das Vollmaß der Gerechtigkeit gelehrt hat (ibid. 32). Da wir die Hoffnung ewigen Lebens haben, achten wir gering die Dinge der Welt. Viele bleiben sogar jungfräulich in der Hoffnung, daß sie dafür inniger mit Gott vereint werden (ibid. 33). Nach gerechtem Gerichte gebührt jedem Menschen Belohnung oder Bestrafung (De resurr. 18). — Theophilus redet von einem Lohne nach dem Tode (III, 2) und lehrt, daß der erste Mensch durch Haltung des göttlichen Gebotes die Unsterblichkeit als Lohn sich erwerben sollte (II, 27), sowie daß Gott alles vor sein Gericht ziehen, ein gerechtes Urtheil fällen und jedem nach Verdienst den Lohn geben wird (I, 14). — Wenn du das Gute befolgst, so lehrt endlich Pseudo-Melito (Orat. 9), so wirst du darob viele Güter und das ewige Leben empfangen.

Worin besteht aber des nähern der Lohn, welchen der Christ durch gute Werke sich erwirbt, was ist der eigentliche Inhalt seines Verdienstes, welches sind die Güter, mit denen Gott ihm vergelten wird? Dies soll im nachfolgenden sofort näher untersucht werden.

7. Die nähere Beschaffenheit des jenseitigen Lohnes.

127. Die Heilsthaten Gottes und die entsprechenden Heilswirksamkeiten des Menschen bezwecken und erzielen die überirdische, jenseitige Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) des letztern. Wer das flieht, was dem Scheine nach angenehm

---

[1] Apol. I, 10, 58: (*Οἱ ἄνθρωποι,*) *ἐὰν ἀξίους τῷ ἐκείνου βουλεύματι ἑαυτοὺς δι᾽ ἔργων δείξωσι, τῆς μετ᾽ αὐτοῦ ἀναστροφῆς καταξιωθῆναι παρειλήφαμεν.. Ὃν τρόπον γὰρ τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄντας ἐποίησε, τὸν αὐτὸν ἡγούμεθα τρόπον διὰ τὸ ἑλέσθαι τοὺς αἱρουμένους τὰ αὐτῷ ἀρεστὰ καὶ ἀφθαρσίας καὶ συνουσίας καταξιωθῆναι. Τὸ μὲν γὰρ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι οὐχ ἡμέτερον ἦν· τὸ δ᾽ ἐξακολουθῆσαι οἷς φίλον αὐτῷ αἱρουμένους δι᾽ ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς.*

ist, dem Harten aber und (scheinbar) Thörichten nachgeht, der wird, davon sind wir überzeugt, Glückseligkeit empfangen (*Iust.*, Apol. II, 11). Wer um sich selbst Sorge trägt, auf sein Heil bedacht ist und auf Gott vertraut, der wird den Gesalbten Gottes erkennen und vollkommen werden und selig sein (Dial. 8; cf. ibid. 142). Die Seligkeit selbst schränkte nach Tatian Aristoteles ein auf solche Dinge, die ihm Lust bereiteten, so daß es nach ihm für diejenigen keine Glückseligkeit gibt, welche ohne Schönheit, Reichthum, Leibesstärke und Adel sind (Orat. 2). In Wahrheit bewirkt die Philosophie und nur sie die Glückseligkeit. Unter Philosophie versteht Justinus die Wissenschaft des Seienden und die Erkenntniß des Wahren. Realisirt ist indes dieser Begriff in keinem der vorhandenen Systeme, selbst nicht in dem Systeme Platos, sondern nur in der göttlich geoffenbarten, absoluten Philosophie des Christenthums oder in der christlichen Lehre. Der Ehrenpreis der hierin beschlossenen Wissenschaft und Erkenntniß ist die Glückseligkeit[1]. Schon hiermit ist nahegelegt, daß die Glückseligkeit vor allem in einer Thätigkeit unseres Geistes besteht, kraft deren er den Seienden und die absolute Wahrheit unmittelbar schaut. Justinus lehrt aber noch deutlicher: Gleichwie der göttliche *νοῦς* Gott schaut, so ist es auch uns ermöglicht, mit unserem *νοῦς* die Gottheit zu erfassen[2] und dadurch sofort glückselig zu werden. Aber nicht allen Menschen wird dies zu theil, sondern nur jenen, welche geschmückt sind mit dem Heiligen Geiste, welche recht gelebt und in Gerechtigkeit und jeder andern Tugend sich gereinigt haben. Zu einer gewissen Schauung des Göttlichen kann die menschliche Seele schon gelangen, solange sie noch im Körper ist[3]; vorzugsweise aber wird sie nach ihrer Trennung vom Körper, wenn sie für sich besteht, dessen für immer ganz und gar theilhaft, den sie verlangte[4].

128. Mit der Schauung der Wahrheit ist innerlich verbunden der Besitz des Lebens, weil der wahre Gott zugleich Herr des Lebens und das Erfassen der Wahrheit eben der vorzüglichste Act des Lebens ist. Die Götzenbilder

---

[1] Dial. 3, 220 CD: *Ἡ οὖν φιλοσοφία εὐδαιμονίαν ποιεῖ; Καὶ μάλιστα καὶ μόνη. Τί γάρ ἐστι φιλοσοφία καὶ τίς ἡ εὐδαιμονία αὐτῆς; Φιλοσοφία μὲν ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις, εὐδαιμονία δὲ ταύτης ἐπιστήμης καὶ τῆς σοφίας γέρας.*

[2] Cf. Apol. I, 44, 82 A: *Θεωρία οὐρανίων.* Athenagoras betrachtet es als Ziel des ganzen vernünftigen Daseins, *τῇ θεωρίᾳ τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἐκείνῳ δεδογμένων ἀπαύστως ἐπαγάλλεσθαι* (De resurr. 25, 68 A).

[3] Schon Aristides lehrt, daß die Christen hoffen, ihren Messias zu sehen (Apol. 16, 2). Nach Pseudo-Melito schauen diejenigen, welche im Stande der Unwandelbarkeit sich befinden, Gott, insoweit sie ihn überhaupt zu schauen vermögen (Orat. 12). Nach Theophilus wird Gott geschaut, wenn die Augen des Geistes offen sind. Der Schmutz der Sünden verhindert, daß man Gott schaue (Ad Autol. I, 2). Wer rein, gerecht und heilig lebt, der kann Gott schauen (I, 7).

[4] Dial. 4, 221 E: *Ὡς ἐκεῖνος* (sc. *ὁ τοῦ θεοῦ βασιλικὸς νοῦς*, cf. *Plato*, Phileb. 30 D) *ὁρᾷ τὸν θεόν, οὕτως καὶ ἡμῖν ἐφικτὸν τῷ ἡμετέρῳ νῷ συλλαβεῖν τὸ θεῖον καὶ τοὐντεῦθεν ἤδη εὐδαιμονεῖν; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφην* ... 222 A: (die meisten Menschen schauen Gott nicht) *εἰ μήτις ἐν δίκῃ βιώσατο, καθηράμενος δικαιοσύνῃ καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ πάσῃ* ... 222 BC: *Ἕως μέν ἐστιν ἐν ἀνθρώπου εἴδει (ἡ ψυχή), δυνατὸν αὐτῇ ἐγγενέσθαι διὰ τοῦ νοῦ, μάλιστα δὲ ἀπολυθεῖσα τοῦ σώματος καὶ αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν γενομένη τυγχάνει οὗ ἤρα πάντα τὸν χρόνον πάντως.* Cf. *Plato*, Phaed. 66 B, DE. 67 E.

der Heiden sind ohne Leben und todt (und können darum auch kein Leben geben, *Iust.*, Apol. I, 9), Christus dagegen hat durch seinen Tod und seine Auferstehung den Tod überwunden (ibid. 63). Darum sollen die Heiden den Irrthum ihrer Vorfahren ablegen und das lernen, was ihnen ewiges Leben bringen wird (Cohort. 35). Die christliche Taufe ist ein *βάπτισμα ζωῆς* (Dial. 19, 236 B), Christus selber spendet lebendiges Wasser denen, welche durch ihn den Vater lieben, und tränkt diejenigen, welche das Wasser des Lebens trinken wollen (Dial. 114). Das von Christo gespendete Leben tritt jedenfalls in seiner Fülle erst ein nach dem leiblichen Tode. Denn eben in dem Verlangen nach dem ewigen und reinen Leben eilen die Christen zum Bekenntnisse (Apol. I, 8). — Nach Tatian werden die Dämonen nicht theilhaftig des ewigen Lebens, welches statt des Todes in Unsterblichkeit ertheilt wird (Orat. 14). — Wir sind überzeugt, sagt Athenagoras, daß wir nach dem Abscheiden aus diesem Leben ein anderes Leben führen werden, das besser ist als das gegenwärtige, himmlisch und nicht mehr irdisch (Leg. 31). In der Hoffnung ewigen Lebens achten wir gering die Dinge der Welt (ibid. 33; cf. De resurr. 13). Dieses künftige Leben wird erhaben sein über alle Darstellung, wenn wir rein von aller Schuld hinübergelangen (ibid. 12); aber schon eine Sünde in Gedanken schließt uns von dem ewigen Leben aus (ibid. 32). — Nach Theophilus wird der Gerechte ewigen Lebens bei Gott gewürdigt werden (Ad Autol. II, 34; cf. 24. 27). — Melito endlich lehrt, daß Christus gestorben sei, um das Leben zu bringen (Fragm. XIV, bei *Otto* IX, 419)[1].

129. Das jenseitige selige Leben näher beschreibend, sagt Justinus: Wenn die Christen des Rathschlusses Gottes in Werken sich würdig zeigen, so werden sie, wie uns überliefert worden, gewürdigt werden der Heimkehr zu Gott, wobei sie zugleich herrschen mit Gott und unvergänglich und frei von allen Leiden sind. Welche das erwählen, was Gott wohlgefällig ist, die werden gewürdigt der Unvergänglichkeit und des Seins bei Gott[2]. Die hier aus-

---

[1] Pseudo-Aristides führt als Heilsgaben, welche Christus gewährt, die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit an (De latronis clamore, bei *Pitra* l. c. IV, 285, n. 4). Sehr oft redet auch der Evangeliencommentar des Theophilus von der vita aeterna, welche den Guten zu theil werden soll (I, 18. 26. 27; IV, 8), oder davon, daß für die Gerechten der Tod überwunden und Unsterblichkeit u. dgl. bereitet sei (vgl. I, 2. 8. 35; III, 6; IV, 7). Aehnlich Pseudo-Melito (Orat. 6. 9. 13).

[2] Apol. I, 10, 58 C: *Τῆς μετ' αὐτοῦ ἀναστροφῆς καταξιωθῆναι παρειλήφαμεν συμβασιλεύοντας, ἀφθάρτους καὶ ἀπαθεῖς γενομένους ... ἀφθαρσίας καὶ συνουσίας καταξιωθῆναι.* — In der Schilderung der jenseitigen Seligkeit zeigt sich bei Justinus eine Verbindung und Durchdringung christlicher und heidnisch-philosophischer Elemente. Das *συμβασιλεύειν* der Seligen mit Gott ist specifisch christlich. Dagegen sind die weitern Prädicate, mit denen Justinus die jenseitige Seligkeit näher schildert, zunächst der platonischen Philosophie entlehnt. Im Anschluß an Plato nennt Justinus vor allem Gott selbst *ἀγέννητος* (*ἀγένητος*) *καὶ ἄφθαρτος* (Dial. 5, 223 D: *Μόνος ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστι, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα μετὰ τοῦτον γεννητὰ καὶ φθαρτά.* Cf. ibid. 126. Apol. I, 14. 49; II, 12. 13. *Plato*, Tim. 41 AB. Weil *ἄφθαρτος*, ist Gott auch von Anfang an und wesentlich *ἀθάνατος*. Cf. Dial. 5, 222 E. Aehnlich meint Theophilus [Ad Autol. II, 27, 37 C], daß Gott den Menschen zum Gotte gemacht, wenn er ihn von Anfang an *ἀθάνατος* erschaffen hätte). Weiter

gesprochenen einzelnen Momente des seligen Lebens erwähnt Justinus wiederholt, sei es einzeln, sei es alle zusammen, und gibt dabei entweder das Weltende als Zeitpunkt ihrer Verwirklichung an, oder er stellt sie einfach als das jenseitige Correlat des diesseitigen Lebens mit seinen Uebeln hin. Sehen wir vorerst ab von dem Herrschen der Heiligen mit Gott (und mit Christus), so sind die wichtigsten hierher bezüglichen Aussprüche Justins folgende: Das ewige und reine Leben verlangend, streben wir nach dem Aufenthalte bei Gott (*τῆς μετὰ θεοῦ διαγωγῆς*), dem Vater und Schöpfer von allem, und sind überzeugt, daß jenes Glück denen erreichbar ist, die Gott durch Werke bewiesen haben, daß sie ihm anhingen und den Aufenthalt bei ihm sehnlich verlangten (Apol. I, 8, 57 A). Die Seelen der Rechtschaffenen sind frei von Strafe und leben glückselig (*εὖ διάγειν*, Apol. I, 20, 66 D). Die Christen halten fest, daß die Tugendhaften in Leidenslosigkeit (*ἀπάθεια*) zusammen mit Gott sein werden (Apol. II, 1), daß sie durch den Tod gelangen zum Vater und König des Himmels (II, 2; cf. ibid. 4); sie erwarten durch den Glauben an Christus die von ihm verheißene Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*, Apol. I, 13. 42), lieben sie mit Sehnsucht (I, 39), hoffen sie auch als eine Eigenschaft des Auferstehungsleibes (I, 52) und vertrauen, sie durch die Tugend zu erlangen (II, 11). Wenn die Menschen das thun, was Gott wohlgefällt, so will er sie bewahren vor Vergänglichkeit und vor Strafe (*ἀφθάρτους καὶ ἀτιμωρήτους*, Dial. 88, 316 B); wenn sie Gottes Gebote halten, so werden sie gleich ihm leidenslos und (selig) unsterblich sein (*ἀπαθεῖς καὶ ἀθάνατοι*, Dial. 124, 354 A; cf. C. Gent. 5). Bei Christi Wiederkunft werden die Gerechten (mit ihm) zusammen sein in Leidenslosigkeit und Unvergänglichkeit, in Schmerzlosigkeit und seliger Unsterblichkeit[1]. Er wird uns auferwecken unvergänglich und leidenslos und unsterblich (ibid. 46; cf. 69. 117. 159)[2].

130. Wenn wir die Frage, in welchem Zeitpunkte der jenseitige Lohn seinen einzelnen Momenten sowie seiner ganzen Fülle nach eintritt, einstweilen noch unberührt lassen, so können wir hier auch noch die Lehre der Apologeten von dem Reiche Christi und dem Herrschen der Gläubigen mit Christo vorlegen. Denn das Reich Christi ist den Apologeten erhaben über die gegenwärtigen Weltverhältnisse, seinem Vollinhalte nach erst in der Zukunft eintretend und mindestens in diesem relativen Sinne überirdisch und jenseitig. Wenn Justinus die Lehre ausspricht, daß die Gerechten mit Gott herrschen werden (Apol. I, 10), so erklärt er dieses den Mißdeutungen der Heiden gegenüber sofort in folgender Weise: Ihr habt gehört, daß wir ein Reich erwarten, und habt, ohne zu prüfen, gemeint, wir redeten von einem menschlichen, während wir das Reich Gottes meinen. Dies geht daraus hervor, daß wir auf eure Fragen bekennen, wir seien Christen, obgleich wir wissen, es sei dem, der be-

---

ist nach Justinus Gott *ἀπαθής* (Apol. I, 25), *ἄτρεπτος καὶ ἀεὶ ὤν* (Apol. I, 13). Indem nun auch den Seligen *ἀφθαρσία*, *ἀπάθεια*, *ἀθανασία* u. s. w. von Justinus beigelegt werden, erscheint ihr Zustand als eine Theilnahme und Nachbildung des göttlichen Wesens und Lebens. Die Schilderung dieses Zustandes aber ist, wie ersichtlich, platonisch.

[1] Dial. 45, 264 B: *Ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ.*

[2] Auch Tatian bezeichnet Gott als *πατὴρ ἀφθαρσίας* (Orat. 32).

kennt, der Tod bestimmt. Wenn wir ein menschliches Reich erwarteten, würden wir läugnen, damit wir nicht getödtet würden (Apol. I, 11). Gründer und König dieses von den Christen erwarteten Reiches ist Christus. Von ihm ist geweissagt, daß er nach seinem Kreuzestode herrschen werde[1]; er hat in der That, indem er nach seiner Kreuzigung und seinem Tode auferstand, nach seiner Auffahrt in den Himmel sein Königsamt angetreten (ibid. I, 42). Christus ist geweissagt und vom Vater eingesetzt als *ὁ αἰώνιος βασιλεύς* (Dial. 34. 36. 96. 118. 135; cf. Apol. I, 12, wo der Logos bezeichnet wird als *βασιλικώτατος καὶ δικαιότατος βασιλεύς*, ferner C. Gent. 5, wo er *βασιλεὺς ἄφθαρτος* heißt); er ist wegen seines Kreuzestodes vom Vater gewürdigt worden, zu herrschen über die ganze Erde (Dial. 74), er wird vom Himmel wiederkehren mit Herrlichkeit (Apol. I, 51), er ist König der Herrlichkeit (Dial. 29. 36. 70. 85. 127). Das Reich, welches Christus von seinem Vater überkommen hat und welches schon von den Propheten verschiedentlich ist geweissagt worden, ist eine *αἰώνιος βασιλεία* (Dial. 34. 39. 46. 76. 120. 140), eine *αἰώνιος καὶ ἄλυτος βασιλεία* (ibid. 117; cf. Fragm. IV bei *Otto* vol. III, 254, wo es heißt: *ζῆν τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*). Dieses ewigen Reiches nun wird Christus diejenigen würdigen, welche es verdienen (Dial. 120). — Auch Melito nennt Christus *βασιλεὺς οὐρανῶν* (De bapt. bei *Pitra* II, 5) oder den ewigen König (Fragm. bei *Otto* IX, 420. 421) und sagt, daß er das Reich gepredigt habe[2].

131. Die Apologeten unterlassen aber schließlich auch nicht, zu bemerken, daß kein irdisches Vorstellen und Denken die Erhabenheit und Größe des jenseitigen Lohnes ermessen und keine irdische Sprache dieselbe ausdrücken könne. Nach Theophilus gibt Gott denen, die mit Ausdauer die Unsterblichkeit suchen, ewiges Leben, Freude, Frieden, Ruhe und eine Fülle von Gütern, wie sie kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und wie sie in keines Menschen Herz gekommen (Ad Autol. I, 14; vgl. 1 Kor. 2, 9). — Nach Athenagoras läßt sich kein irdisches Uebel, selbst nicht die Beraubung des Lebens, in Vergleich bringen mit dem Lohne, den wir dereinst vom großen Richter empfangen

---

[1] Apol. I, 41. Justinus bezieht sich auf Ps. 95. Hierbei hat er zu Vers 10 (*Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν*) den Zusatz: *ἀπὸ τοῦ ξύλου*. Dial. 73 macht Justinus den Juden den Vorwurf, sie hätten, wie eine Stelle aus Esdras und zwei aus Jeremias, so auch die obigen Worte aus der Version der LXX gestrichen, da sie dieselben auch in ihrem eigenen Texte nicht hätten. In Wirklichkeit ist aber jener Zusatz wohl nicht echt, sondern von einem Christen gemacht. Die lateinischen Väter von Tertullian an lesen ihn jedoch beinahe alle, nicht so die griechischen. Vielleicht beruht auf ihm Barn. 8, 5: *Βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλου*.

[2] Nach der Alterc. Sim. et Theoph. n. 26 herrscht Christus immer und überall. Die Herrlichkeit seines Reiches (bei seiner Wiederkunft) ist ausgesprochen bei Dan. 7, 13. 14. Ps. 92, 1 ff.; 49, 1 ff.; 44, 4—5; 95, 10. Is. 9, 6 (ibid. n. 25). Das Reich der Himmel erwähnt auch der Evangeliencommentar des Theophilus (I, 26; cf. ibid. 30: regia sponsi). Mit Bezug auf Luc. 17, 21 heißt es (IV, 12): Deus in iustis regnare videtur et dicendus est, si autem iniusti, diabolus. Potest et fides regnum Dei dici, per quam scilicet iustus vivit, et per quam Iesus Christus habitat in cordibus sanctorum suorum.

werden. Das erwartete Leben ist zu erhaben, als daß es mit Worten ausgesprochen werden könnte [1].

8. Die Seligkeit der Gerechten unmittelbar nach dem Tode an sich sowie in ihrem Verhältniß zur diesseitigen Gerechtigkeit und zum Endheile; Justins Chiliasmus.

132. In welchem Zeitpunkte treten nach den Anschauungen der Apologeten die im vorausgehenden näher beschriebenen jenseitigen Güter bezw. Belohnungen für die (nachchristlichen) Gerechten ein? unmittelbar nach dem Tode oder erst bei der Wiederkunft Christi? Welche Wandlungen werden in ihrem Heilsstande hervorgebracht durch den leiblichen Tod und weiterhin durch Christi Wiederkunft? Wie verhalten sich demnach deren Heilszustand im Momente des Todes, deren Seligkeit sofort nach dem Tode und deren bei Christi Wiederkunft eintretendes Endheil gegenseitig zu einander? In diesen Fragen concentriren sich alle Schwierigkeiten, welche in der Eschatologie der Apologeten wie überhaupt in der altchristlichen Eschatologie gegeben sind. Wir versuchen hier, die diesbezüglichen Aussprüche der Apologeten im einzelnen heraus- und zusammenzustellen, wobei wir mit ihren Vorstellungen über die jenseitigen Zustände zugleich deren Vorstellungen über die jenseitigen Wohnorte der Gerechten verbinden.

Wenn ein Gerechter unter den Christen aus dieser Welt geht, so freuen sich dieselben nach Aristides und danken Gott und geleiten seinen Leichnam, wie wenn er von einem Ort zu einem andern reiste. Und wenn ein Kind in seiner Jugend stirbt, so loben sie Gott gewaltiglich, weil es durchschritten hat die Welt ohne Sünden (Apol. 15, 11) [2].

Wenn Tatian gemäß unsern frühern Ausführungen (s. n. 113) die Seele mit dem Leibe beim Tode aufgelöst und erst am Ende der Zeiten wiedererweckt werden läßt, so kann er selbstverständlich auch die jenseitige Seligkeit nicht eher eintreten lassen [3].

Athenagoras, Theophilus und Melito lassen im allgemeinen die jenseitigen Belohnungen (insoweit sie überhaupt dieselben erwähnen)

[1] Leg. 12, 12 B: *Οὐδὲν τηλικοῦτον πείσεσθαι κακὸν ἐνταῦθα νομίζοντες, κἂν τῆς ψυχῆς ἡμᾶς ἀφαιρῶνταί τινες, ὧν ἐκεῖ κομιούμεθα . . . παρὰ τοῦ μεγάλου δικαστοῦ.* Cf. Rom. 8, 18. 12 D: *Πολὺ καὶ κρείττονα ἢ εἰπεῖν λόγῳ τὸν ἐκδεχόμενον βίον εἰδότες.*

[2] In der armenischen Homilie zu Luc. 23, 43 heißt es, der reuige Schächer sei vom Kreuze weg sofort ins Paradies aufgenommen worden, indem Christus ihn in dasselbe einführte (n. 3). Vom Herrn des Paradieses habe er das Paradies erlangt. Ein bloßer Mensch hätte das Paradies nicht eröffnen können, welches Gott dem Stammvater verschlossen hat (n. 4). Jesus Christus als wahrer Gott sei der anbetungswürdige Eröffner des Paradieses (n. 5). — Hier scheint das Paradies, in welches der reuige Schächer eingeführt ward, identisch zu sein mit dem ursprünglichen Wohnorte Adams.

[3] Orat. n. 20 lehrt Tatian der Sache nach einen zweifachen Himmel, einen sichtbaren und einen unsichtbaren. Ersterer sei nicht unendlich, sondern endlich und von Grenzen umschlossen. Ueber ihm befinden sich gemäß der Lehre der Propheten die glücklichern Aeonen (das Paradies?), wohin die Seelen (wieder?) gelangen können. — Nach einem Fragmente bei Maximus hat Aristo von Pella sieben Himmel angenommen (bei *Otto* IX, 357; vgl. dess. not. p. 363).

einfach auf das diesseitige Ringen und Streben folgen, ohne (direct) anzugeben, ob dieselben sofort nach dem Tode oder erst bei der Wiederkunft Christi eintreten. Nichts hindert uns darum, sie so zu verstehen, daß die im Besitze des auf Erden erwerbbaren Heiles sowie in voller Sündenreinheit dahinscheidende Seele sofort nach dem Tode den jenseitigen Lohn empfange, insoweit sie dessen fähig ist. Zu einer solchen Auslegung scheint eine Berechtigung darin zu liegen, daß sich bei den erwähnten Lehrern keine Spur chiliastischer Anschauungen findet, sowie daß sie nur die Auferstehung des Fleisches ausdrücklich mit Christi Wiederkunft in Verbindung bringen. — Im einzelnen redet Theophilus von einem für uns unsichtbaren Himmel, den Gott zuerst (1 Mos. 1, 1) erschaffen habe, und von einem sichtbaren Himmel, der Firmament (1 Mos. 1, 8) genannt werde (II, 13). Ausführlicher handelt er vom Paradiese. Zunächst behauptet er mit Nachdruck, das ursprüngliche Paradies habe zu dieser Erde gehört und sei auf dieser Erde gepflanzt worden. Es habe zwar eine Mittelstellung eingenommen zwischen Himmel und Erde, aber nur in Bezug auf die Schönheit, nicht etwa in localer Hinsicht (II, 24). Andererseits aber lehrt er, der Mensch solle nach Abbüßung seiner Schuld und Erziehung durch Gott wieder in das Paradies zurückgerufen werden, aus welchem er verbannt worden, und nach Auferstehung und Gericht werde die darauf zielende Andeutung der Schrift sich erfüllen, welche darin liege, daß es zweimal (1 Mos. 2, 8 u. 15) heiße, er sei ins Paradies versetzt worden (II, 26). Er führt weiter eine Stelle aus der Sibylle an, gemäß welcher die treuen Verehrer des wahren Gottes ewiglich wohnen werden im Paradiese (II, 36)[1]. Wie aber das ursprüngliche Paradies sich des nähern verhalte zu jenem, in welches der erlöste und durch die Auferstehung erneuerte Mensch eingeführt wird, ob ersteres ein bloßer Typus des letztern und dieses hinwiederum nur eine Vorstufe des Himmels sei, lehrt Theophilus nirgends klar und bestimmt[2]. —

[1] Die von Theophilus hier citirten Verse der Sibylle pflegen in den Ausgaben der letztern als Einleitung gedruckt zu werden.

[2] Auch der Evangeliencommentar Theophils lehrt, Adam habe durch seinen Ungehorsam das ursprünglich empfangene Paradies verloren (III, 10). In das Paradies werde Christus nach Vollzug des Gerichtes die Heiligen sammeln (I, 3; vgl. Matth. 3, 12). Die Frage, wo dies Paradies zu suchen sei, wird bei Erklärung der Verheißung Jesu an den reuigen Schächer in folgender Weise beantwortet. Insofern einerseits der Leib Jesu nach seinem Tode im Grabe ruhte, andererseits seine Seele in die Unterwelt hinabstieg, konnte der Sinn jener Verheißung nur der sein, daß, wo Gott, d. h. hier Christus, ist, da auch Leben und ewige Lieblichkeit (vita atque amoenitas aeterna) oder mit andern Worten das Paradies ist (I, 35). Mit diesen Anschauungen stimmen die Reflexionen über die Parabel von dem reichen Prasser und dem armen Lazarus überein. Den Ort des Gefängnisses deutet er auf die Empfindung der Höllenqual vor dem Gericht. Was von räumlichen Verhältnissen und körperlichen Schmerzen gesagt werde, sei in der That nichts Räumliches und Körperliches. Mit Bezug auf den Schoß Abrahams wird nur erwähnt, daß nach den einen alle vorchristlichen Gerechten in die Unterwelt, sei es auch an einen Ort der Erquickung, gelangten, während nach andern der Wohnort Abrahams in einer höhern Region sich befindet. Die Frage selbst wird nicht näher entschieden (IV, 7). — Unter dem weißen Gewande bei Christi Verklärung (Luc. 9, 29) wird die künftige Aufnahme der Heiligen verstanden (III, 3); mit Bezug auf

Melito nennt in einem syrischen Fragmente (bei *Otto* IX, 421) Christus die Ruhe der Verstorbenen. In der ihm fälschlich beigelegten Rede fordert er auf, über den Vater, der schlecht gewandelt ist, Schmerz zu empfinden (statt ihm in der Sünde nachzufolgen), weil die Trauer ihm nützen kann (n. 12). Aus beiden Stellen kann jedoch über den Zustand der Seelen nach dem Tode nichts Sicheres erschlossen werden, aus der zweiten um so weniger, als unklar ist, ob die Trauer dem noch lebenden oder dem schon gestorbenen Vater nützen könne. — Wie ersichtlich ist, lassen sich allseitige klare und präcise Antworten auf die oben gestellten Fragen aus den Schriften der bisher genannten Apologeten nicht eruiren.

133. Nicht viel bestimmter sind die beiden Apologien Justins, sowie diejenigen ihm beigelegten Werke, deren Echtheit zweifelhaft bleibt. Es ist hier die Rede von einem ewigen Leben, von einem Herrschen mit Gott, einer Heimkehr zu Gott, einer Gemeinschaft mit Gott u. dgl. Alle diese Güter erscheinen aber einfach als Belohnungen der Leiden und Tugendkämpfe des Erdenlebens, ohne daß der Zeitpunkt ihres Eintrittes genauer bestimmt wäre. — Was speciell die Heimkehr zu Gott betrifft, so lehrt Justinus anderwärts, daß der Vater der überweltliche Gott sei (*ὁ ὑπὲρ κόσμον θεός*, Dial. 60, 284 A), der stets in den überhimmlischen Räumen weile (*ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένει*, ibid. 56, 275 A) und dieselben nie verlasse (*οὐ καταλιπὼν τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἅπαντα*, ibid. 60, 283 B). Es frägt sich nun, ob die Seelen der Gerechten vielleicht sofort an den Ort gelangen, in welchem der Vater unentwegt wohnt[1]. Bestimmt wird dies in den angegebenen Schriften allerdings nirgends behauptet, aber noch weniger wird es bestimmt in Abrede

Joh. 3, 13 wird gesagt, daß die Heiligen als Glieder Christi ihm als ihrem Haupte folgen müssen, und zwar in den Himmel, wohin er aufgefahren ist (III, 17). Bei Erklärung von Joh. 5, 8 ist die Rede von einem ewigen Hause, in welches wir durch Haltung der göttlichen Gebote eingehen können (IV, 4). Unter dem Hause, in welchem Christus das Abendmahl feierte (Luc. 22, 11), ist das himmlische Jerusalem zu verstehen, wo Christus mit den Heiligen Mahl halten wird (I, 32). Es ist zwar hier nirgends bestimmt gelehrt, daß die Gerechten sofort nach dem Tode in den Himmel u. s. w. kommen. Andererseits ist aber auch im ganzen Commentar keine Spur von chiliastischen Anschauungen zu entdecken (auch nicht I, 32). Indirect ist der Chiliasmus ausgeschlossen, wenn der Sabbat gedeutet wird als quies perpetua und die Achtzahl als resurrectionis plenitudo (III, 18; cf. III, 20).

[1] Wenn es heißt, der Vater wohne *ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις*, so ist wohl gemeint, er wohne über dem sichtbaren Himmel an einem Orte, den man alsdann den unsichtbaren Himmel nennen kann, obwohl sich die Unterscheidung eines sichtbaren und eines unsichtbaren Himmels bei Justinus sonst nicht findet. — Ein anderer, wenigstens relativ überirdischer Ort ist das Paradies (Cohort. 21), von welchem der bei Homer besungene Garten des Alkinous ein Bild war (ibid. 28). Nach Anastasius Sinaita (In Hexaëm. l. VII, p. 895) soll Justinus gleich Ambrosius bei Erklärung der Genesis unter dem Paradies nicht bloß den irdischen Garten, in welchem Adam vor der Sünde war, sondern auch einen Ort himmlischer Seligkeit, einen *παράδεισος οὐράνιος* verstanden haben, wohin der reuige Schächer mit Christus gekommen. Ferner soll Justinus mit Papias, Irenäus, Pantänus, Clemens Alex. das vom Paradiese Gesagte auf die Kirche Christi bezogen haben (ibid. p. 893). Doch bleibt es sehr zweifelhaft, ob Anastasius hierbei echte Werke Justins vor Augen gehabt hat.

gestellt. Die Martyrer, schreibt Justinus, sind überzeugt, daß sie durch den Tod zum Vater und König der Himmel kommen (Apol. II, 6). Er selbst spricht nach den Martyracten das feste Vertrauen aus, daß er in den Himmel hinaufsteigen und dort Belohnungen erhalten werde (Act. mart. Iust. 5; der Zusammenhang läßt es indes bezweifeln, ob hier das Hinaufsteigen in den Himmel sofort nach dem Tode oder erst am Ende der Zeiten gelehrt wird). Anderwärts ist die Rede von einer *δόξα οὐράνιος* (Monarch. 6); es heißt, daß die Kraft des Logos die Menschen von der Erde weg versetze in die über dem Olymp gelegenen Orte [1]. Christus selbst ist im Fleische in den Himmel aufgenommen worden, um uns den Beweis zu liefern, daß im Himmel unsere Wohnung sei und daß auch unser Fleisch in den Himmel gelangen könne (De resurr. 9), aus welchem der Feind unseres Geschlechtes geschleudert wurde (Cohort. 28). Zum Schlusse muß hier noch bemerkt werden, daß weder in den Apologien Justins noch in den sonstigen hierher bezüglichen Schriften sich eine Spur chiliastischer Vorstellungen zweifellos nachweisen läßt. Die Erwartung des Reiches Gottes, von welcher die erste Apologie (n. 4) redet, muß um so weniger chiliastisch gedeutet werden, als Justinus ebendaselbst an die Wiederkunft Christi sofort die allgemeine Auferstehung und das Gericht knüpft (n. 52).

134. Noch erübrigt uns eine Untersuchung darüber, was Justinus in seinem Dialoge über die hier in Frage stehenden eschatologischen Lehrpunkte vorträgt. Unmittelbar nach dem Tode, so lehrt er, verweilen die Seelen der Frommen an einem bessern, die ungerechten und sündhaften aber an einem schlechtern Orte, indem sie alsdann die Zeit des Gerichtes erwarten; die erstern, da sie Gottes würdig erscheinen, sterben nicht mehr, die andern werden bestraft, solange Gott will, daß sie seien und gestraft werden [2]. Der Warteort der Frommen und der Ort der Gottlosen scheinen nur zwei verschiedene Abtheilungen des Hades zu sein. Denn, so fährt Justinus weiter, die Juden irrten, wenn sie meinten, Jesus werde nach dem Tode wie ein gewöhnlicher Mensch im Hades bleiben [3]. Er bezeichnet es als eine ganz unchristliche Lehre, daß es keine

---

[1] Orat. c. Gent. 5, 40 CD: (*Ἡ διὰ λόγου εἰς ψυχὴν διικνουμένη δύναμις*) . . . *ἐκ γῆς μετάγει εἰς τοὺς ὑπὲρ Ὄλυμπον ὅρους.*

[2] Dial. 5, 223 BC: *Τὰς μὲν* (*ψυχὰς*) *τῶν εὐσεβῶν ἐν κρείττονί ποι χώρῳ μένειν, τὰς δὲ ἀδίκους καὶ πονηρὰς ἐν χείρονι, τὸν τῆς κρίσεως ἐκδεχομένας χρόνον τότε. Οὕτως αἱ μὲν, ἄξιαι τοῦ θεοῦ φανεῖσαι, οὐκ ἀποθνήσκουσιν ἔτι· αἱ δὲ κολάζονται, ἔστ' ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς θέλῃ.*

[3] Dial. 99, 326 C: (*Χριστόν*) . . . *ὡς κοινὸν ἄνθρωπον ἐν ᾅδου μενεῖν.* — Mittelbar ist hier auch die Hadesfahrt Christi gelehrt. Für dieselbe beruft sich Justinus auf eine (wie er meint, von den Juden ausgemerzte, in Wahrheit aber von einem Christen zum Propheten Jeremias hinzugefügte, also) apokryphe Stelle, welche lautet: *Ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἅγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ.* Dial. 72, 298 B. Worin aber diese Heilsverkündigung an die Entschlafenen bestand, welche Wirkungen sie hatte u. dgl., erklärt Justinus nirgends eingehender. Ueberhaupt scheint er nur wenig Gewicht auf die Hadesfahrt Christi gelegt zu haben. — Die Hadesfahrt Christi überhaupt ohne weitere Erklärung ihrer Bedeutung lehren auch Melito (*τοῖς ἐν ᾅδου νεκροῖς ἐφάνη*, De bapt. bei *Pitra* II, 5), der Evangeliencommentar Theophils (I, 35), die Alterc. Sim. et Theoph. (n. 26, bei Harnack [Texte I, 3. Heft] S. 35, 23—24).

Auferstehung der Todten gebe, daß vielmehr gleich beim Tode die Seelen in den Himmel aufgenommen werden (ibid. 80). Im Hades, ja schon beim Abscheiden aus dem Körper sind die Seelen der vor Christi Ankunft Gestorbenen den Angriffen der Dämonen ausgesetzt, ja gewissermaßen in ihrer Gewalt. Auch die Christen sind der Gefahr solcher Angriffe ausgesetzt, sie können aber hiervor bewahrt werden, wenn sie bei ihrem Lebensende Gott um Hilfe gegen die Dämonen anflehen, wie auch Christus selbst bei seinem Tode seinen Geist in die Hände Gottes befohlen hat (ibid. 105).

135. Wie verhalten sich nun diese Aeußerungen Justins zu den Lehren, welche in seinen beiden Apologien vorliegen, sowie überhaupt zu den Anschauungen seiner Zeitgenossen? Bevor wir dies näher untersuchen können, müssen wir Justins Lehre vom tausendjährigen Reiche Christi kurz darstellen. — In der ganzen Polemik mit den Juden ist nach Justinus von hervorragender Bedeutung die Lehre von der zweifachen Parusie Christi bezw. von seiner Wiederkunft, indem erst mit letzterer die ganze Prophetie erfüllt und das ganze Universum vollendet wird. Der nächste Zweck der Wiederkunft Christi ist die Aufrichtung des tausendjährigen Reiches. Die betreffende Lehre Justins ist vor allem enthalten in Dial. 80 und 81. Trypho frägt: Erwartet ihr wirklich, daß diese Stätte Jerusalem wieder aufgebaut, euer Volk dorthin versammelt und sich freuen wird mit Christo zugleich mit den Patriarchen und Propheten und mit den Heiligen aus unserem Volke und mit denen, welche vor Christi Ankunft Proselyten geworden sind? Justinus antwortet: Ich habe es dir schon früher bekannt, daß ich und viele andere so denken. Ich habe dir aber auch gezeigt, daß es umgekehrt viele gibt, die an der reinen und frommen Lehre der Christen festhalten und doch daran nicht glauben [1]. Denn daß die sogen. Christen, die in Wirklichkeit atheistische und gottlose Häretiker sind, in allen Stücken Blasphemisches und Gottloses und Sinnloses reden, das habe ich dir schon gesagt. . . . Ich aber will nicht Menschen oder menschlichen Lehren Gehör geben, sondern Gott und den von ihm stammenden Lehren. Wenn ihr nun auf einige gestoßen seid, die Christen genannt werden und das nicht lehren, sondern sich erfrechen, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu lästern, und die da sagen, es gebe keine Auf-

---

[1] Wie ersichtlich ist, unterscheidet Justinus zwei Klassen von Rechtgläubigen: solche, welche in allen Punkten recht denken und auch den Chiliasmus festhalten, und solche, welche in diesem letztern Punkte abweichender Ansicht sind. Die letztern bezeichnet er keineswegs als Häretiker. — Einige, wie Dalläus (De usu patrum p. 287 sq; De poenis et satisfactionibus hum. p. 493), Münscher (in Henkes Magazin VI, 242; Handbuch der Dogmengeschichte II, 455 ff.), Münter, Schwegler u. a., wollen darin einen Widerspruch finden, daß Justinus den Chiliasmus einerseits allen Rechtgläubigen zuschreibt, andererseits aber einem Theile derselben abspricht, und meinen, diesen Widerspruch durch Einschaltung von μὴ vor τῆς καθαρᾶς . . . γνώμης heben zu müssen, so daß also die Gegner des Chiliasmus nach Justinus nicht festhalten würden an der reinen und frommen Lehre der Christen. Eine solche Einschaltung ist unnöthig, da nach dem Gesagten kein Widerspruch vorhanden ist, sie würde den ganzen Zusammenhang stören und erst recht Verwirrung bringen. Vgl. Semisch, Justin der Martyrer II, 468, Anm. 1. *Otto* vol. II, 288, n. 6.

erstehung der Todten, die Seelen werden vielmehr sofort nach dem Tode in den Himmel aufgenommen, so erkennet sie nicht als Christen an. . . . Ich aber und die, welche in allen Stücken rechtdenkende Christen sind, wir wissen, daß eine Auferstehung des Fleisches sein wird und daß tausend Jahre sein werden in dem gebauten und geschmückten und erweiterten Jerusalem, wie die Propheten Ezechiel, Isaias und die andern lehren (Dial. 80). Sofort beruft sich Justinus auf Is. 65, 17—25 und leitet die Dauer von tausend Jahren aus Is. 65, 22 und Ps. 89, 4 ab. Ferner, so heißt es weiter, hat auch bei uns ein Mann mit Namen Johannes, einer der Apostel Christi, in der Offenbarung, die ihm geworden ist, geweissagt, daß die, welche unserem Christus glauben, tausend Jahre in Jerusalem zubringen werden, und daß alsdann die allgemeine und, um es kurz zu sagen, ewige und alle ohne Ausnahme treffende Auferstehung und das Gericht folgen werden. Das hat auch unser Herr gesagt, wenn er spricht: Sie werden nicht heiraten und verheiratet werden, sondern Engeln gleich sein, da sie Kinder Gottes in der Auferstehung sind (Dial. 81)[1].

An diese Stelle reihen sich einige andere, die auf das tausendjährige Reich bezogen werden können und vielfach in diesem Sinne gedeutet werden. So läßt Justinus Christum selber verkünden, daß er wiederum nach Jerusalem kommen und alsdann wiederum mit seinen Jüngern essen und trinken werde (ibid. 51). Auch in der Prophetie des Isaias (66, 5 ff.) findet Justinus einen Hinweis auf die Erwartung derer, nach welchen Christus in Jerusalem wiederum erscheinen wird (ibid. 85). Weiterhin heißt es: Wie Josue das Volk in das Heilige Land einführte, so wird auch Jesus Christus die Diaspora des Volkes bekehren und das gute Land einem jeden austheilen, doch nicht in ganz derselben Weise wie Josue. Denn dieser gab ihnen ein zeitliches Erbe, da er ja nicht Christus der Gott noch der Sohn Gottes war; Christus aber wird uns nach der heiligen Auferstehung ein ewiges Besitzthum geben . . . denn er ist es, von dem an und durch den der Vater Himmel und Erde erneuern wird. Er ist es, der in Jerusalem strahlen wird als ewiges Licht; er ist der König von Salem nach der Ordnung Melchisedechs und der ewige Priester des Höchsten (ibid. 113). Bei seiner glorreichen Wiederkunft wird Christus die Seinigen einführen in die Ruhe und ihnen alle erwarteten Güter verleihen (ibid. 121). Dem Volke, das ihm vertraut, hat Gott Ruhe bereitet in Jerusalem (ibid. 138). Endlich bemerkt Justinus mit Rücksicht auf den Fluch Noahs über Kanaan und den Segen über Sem und Japhet, daß diese Weissagung insofern erfüllt sei, als die Semiten eingedrungen sind in das Land der Kanaaniten, hernach aber die Japhetiden (Römer) das Land in Besitz genommen und das Gericht an Israel vollzogen haben, so daß Kanaan der Sklave beider, der Semiten und dann der Japhetiden, geworden sei. Nun ist Christus vermöge der vom allmächtigen Vater ihm verliehenen Macht erschienen und ruft zur Freundschaft und zum Segen, zur Reue und zum

[1] De resurr. 3 wird ausführlich erörtert, daß und inwiefern ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι keine Zeugung mehr stattfindet. Daß aber der kommende Aeon das tausendjährige Reich sei oder mit diesem beginne, wird keineswegs gelehrt.

(friedlichen) Zusammenleben, welches da von seiten aller Heiligen stattfinden soll in eben dem Lande, dessen Besitz er verheißen hat. Daher wissen die Menschen von überallher, Sklaven wie Freie, welche an Christus glauben und die in seinen Worten sowie in denen der Propheten enthaltene Wahrheit erkannt haben, daß sie mit ihm in jenem Lande sein und Ewiges und Unvergängliches erben werden (Dial. 139).

136. Sollen wir nunmehr zu einer Beurtheilung der Lehre Justins und einer Vergleichung derselben mit den sonstigen zeitgenössischen Vorstellungen übergehen, so muß vor allem bemerkt werden, daß durchaus kein zwingender Grund vorliegt, außer n. 80 und 81 noch irgend eine andere Stelle im Dialoge chiliastisch zu deuten. Die beigebrachten Stellen müssen ebensowenig auf ein tausendjähriges Reich bezogen werden wie die Aussprüche Justins von der zweiten glorreichen Parusie Christi (z. B. n. 32. 110), von der ewigen *βασιλεία*, welche Christus bei seiner Wiederkunft antreten wird, von dem Reiche Gottes, das die Christen erwarten u. dgl. Wollte man solche und ähnliche Stellen chiliastisch deuten, so würde jeglicher Unterschied zwischen den Gütern des tausendjährigen Reiches und den ewigen Gütern des Himmels verschwinden, und wäre somit gar keine Grenze mehr zu ziehen zwischen dem Millennium und dem eigentlichen Himmel. Freilich muß zugestanden werden, daß Justinus an den beregten Stellen den Chiliasmus auch nicht bestimmt ausschließt. Er nimmt eben die verschiedenen zunächst dem Volke der Juden gegebenen Verheißungen für die Christen in Anspruch und untersucht hierbei in der Regel nicht eingehender, ob jene Verheißungen buchstäblich oder bloß allegorisch zu verstehen seien, wie also deren Erfüllung in sich selbst beschaffen sei.

Die Hauptstelle Justins über den Chiliasmus enthält im Grunde nur zwei Momente, nämlich die Wiederherstellung, Verschönerung und Erweiterung Jerusalems und die sichtbare Herrschaft Christi und der Seinigen in dieser Stadt auf die Dauer von tausend Jahren. Dagegen lehrt Justinus nicht, daß das jüdische Volk als solches bekehrt und in das Land zurückgeführt werden soll; er sagt nichts über einen etwaigen Kampf der außerchristlichen ungläubigen Welt gegen die Heiligen, nichts über das Verhältniß des Antichrists zum Herrlichkeitsreiche, nichts über einen Endentscheidungskampf, der nach Ablauf der 1000 Jahre stattfinden werde u. dgl. Ueber diese sonst mit der chiliastischen Doctrin verbundenen Momente würden wir auch nichts weiteres erfahren, wenn wir außer n. 80 und 81 auch noch alle sonstigen angeführten Stellen chiliastisch auslegen würden. Ueberhaupt legt Justinus auf den Chiliasmus nur ein sehr geringes Gewicht. Die Begründung desselben ist mühsam und dürftig, indem er nur an ein paar Weissagungen des Alten Testaments und die Apokalypse anknüpft. Diejenigen, welche gar nicht an das tausendjährige Reich glauben, sind ihm gute Christen, nur nicht in allen Stücken recht denkend. Viel mehr Gewicht fällt nach Justinus darauf, daß die Auferstehung des Fleisches geglaubt werde, und daß man nicht (mit den Gnostikern) meine, die Seelen würden sofort nach dem Tode in den Himmel aufgenommen, ohne daß sie je wieder mit dem Leibe vereinigt würden. Alles in allem genommen, können wir sagen: Justinus hält an dem Chilias-

mus fest als an einem Lehrstücke, das er bei einem Theile der Christen (den Judenchristen) findet; er hält daran fest, mehr aus Connivenz gegen die Juden und um persönlich ja vollkommen rechtgläubig zu sein, als wegen der innern Bedeutung und Tragweite der Lehre. Das ganze Lehrsystem Justins fordert keineswegs den Chiliasmus, im Gegentheil erscheint derselbe als ein Anhängsel, das unvermittelt neben dem System stehen bleibt. Denn, um hier nur ein paar Punkte anzudeuten, was soll das Millennium eigentlich für einen Zweck haben, wenn es im Grund niemals ein jüdisches Gottesvolk gegeben hat und wenn die Kirche als solche schlechthin das wahre Israel ist? Wie kann die irdische Herrschaft mit Christo vereinbart werden mit der Lehre, daß die Seelen nach ihrer Trennung vom Leibe zur Schauung der Gottheit gelangen können?[1]

137. Wegen der geringen Bedeutung, welche der Chiliasmus bei Justinus hat, ist auch kein großes Gewicht zu legen auf jene Stellen, welche direct handeln vom Zustande der Seelen unmittelbar nach dem Tode. Er spricht sich diesbezüglich überhaupt nur nebenbei und unbestimmt aus. So wird nicht näher erklärt, welches der bessere Ort sei, in welchen die Guten nach dem Tode gelangen. Es ist nicht bestimmt, ob es bloß die Meinung der Juden oder auch die Lehre Justins war, daß gewöhnliche Menschen im Hades bleiben. Als häretisch bezeichnet Justinus noch nicht die Lehre, daß die Seelen sofort nach dem Tode in den Himmel kommen, sondern nur die Vorstellung, daß sie in den Himmel kommen ohne eine künftige Auferstehung des Fleisches. Im Grunde genommen würde uns also gar nichts hindern, auch dem Justinus die Lehre beizulegen, daß die Seelen der Gerechten sofort nach dem Tode die volle Belohnung in der Seligkeit des Himmels erhalten. Freilich lehrt Justinus solches nicht zweifellos, indem er unsere Frage direct nie eingehender behandelt; er schließt entgegenstehende Meinungen nirgends aus und würde durch seinen Chiliasmus sich selbst ein Hinderniß bereitet haben, falls er jene Lehre bestimmt hätte festhalten und entwickeln wollen.

9. Die jenseitige Strafe der Sünder.

138. Alle diejenigen, welche das im Diesseits erwerbbare christliche Heil sich nicht aneignen, die hierzu erforderlichen subjectiven und sittlichen Bedingungen nicht erfüllen, den christlichen Glauben nicht annehmen und das christliche Tugend-

---

[1] Ueber den Chiliasmus Justins handeln selbstverständlich alle Werke, die entweder die Geschichte des Chiliasmus oder die Lehre Justins zur Darstellung bringen wollen. Vgl. Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus II. Bd. *Lumper*, Hist. theol.-critica II, 240 sqq. In der Auffassung der Bedeutung, welche der Chiliasmus für die Lehre Justins hatte, gehen die neuern Forscher sehr auseinander. Schwegler z. B. nennt den schroffen Chiliasmus Justins echt ebionitisch (Nachapostol. Zeitalter I, 360) und leitet aus demselben wie aus andern Lehrpunkten Justins dessen ganze kirchlich-theologische Stellung ab. Nach Engelhardt dagegen hält Justin zwar fest am Chiliasmus als an einem Stücke der vollkommenen Orthodoxie, ohne indes recht zu wissen, wie er dasselbe verwerthen soll (Das Christenthum Justins S. 306). Wir geben dem letztern recht, aber ohne die weiter von ihm gezogenen Consequenzen zu billigen, als ob Justins Lehre ein Uebergangsstadium darstellen würde in dem Umwandlungsproceß der Eschatologie.

leben nicht üben, sind auch im Jenseits ausgeschlossen von allen Heilsgütern. Anstatt der Belohnungen der Guten aber treffen sie schwere Strafen.

Von den jenseitigen Strafen der Ungerechten haben schon die heidnischen Dichter und Philosophen, besonders Plato, geredet[1]. Allein einerseits haben dieselben ihre Lehren über die Strafen nach dem Tode den Propheten entlehnt (*Iust.*, Apol. I, 44; cf. Cohort. 27), andererseits trugen sie irrige Ansichten vor über die nähern Umstände, besonders über die Dauer jener Strafen (cf. Apol. I, 8). Die Christen halten fest, daß die Strafen der Ungerechten von Christus verhängt werden, daß sie Leib und Seele zugleich treffen und ewig dauern[2]. Ferner ist es ein Lehrsatz der Christen, daß jeder, weil im Besitze der Willensfreiheit, nach dem Verdienste seiner Handlungen zu ewiger Strafe (oder Beseligung) übergeht (ibid. 12. 17), daß also dieselbe mit Recht durch einen gerechten Richterspruch Gottes eintritt[3]. Die Lehre der Christen von der Bestrafung der Gottlosen in ewigem Feuer ist eben deshalb kein bloßes Schreckbild und soll nicht den Schein erregen, als wolle das Christenthum die Menschen nur aus Furcht zur Tugend treiben, nicht aber, weil es schön und angenehm ist, tugendhaft zu leben. Denn wenn es keine ewigen Feuerstrafen gibt, dann gibt es auch keinen Gott, oder, wenn einer ist, so kümmert er sich nicht um die Menschen; es gibt dann auch weder Tugend noch Laster, und die Gesetzgeber ziehen dann ungerechterweise jene zur Strafe, welche die guten Anordnungen übertreten (*Iust.*, Apol. II, 9).

139. Ihrer Beschaffenheit nach wird die Strafe der Bösen durchaus als ein Aufenthalt in einem materiellen Feuer aufgefaßt und dargestellt. Justinus redet in dieser Beziehung von einem ewigen Gestraftwerden durch Feuer (*αἰωνία διὰ πυρὸς καταδίκη*, Apol. I, 12, 59 B; cf. ibid. I, 17. 21; *κόλασις διὰ πυρὸς αἰωνία*, ibid. I, 45, 83 B; cf. I, 54; *ἐκπύρωσις ἐπὶ κολάσει τῶν ἀσεβῶν*, ibid. I, 57, 91 C), einem ewigen Feuer (*αἰώνιον πῦρ*, ibid. I, 17. 21; II, 1. 2. 7. 8. 9), einem unaufhörlichen Feuer (*ἄπαυστον πῦρ*, Dial. 130), einer ewigen Strafe des Feuers (ibid. 117), einer Verdammniß des unauslöschlichen Feuers (ibid. 45. 120), einem Hinausgestoßenwerden in das Feuer (Apol. I, 16. 28), einem Verurtheiltwerden zum Feuer (Dial. 35) u. dgl. Die Verdammten werden die verdiente Strafe und Pein davontragen, eingekerkert in ewigem Feuer (*ἐν αἰωνίῳ πυρὶ ἐγκλεισθέντες*, Apol. II, 8, 46 D). Um jeden Zweifel an der Körperlichkeit des jenseitigen Straffeuers zu benehmen, erklärt Justinus noch mit Bezug auf Is. 1, 20: Der Ausdruck „das Schwert wird euch verzehren" besagt nicht, daß die Un-

[1] *Iust.*, Apol. I, 8, 57 B; I, 20, 66 E. Cf. *Plato*, Gorgias 523 E, 524 A. Theophilus (Ad Autol. II, 37) führt Aussprüche des Aeschylus, Pindar, Euripides, Archilochus an. Vgl. die Anmerkungen Ottos in seiner Ausgabe des Theophilus.

[2] *Iust.*, Apol. I, 8, 57 B: *ἡμεῖς τὸ αὐτὸ πρᾶγμά* (sc. daß die Ungerechten gestraft werden) *φαμεν γενήσεσθαι, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, κἂν τοῖς αὐτοῖς σώμασι μετὰ τῶν ψυχῶν γινομένων καὶ αἰώνιον κόλασιν κολασθησομένων, ἀλλ' οὐχὶ χιλιονταετῆ περίοδον, ὡς ἐκεῖνος* (sc. *Plato*, Phaedr. 249 A; De republ. 615 A) *ἔφη, μόνον*.

[3] *Iust.*, Apol. II, 7; De Monarch. 4. *Tat.*, Orat. 18. 29. *Athenag.*, Leg. 31. *Theoph.*, Ad Autol. I, 3. 14. *Melito*, Orat. 9 u. a. St.

gehorsamen durch Schwerter getödtet werden sollen, sondern das Schwert Gottes ist das Feuer, dessen Fraß diejenigen sein werden, welche das Böse zu thun erwählen (Apol. I, 44). — Nach Tatian werden die Ungläubigen am Tage der Vollendung dem ewigen Feuer zum Fraße übergeben (Orat. 17), nach Athenagoras verfallen sie im Vergleich zu den Guten einem schlimmern Leben, nämlich dem der Feuerstrafe (Leg. 31). Theophilus führt eine Stelle aus der Sibylle an, gemäß welcher die Ungläubigen erfaßt werden von der Gluth des verzehrenden Feuers und in lodernder Lohe brennen werden in Ewigkeit (Ad Autol. II, 36).

140. Als jenseitiger Strafort erscheint die Gehenna. Die Gehenna, sagt Justinus, ist ein Ort, wo diejenigen ihre Strafen finden sollen, welche ungerecht gelebt und nicht geglaubt haben, daß alles das geschehen werde, was Gott durch Christus gelehrt hat (Apol. I, 19, 66 B). Anderwärts ist die Rede von einer τιμωρία ἐν ᾅδου (Cohort. 27, 26 C), von einer Buße, deren Verspätetsein im Hades große Trauer bereitet (ibid. 35)[1]. — An diesem Straforte werden Menschen und Teufel vereinigt sein und gemeinschaftlich ihre Pein dulden. Vom Teufel hat Christus vorhergesagt, daß er ins Feuer wird verstoßen werden mit seiner Heerschar und den ihm dienstergebenen Menschen, und daß sie die endlose Ewigkeit hindurch werden gezüchtigt werden (Apol. I, 28, 71 B). Christus wird bei seiner Wiederkunft auch die Leiber aller Menschen auferwecken und die der Ungerechten mitsamt den bösen Dämonen zu ewiger Empfindung ins ewige Feuer verweisen (Apol. I, 52, 87 B).

141. Hinsichtlich der Dauer der Höllenstrafen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dieselben nach der Auffassung der Apologeten endlos oder nach vorwärts hin ewig sind, daß also weder an eine Vernichtung noch an eine Bekehrung der Verdammten zu denken ist. Dies ist bestimmt genug enthalten in den oben angeführten Stellen[2]. Speciell sei noch darauf hingewiesen, daß Justinus ausdrücklich im formellen Gegensatze zu Plato lehrt, daß die Bösen ewige Strafe erdulden müssen, nicht bloß durch einen Zeitraum von tausend Jahren, wie Plato meinte (Apol. I, 8; cf. ibid. 28). Wiederum sagt er: Die Glieder der Uebelthäter werden von einem Wurme und von unaufhörlichem Feuer durchnagt werden, indem sie unsterblich bleiben (ἀθάνατα μένοντα, Dial. 130, 359 D). — Daß an eine Bekehrung der Verdammten nicht mehr zu denken ist, geht daraus hervor, daß nach Justinus bei Christi Wiederkunft jede Reue vergeblich ist (Dial. 28), daß es nichts mehr helfen wird, wenn man beim Gerichte andern Sinnes wird (Apol. I, 52), daß die Reue derjenigen, welche bereits im Hades sind, schon jetzt zu spät ist (Cohort. 35). Was in dieser Beziehung von den verdammten Menschen gilt, das gilt in verstärktem Maße auch von den Teufeln (cf. *Tat.*, Orat. 14. 15). Wenn Justinus

[1] Theophilus (Ad Autol. II, 6) und Athenagoras (Leg. 18. 20. 21. 22) reden auch vom Tartarus, doch nur als von einem mythologischen Orte. — Von der Gehenna, als dem Straforte der Sünder, redet wiederholt Theophils Evangeliencommentar (I, 5. 13; IV, 9).

[2] Auch Theophils Commentar redet von einem ewigen Feuer (I, 4) und einem ewigen Tode (I, 2; II, 8).

in einem Fragmente bei Irenäus (Adv. haer. l. V, c. 26, n. 2; cf. *Otto* p. 252 sqq.) lehrt, der Satan habe vor der Ankunft Christi seine Verdammung noch nicht gewußt, sondern erst nach der Ankunft Christi erfahren, daß ihm und allen, die ohne Buße im Abfall verharren, das ewige Feuer bereitet sei, so folgt daraus selbstverständlich nicht, daß der Teufel sich irgend einmal hätte bekehren können. — Eine schließliche Vernichtung der Bösen wird von Justinus keineswegs gelehrt, wenn er sagt, daß dieselben gestraft werden, solange Gott will, daß sie existiren und gestraft werden (Dial. 5). Es ist hier nur der Gedanke ausgesprochen, daß die Existenz der Seelen in jedem Augenblicke vom Willen Gottes abhängt. Sie könnten ihrem Wesen nach ebensogut aufhören wie fortleben. Aber Gott will eben, daß sie fortleben.

142. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, an welchem Zeitpunkte die Feuerstrafe der Hölle für jeden Einzelnen beginne, ob sofort nach dem Tode oder beim Weltgerichte. Einerseits lehrt Justinus nur, daß die Ungerechten nach dem Tode an einem im Vergleiche zu dem Aufenthaltsorte der Guten schlechtern Orte verweilen und dort das Gericht erwarten (Dial. 5); er bringt die Feuerstrafe in Verbindung mit der Wiederkunft Christi (Apol. I, 28. 54), der Auferstehung des Fleisches (ibid. I, 52), dem Feuer des Gerichtes (Apol. II, 7), dem Weltbrande (*ἐκπύρωσις*, Apol. I, 57) und meint, daß der Teufel erst bei der Ankunft Christi erfahren habe, daß ihm und seinem Anhange ewiges Feuer bereitet sei (s. oben). Auch Tatian läßt am Tage der Vollendung die Bösen dem Feuer übergeben werden (Orat. 17). Andererseits ist wieder die Rede von *τιμωρία μετὰ τὸν θάνατον* (*Just.*, Apol. I, 44, 82 A), es heißt, daß die Seelen der Ungerechten auch nach dem Tode (schon vor der Auferstehung des Fleisches) in empfindungsfähigem Zustande sind und gezüchtigt werden (Apol. I, 20, 66 D); es wird zumeist die jenseitige Strafe einfach als die Folge der diesseitigen Sündhaftigkeit aufgefaßt und dargestellt (so schon bei Aristides [Apol. 15 u. s. w.]). Da mit der erstern Reihe von Stellen vielleicht nur gesagt ist, daß die Strafe der Sünder beim Weltgerichte ihre äußere Bestätigung und allseitige und definitive Vollendung finden wird, so dürfen wir mit allem Rechte die Apologeten (mit Ausnahme Tatians) so deuten, daß nach ihnen die Höllenstrafe ihrem Wesen nach sofort nach dem Tode beginnt. Freilich lehren sie auch dieses nicht unzweideutig, weil sie überhaupt auf die Zwischenzeit zwischen dem Tode des Einzelnen und der allgemeinen Vollendung kein besonderes Augenmerk werfen. Dies aber hat wiederum seine Ursache in ihrer Grundauffassung von der ganzen christlichen Eschatologie und speciell in ihrer Anschauung vom Zeitpunkte der Wiederkunft Christi, wie aus dem folgenden noch deutlicher sich ergeben wird.

II. Die Lehre von der allgemeinen Vollendung.

1. Die Wiederkunft Christi.

143. In Christus ist zwar die göttliche Heilsprophetie schon erfüllt, aber noch nicht vollkommen; andererseits ist Christus selber mit einer Prophetie

aus der Welt geschieden. So ist im Glauben an Christus eine doppelte Weissagung eingeschlossen, welche erst erfüllt werden soll bei der zweiten Parusie Christi. Hierdurch wird von Anfang an klar, daß das Lehrstück von der Wiederkunft Christi für den ganzen Bestand des Christenthums fundamentale Bedeutung hat, sowie daß jenes Lehrstück in dem Maße betont werden mußte, als man Christus selber darzuthun versuchte als den von Gott verheißenen Messias und die christliche Gemeinde als das wahre Volk und das wahre Reich Gottes. Beides erscheint eben als unmöglich ohne Gewißheit darüber, daß in und durch Christus alle Weissagung dereinst erfüllt werden soll.

Wegen ihrer weittragenden Bedeutung ist die Wiederkunft Christi besonders von Justinus oft und ausführlich behandelt worden, namentlich im Dialoge mit dem Juden Tryphon, welchem gegenüber Justinus beweisen wollte, daß Jesus sei der *Χριστὸς τοῦ θεοῦ* (142, 371 D). Während die Juden trotz des Besitzes der prophetischen Bücher Christus bei seiner Ankunft nicht erkannten, sagen die Christen, er sei schon gekommen (Apol. I, 36). Sie lehren weiter im Anschluß an die Propheten, daß Gott, der Vater aller, Christus nach seiner Auferweckung von den Todten wieder hinauf in den Himmel nahm und ihn dort zurückbehält, bis er die ihm feindseligen Dämonen geschlagen hat und bis erfüllt ist die Zahl der von ihm vorausgesehenen Guten und Tugendhaften (ibid. I, 45; cf. Apol. II, 7). Noch ist Christus nicht wiedergekommen (Dial. 83), alle gläubig Gewordenen aber erwarten, daß er wiederkommen werde (Dial. 52; cf. 120). — Im Gegensatze zur ersten Parusie, in welcher der Messias verachtet (*ἄτιμος*, Dial. 14. 32. 110), unscheinbar (*ἀειδής*, ibid. 14), in Niedrigkeit (*ἄδοξος*, ibid. 32. 110), leidensfähig (*παθητός*, ibid. 110), sterblich (*θνητός*, ibid. 14) erschien, wird die Wiederkunft Christi erfolgen in Herrlichkeit (*μετὰ δόξης*, Apol. I, 50. 51. 52. Dial. 34. 39. 110; *ἐν δόξῃ*, Dial. 14. 49; als *ἔνδοξος*, Dial. 31. 32. 35. 49. 86). Der Herr wird herabkommen vom Himmel (Apol. I, 51. 52. Dial. 49. 110), er wird als der schon von Daniel (7, 13) geschaute Menschensohn erscheinen auf den Wolken des Himmels (Apol. I, 51. Dial. 14. 31. 120) in Begleitung seiner Engel (Apol. I, 51. 52. Dial. 31).

144. Den Beweis für die Wirklichkeit einer derartigen zweiten Parusie führt Justinus entsprechend seiner Stellung gegenüber dem Judenthum nicht so fast aus der neutestamentlichen als vielmehr aus der alttestamentlichen Weissagung. Die Propheten haben eine zweifache Parusie Christi verkündet, so spricht er wiederholt mit Emphase (Apol. I, 52. Dial. 32. 110). Er sucht dies dadurch zu zeigen, daß er die verschiedenen messianischen Weissagungen eben auf die erste und die zweite Ankunft Christi vertheilt, bezw. solche prophetische Stellen, welche von der Herrlichkeit, dem Königs- und Richteramte des Messias handeln, als noch unerfüllt auf Christi Wiederkunft bezieht. Hierbei sind ihm die schon eingetroffenen Weissagungen eine feste Bürgschaft dafür, daß auch die übrigen, mag man sie auch nicht kennen und nicht glauben, sicher in Erfüllung gehen (Apol. I, 52). In dieser Weise verwendet Justinus vorzüglich Is. 53, 12; 52, 13 bis 53, 8 (Apol. I, 50); Dan. 7, 9—28 (Dial. 31. Apol. I, 51); Is. 55, 3—13 (Dial. 14); Ps. 71, 2—20

(Dial. 34); Ps. 109, 1—7 (Dial. 32); ferner Zach. 2, 6; 12, 10—12; Joel 2, 13; Js. 63, 17; 64, 11 (Apol. I, 52. Dial. 32). Schon in der Weissagung des Patriarchen Jakob über seinen Sohn Juda (1 Mos. 49, 8—12) findet Justinus einen geheimnißvollen Hinweis darauf, daß zwei Parusien Christi sein sollen; die Worte nämlich: „Er wird sein die Erwartung der Völker", deuten an, daß die (Heiden-) Völker, nachdem sie auf die erste Ankunft Christi hin zum Glauben gelangt, seine Wiederkunft erwarten (Dial. 52). Eine Vorbedeutung der zwei Parusien Christi findet Justinus in den zwei Böcken, von welchen am Versöhnungsfeste einer in die Wüste gesendet, der andere geopfert wurde. Die erste Ankunft sei nämlich dadurch angedeutet, daß die Aeltesten des Volkes und die Priester Christus wie einen Sündenbock hinausführten, Hand an ihn legten und ihn tödteten, seine zweite Ankunft aber dadurch, daß sie dereinst an demselben Orte in Jerusalem ihn erkennen werden als denjenigen, den sie mit Schmach angethan und der das Opfer war für alle Sünder, welche Buße thun wollen und das wahre Versöhnungsfest begehen (Dial. 40; cf. 111). Wiederum findet er ein Symbol der doppelten Ankunft Christi in dem Verhalten des Moses und des Josue während der Schlacht. Der erstere blieb nämlich mit ausgespannten Armen auf dem Hügel bis zum Abende und ward so ein Vorbild des Gekreuzigten, der zweite aber führte den Beinamen Jesus, war Befehlshaber der Schlacht und führte Israel zum Siege (Dial. 111). Den Heiden gegenüber weist Justinus auch auf die Sibylle hin, welche da klar und deutlich weissage von der kommenden Parusie Christi und von allen Thaten, die er hierbei vollbringen wird (Cohort. 38)[1].

145. Der zweiten Parusie wird als **Vorläufer** der Prophet **Elias** vorangehen. Dies sei schon vom Propheten (Mal. 4, 5) vorausgesagt, wenn es heiße, Elias werde kommen vor dem großen und schrecklichen Tage, denn dieser Tag sei eben die Wiederkunft Christi. Auch Christus sage, daß Elias kommen werde (Matth. 17, 11), und die Christen glauben, daß dieses geschehen werde bei seiner glorreichen Wiederkunft, nachdem bei seiner ersten Erscheinung Johannes im Geiste des Elias als Herold ihm vorausgegangen (Dial. 49)[2]. — Ein weiteres Vorzeichen der Wiederkunft Christi ist das Auftreten des **Menschen der Sünde**, welcher Blasphemisches und Frevelhaftes gegen den höchsten Gott redet (vgl. Dan. 7, 25. 2 Theff. 2, 8). Dieser wird herrschen eine Zeit und Zeiten und die Hälfte einer Zeit. Unter *καιρός* ist aber nicht, wie die Juden meinen, ein Zeitraum von 100 Jahren zu verstehen (Dial. 32).

[1] Die künftige (zweite) Erscheinung Christi ist nach dem Evangeliencommentar Theophils bei Luc. 10, 35 angedeutet (III, 6). — Ganz ihrem Zwecke entsprechend behandelt die Altercatio Sim. et Theoph. ausführlich die Lehre von der **zweifachen** Ankunft Christi. Schon bei Jsaias (44, 6: ego primus et ego novissimus) sei die zweimalige Erscheinung Christi bezeichnet (n. 4). Die erste Ankunft sei erfolgt, damit er alle Erniedrigung und Schmach bis zum Tode darstellte, die zweite werde erfolgen in Herrlichkeit, um die Welt zu zerstören und im Feuer zu verbrennen (n. 22—24) und ein herrliches Reich aufzurichten (n. 25). All dies wird mit zahlreichen Stellen des Alten Testamentes zu beweisen gesucht.

[2] Nach Theophils Commentar wird **Elias** zu den Zeiten des Antichrists den Vater, Sohn und Heiligen Geist verkündigen (III, 7).

Der Mensch der Sünde heißt auch der Mensch des Abfalles, der gegen den Höchsten Maßloses redet und auf Erden Gesetzwidriges gegen die Christen unternimmt (Dial. 110). Seine Vorläufer sind die Häresien und falschen Propheten, die im Namen Christi auftreten und von denen Christus selbst vorausgesagt hat, daß sie kommen werden in der Zwischenzeit bis zu seiner zweiten Ankunft (ibid. 51)[1].

146. Ueber den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi meint Justinus, daß die Zeiten daran sind, sich zu erfüllen, daß der Mensch der Sünde bereits vor der Thüre stehe (Dial. 32), daß die von Christus vorausverkündeten Häresien und falschen Propheten schon aufgetreten seien (ibid. 51). Ernst und feierlich ruft er darum den Juden zu: Eine kurze Zeit ist euch noch übrig gelassen, um euch zu uns zu bekehren; wenn Christus zuvor kommt, so werdet ihr umsonst euch bekehren, umsonst wehklagen, denn er wird euch nicht erhören (ibid. 28).

Fassen wir indes die Sache genau ins Auge, so will Justinus bezüglich des Zeitpunktes der Wiederkunft Christi keine überlieferte Glaubenslehre, sondern nur seine persönliche Meinung vortragen und rückt die Wiederkunft in die unmittelbare Nähe mehr in religiös-ethischer Hinsicht und Absicht als vom rein chronologischen Standpunkte aus[2].

147. Der Ort, an welchem Christus bei seiner Wiederkunft erscheinen wird, ist Jerusalem. Dort werden die verstockten Juden ihn erkennen als das Opfer für alle Sünder (Dial. 40), dorthin wird er kommen, um mit seinen Jüngern zu essen und zu trinken (ibid. 51).

Zweck der zweiten Parusie Christi ist (außer der Errichtung des tausendjährigen Reiches) die Auferweckung aller Todten, die Abhaltung des Weltgerichtes und die Vollendung aller Dinge (cf. *Iust.*, Apol. I, 52). Hiervon soll sofort im einzelnen gehandelt werden.

---

[1] Die Altercatio bezieht 5 Mos. 32, 39 (praeter me non est Deus) auf den Antichrist, der kommen und sich für Gott ausgeben werde (n. 5). — Theophils Commentar versteht unter der „Finsterniß" (Joh. 12, 35) den Antichrist, den Urheber des Irrthums (IV, 8), welcher zuletzt kommen und (als Jude) das auf zwei Tafeln geschriebene Gesetz des Alten Testamentes verkünden wird (III, 7), welchen man verehrt, wenn man in judaistischer Weise den Sabbat heiligt (I, 29).

[2] Der Commentar Theophils lehrt in verschiedenen allegorischen Deutungen von Schrifttexten, daß Christus in den letzten Zeiten erschienen sei oder daß schon mit seiner ersten Ankunft die letzten Zeiten angebrochen seien. Den fünf ersten Wochentagen sollen die fünf Bücher Mosis entsprechen, dem sechsten die prophetischen Schriften; dem Sabbat folglich die Erscheinung Christi, welche auf Gesetz und Propheten gefolgt ist (I, 17). Die Schüssel, in welcher das Haupt des Johannes gebracht wurde (Matth. 14, 11), bedeutet den letzten Theil der Weltzeit, insofern in den letzten Zeiten das Mädchen, d. i. die Kirche, Christi Haupt empfangen sollte, das sie ihrer Mutter, der Synagoge, brachte (I, 23). Der sich neigende Tag (Luc. 9, 12) deutet an, daß Christus erschienen ist am Ende der Welt (II, 5). Die coena (Luc. 14, 16) bedeutet, daß Christus gekommen ist sub vesperam saeculi (III, 8). — Die Altercatio Sim. et Theoph. scheint die ganze Weltdauer auf 7000 Jahre zu berechnen, indem sie das siebentausendste Jahr (das siebente Jahrtausend?) hinstellt als den Sabbat der Sabbate (den großen Weltsabbat, n. 28). Wenn hier auch ein chiliastischer Gedanke durchschimmert, so ist doch zu bemerken, daß die genannte Schrift sonst an keiner Stelle den Chiliasmus lehrt.

2. Die Auferstehung des Fleisches [1].

148. Eine Fundamentalwahrheit der christlichen Religion war und ist jederzeit die Auferstehung des Fleisches. Als solche wird sie auch von den Apologeten geltend gemacht, gegenüber ihren Läugnern ausführlich bewiesen und in ihren Eigenthümlichkeiten näher erörtert.

Die Christen glauben nach Justinus nicht weniger an Gott als die heidnischen Dichter und Philosophen, sondern noch mehr, indem sie nicht bloß die Seele für unsterblich halten, sondern auch erwarten, ihre gestorbenen und in die Erde gelegten Leiber wieder zu erhalten, behauptend, daß Gott nichts unmöglich sei (Apol. I, 18, 65 C). Wir glauben, daß nach Vollendung der Dinge eine Auferstehung der Leiber sein werde, bekennt Tatian (Orat. 6, 145 D; cf. 20. 25) und ähnlich Athenagoras (Leg. 36 u. ö.). Gott wird deinen Leib auferwecken, schreibt Theophilus an Autolycus (I, 7); und nach Melito ist Christus erschienen, um den Menschen wieder zu beleben und die Glieder wieder zu sammeln, welche der Tod zertheilt, als er den Menschen getrennt (Fragm. XIII, bei *Otto* p. 419; cf. ibid. Fragm. XVI, p. 421).

An die Auferstehung des Fleisches glaubten wohl die (palästinensischen) Juden (cf. *Iust.*, Dial. 45), nicht aber die Heiden (*Iust.*, Cohort. 27. *Tat.*, Orat. 6. *Athenag.*, De resurr. 1. *Theoph.* I, 13) und nicht die Gnostiker, welch letztere zwar Christen zu sein vorgeben, es aber in Wahrheit gerade wegen der Läugnung der Auferstehung nicht mehr sind (*Iust.*, Dial. 80; De resurr. 2). Andeutungen der Auferstehung finden sich allerdings auch bei den Heiden; so bei Plato, wenn er den Aridäus (Ardiäus) mit seinen Genossen in der Unterwelt an Haupt, Händen und Füßen gebunden und geschunden werden läßt. Diese Glieder kommen eben nicht der Seele, sondern nur dem Leibe zu. Gleich der Lehre vom Gerichte hat aber Plato auch die Lehre von der Auferstehung in Aegypten aus den Schriften der Propheten kennen gelernt [2]. Im Princip sind sogar Plato (im Timäus) und Pythagoras für die Auferstehung; denn nach ihnen steht nichts im Wege, daß Körper nach ihrer Auflösung wiederum Gestalt gewinnen aus den nämlichen Bestandtheilen, aus denen sie ursprünglich sind gebildet worden (*Athenag.*, Leg. 36). Mindestens erscheint die Auferstehung von platonischen wie auch von epikureischen und stoischen Principien aus als möglich (*Iust.*, De resurr. 6).

149. Die Gegner der Auferstehung haben allmählich eine Menge von Einwendungen gegen dieselbe erhoben, um sie als unmöglich oder mindestens als unwirklich hinzustellen. Daraus erwuchs den christlichen Apologeten die doppelte Aufgabe, die verschiedenen Einwendungen zu widerlegen und die Thatsache der Auferstehung positiv zu begründen. Sie suchten dieser Aufgabe gerecht zu werden sowohl in ihren apologetischen Schriften über-

---

[1] Vgl. W. Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, S. 313 ff.).

[2] Cohort. 27; cf. *Plato,* De republ. X, 615 CDE, 616 AB.

haupt als auch in besondern Monographien über die Auferstehung, und es ist in dieser Hinsicht eine bemerkenswerthe Erscheinung, daß die ältesten Monographien christlicher Theologen die Lehre von der Auferstehung des Fleisches zum Gegenstande haben.

Justinus beruft sich zum Beweise für die Möglichkeit und Wirklichkeit der Auferstehung kurz auf die göttliche Allmacht, der nichts unmöglich ist. Von dieser Allmacht denken viel zu niedrig jene, welche behaupten, alles kehre in das zurück, woraus es entstanden ist, und darüber hinaus vermöge nicht einmal Gott etwas[1]. In Wahrheit können die zersetzten und wie die Samen in der Erde aufgelösten menschlichen Leiber zu seiner Zeit auf Gottes Geheiß gerade so gut wieder auferstehen, wie aus einem kleinen Tropfen menschlichen Samens Fleisch und Gebeine und Nerven werden (Apol. I, 18. 19). Mag eine Auferweckung der Todten auch der Natur der Dinge und den Menschen unmöglich sein (Apol. I, 19), sie wird dennoch bei Christi Wiederkunft erfolgen gemäß der Weissagung der Propheten (Ez. 37, 7—8. Js. 45, 23; cf. Apol. I, 52). So gewiß Christus die von Geburt Blinden, Tauben und Lahmen geheilt und Todte auferweckt hat, so gewiß wird er die, welche die von ihm überlieferten Lehren treu befolgen, wenn sie an einem körperlichen Gebrechen kranken, bei seiner zweiten Parusie gesund wiedererwecken (Dial. 69). Er hat es durch das Werk der Erlösung dahin gebracht, daß der Tod (von den Gläubigen) verachtet wird; er wird bei seiner zweiten Ankunft bewirken, daß der Tod bei denjenigen, die ihm glauben und ihm wohlgefällig leben, völlig aufhört und künftighin nicht mehr existirt (ibid. 45).

150. Ausführlich wird die Auferstehung des Fleisches gegenüber den verschiedensten Einwendungen der Gegner festgehalten und bewiesen in der dem Justinus zugeschriebenen Monographie (oder dem aus einer größern Schrift erhaltenen Bruchstücke): *Περὶ ἀναστάσεως*. — Der erste Einwand der Gegner lautet: Die Auferstehung ist absurd; denn entweder steht der Körper ganz oder nur theilweise auf. Im erstern Falle müßte der auferstandene Leib auch wiederum alle animalischen Functionen vollziehen, ja er wäre für die Seele geradezu Ursache der Sünde, wie er es auch jetzt ist. Das sei absurd und widerspreche auch den Worten Christi bei Matth. 22, 30. Steht aber nicht der ganze Körper auf, so ist das ein Beweis für die Ohnmacht dessen, der die Auferstehung bewirkt (n. 2). Darauf nun wird entgegnet: Der ganze Leib steht auf, aber die Werke des Fleisches werden dann nicht mehr sein und Zeugungen werden nicht stattfinden. Auch in diesem Leben enthalten sich Menschen und andere Lebewesen oftmals, sei es freiwillig, sei es gezwungen, des Geschlechtsgebrauches oder erzielen hierbei keine Frucht. Christus selbst lebte jungfräulich und ward von einer Jungfrau geboren. — Wenn aber jemand in diesem Leben verstümmelt wird, so wird er gleichwohl mit einem vollkommenen Leibe auferstehen. Dieses deuten die wunderbaren Heilungen Christi an (n. 3—4). — Die Gegner fahren fort: Die Auferstehung des Fleisches ist

[1] *Iust.*, Apol. I, 19, 65E, 66A. Gemeint sind die Stoiker; cf. Apol. I, 20; Dial. 1.

unmöglich; denn das zerstörte und in die kleinsten Theile aufgelöste Fleisch kann nicht mehr in den frühern Zustand zurückversetzt werden. Aber, so wird entgegnet, wie sollte der Allmacht Gottes die Wiederherstellung des Fleisches unmöglich sein, nachdem sie den ersten Menschen aus Erde gebildet hat? Müßte nicht auch die Erzeugung eines menschlichen Leibes aus dem kleinsten Samentheilchen unmöglich erscheinen, wenn wir nicht täglich Beweise hierfür hätten? Die Möglichkeit der Auferstehung müssen Plato, Epikur und die Stoiker zugestehen, indem sie lehren, daß die Materie des Körpers, wenn sie auch in die letzten Principien aufgelöst wird, dennoch in sich selbst unzerstörbar bleibt. Diese aufgelöste Materie kann der allmächtige Gott wiederum zu dem frühern Körper vereinigen und gestalten (n. 5—6). — Ein dritter Einwand lautet: Das Fleisch ist unwürdig der Wohlthat der Auferstehung, weil es irdisch ist und voll Sünde und Ursache aller Sünden. Allein wenn der erste Mensch nach dem Bilde Gottes erschaffen ward, zugleich aber Fleisch besaß, so kann das Fleisch unmöglich ganz werthlos sein. Es ist vielmehr bei Gott sehr kostbar, weil er selbst es gebildet hat; es ist um so werthvoller, als Gott seinetwegen alles Uebrige erschaffen hat. Das Fleisch ist so wenig sündhaft und Ursache der Sünde, daß es nur sündigt, wenn der Geist will und es verführt. Aber selbst wenn das Fleisch allein sündhaft wäre, so läge gerade hierin ein Grund, sein Heil zu hoffen, indem Christus nicht gekommen ist, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder (n. 7). — Endlich machen die Gegner noch geltend: Die Heilige Schrift lehrt nirgends ausdrücklich die Auferstehung des Fleisches als solchen. Doch wie? Soll Gott sein eigenes Werk für immer zerstören? Mit nichten. Indem er den ganzen Menschen zum Heile und zum ewigen Leben beruft, hat er auch das Fleisch hierzu berufen. Sind nicht Leib und Seele von Sünde gereinigt worden? Haben nicht beide in diesem Leben Gerechtigkeit geübt? Was wäre es auch gerade nach den Gegnern für eine Gnade, wenn der Seele allein Auferstehung verheißen wäre, da ja diese eben nach den Gegnern ein Theil Gottes und darum in sich unsterblich ist? (n. 8.) — Nach Widerlegung der vier Einwände werden drei Gründe für die Auferstehung angegeben. Fürs erste heißt es, Christus habe Todte nach Seele und Leib wiederum erweckt, um ein Vorbild der künftigen Auferstehung des Fleisches zu geben. Er sei selber im Fleische wiedererstanden, um zu zeigen, daß unsere Auferstehung keine rein geistige, sondern eine körperliche sein werde (n. 9; vgl. n. 1). — Weiter wird die Auferstehung des Fleisches erschlossen aus dem Begriffe der Auferstehung überhaupt. Nur das könne auferstehen, was gefallen ist. Nun fällt beim Tode nicht die Seele, sondern der Leib der Auflösung anheim (n. 10). Endlich heißt es: Die Unsterblichkeit der Seele haben schon die alten Philosophen gelehrt. Was hätte Christus Neues verkündet, wenn er bloß eine geistige Auferstehung gelehrt? Er hat nur dadurch eine neue und unerhörte Hoffnung gebracht, daß er die Auferstehung des Fleisches predigte. Eben darum konnte er auch auffordern, das Fleisch im Zaum zu halten (n. 10).

151. Tatian lehrt: Die Materie ist geschaffen von dem Schöpfer aller Dinge (Orat. 5). Und darum glauben wir auch, daß eine Auferstehung der

Leiber dereinst sein werde. Wie ich nicht (actuell) war, bevor ich geboren wurde, sondern nur in der Fleischesmaterie der Potenz nach existirte, ebenso werde ich durch den Tod aufhören zu sein, dann aber wiederum sein, gleichwie ich jetzt zuerst nicht war, dann aber geboren wurde. Und wenn auch das Feuer mein Fleisch vernichtet und der Kosmos die verdunstete Materie aufnimmt, und wenn ich in Flüssen oder Meeren verzehrt oder von Thieren zerrissen werde, so werde ich dennoch hinterlegt in den Schatzkammern eines reichen Herrn. Nur der (geistig) Arme und der Atheist kennt diese Schätze nicht. Gott der Herrscher aber wird, wenn er will, die ihm allein sichtbare Substanz wiederherstellen in ihren frühern Zustand (Orat. 6).

152. Athenagoras stellt in seiner herrlichen Abhandlung von der Auferstehung des Fleisches seine Gegner zunächst vor das Dilemma: entweder für das Dasein der Menschen gar keinen Grund anzugeben oder Gott als Grundursache aller Dinge anzunehmen. Erstere Annahme sei leicht zu widerlegen. Wolle man aber bei letzterer Annahme dennoch die Auferstehung läugnen, so müsse man zeigen, daß es entweder nicht in der Macht oder nicht in dem Willen Gottes gelegen sei, die Todten zu erwecken (n. 2). Die Macht, Todte zum Leben zu rufen, kann Gott nicht abgesprochen werden. Denn er weiß ja alles, er weiß folglich auch, wohin jedes Theilchen des menschlichen Körpers nach dem Tode kommt. Wenn er nun bei der Schöpfung die Leiber aus nichts hervorgebracht, so wird er gewiß auch dereinst die aufgelösten Leiber vereinigen und mit der Seele verbinden können (n. 2—3). Dagegen wird nun eingewendet, daß viele Menschenleiber indirect oder auch direct von andern Menschen verzehrt werden; letzteres durch die Anthropophagie, ersteres dadurch, daß sie von Thieren und Fischen verzehrt und auf solche Weise oder auch durch anderweitige Metamorphosen zu einer Speise für die Menschen umgestaltet werden. Doch all diesen Argumentationen liegt nach Athenagoras eine Verwechslung des beschränkten menschlichen Wissens und Könnens mit der unbegrenzten Allwissenheit und Allmacht Gottes zu Grunde. Näherhin hilft er sich damit, daß er unterscheidet zwischen Speise und Nahrung im eigentlichen Sinne. Jeder Körper habe eine von Gott bestimmte Nahrung; was er außerdem noch zu sich nehme, wird, weil es keine gottgewollte Zusammengehörigkeit mit ihm habe, vom Körper wieder irgendwie ausgeschieden. Nun könne man nicht annehmen, daß Gott von Anfang an das Fleisch des Menschen den Thieren oder gar andern Menschen als Nahrung bestimmt habe. Mögen darum auch Thiere und Menschen irgendwie Menschenfleisch als Speise verzehren, es geht nicht über in deren Substanz, sondern wird von ihnen wieder ausgestoßen (n. 4—8). Auch aus dem Umstande, daß ein Künstler das Kunstwerk, welches durch die Zeit oder sonstwie gelitten, nicht mehr neu machen kann, folgt nicht, daß Gott den aufgelösten Leib nicht mehr auferwecken kann, weil eben ein zu großer Unterschied besteht zwischen der göttlichen und der menschlichen Macht (n. 9). — Wie die Macht, so kann auch der Wille, die Todten aufzuerwecken, Gott nicht abgesprochen werden. Denn eine solche Erweckung ist nicht gegen die Gerechtigkeit, indem weder dem Menschen selbst noch den übrigen Wesen

hierdurch ein Unrecht geschieht. Sie ist auch nicht gegen die Würde Gottes, indem nicht einmal die Erschaffung des vergänglichen Leibes jene Würde beeinträchtigt (n. 10). — Nachdem so Athenagoras die Möglichkeit der Auferstehung gegenüber allen Einwendungen festgestellt, beweist er deren Wahrheit und Wirklichkeit durch ein dreifaches Argument. Das erste Argument geht aus von dem Zwecke der Schöpfung des Menschen. Der Mensch ist nicht von ungefähr und nicht zwecklos auf der Welt, er hat aber seinen Zweck auch nicht in einem andern Wesen, nicht in Gott, der seiner nicht bedarf, und nicht in den Geschöpfen, über die er herrschen soll. Alles, was mit Vernunft ausgerüstet, ist nicht erschaffen zum Gebrauch anderer Geschöpfe, sondern für sein eigenes Leben und seine eigene Fortdauer. Von seiten Gottes betrachtet, hat Gott den Menschen erschaffen, um seine Güte und Weisheit zu offenbaren; von seiten des Menschen betrachtet, ist er erschaffen zum Sein, und zwar zum dauernden Sein. Das Unvernünftige allerdings ist vergänglich, das Ebenbild Gottes dagegen, das Vernünftige, ist für bleibende Dauer erschaffen, damit es den Schöpfer, seine Macht und Weisheit erkenne und seinen Gesetzen gehorche. Was um eines andern willen erschaffen, geht allerdings mit diesem zu Grunde; was aber zu dem Zwecke erschaffen ist, daß es sei und lebe, für das ist kein Grund des ewigen Unterganges vorhanden. Wenn nun der Mensch gemäß dem erklärten Zwecke seiner Schöpfung ewig fortdauern soll, so muß er auch fortdauern, das wirkend und leidend, wozu er erschaffen. Hierzu aber trägt jeder seiner beiden Bestandtheile, Seele und Leib, das Seinige bei. Also muß auch der Leib fortdauern, und die Auferstehung erscheint nur als eine der vielen Veränderungen, die mit dem Leibe nach Größe, Form u. dgl. in den verschiedenen Lebensstadien vor sich gehen. Wenn Gott den Menschen erschaffen, auf daß er eines weisen Lebens theilhaft werde und in Betrachtung der göttlichen Weisheit verharre, so muß der Mensch auch fortdauern; wenn aber dies, so muß der Leib auferstehen (n. 11—13). — Das zweite, mit dem ersten innerlich zusammenhängende Argument geht aus von der Natur des Menschen. Jeder Mensch besteht aus Leib und Seele. Beide sind miteinander und füreinander geschaffen, und in der Einheit beider fühlt, wirkt und vollzieht der Mensch sowohl das Sinnliche wie das Geistige. Soll nun der Mensch fortdauern (was nach dem ersten Argument der Zweck seiner Schöpfung erfordert), so muß auch sein Leib fortdauern bezw. wiederhergestellt werden. Allerdings wird diese Fortdauer durch den Tod und die Auferstehung scheinbar unterbrochen; aber ähnlich ist es ja auch beim Schlafe. Auch während des Schlafes tritt Empfindungslosigkeit ein, und doch erwacht der Mensch wieder und lebt von neuem. Gleich dem Erwachen vom Schlafe ist die Auferstehung vom Tode. Beide sind nur Entwicklungsphasen eines und desselben Lebensfadens. Dem todten Leibe sieht freilich niemand an, daß er wieder aufersteht; aber auch dem gestaltlosen Samen sieht man nicht an, daß daraus ein so reich gegliederter Körper entsteht; dem Kinde sieht man nicht an, daß daraus ein Mann wird, dem Manne nicht, daß er wieder in die Elemente aufgelöst wird. Gleichwohl glauben wir an letztere Metamorphosen, weil wir sie aus Erfahrung kennen;

die Auferstehung aber wird bewiesen durch die Vernunft, und diese gilt mehr als die Erfahrung (n. 14—17). — Das dritte Argument geht aus von dem Gerichte und der Nothwendigkeit der Vergeltung. Wer Gottes Vorsehung annimmt, muß auch die Nothwendigkeit von Belohnung und Bestrafung anerkennen, beide aber müssen den ganzen Menschen treffen, Seele und Leib, weil dieselben in Verbindung miteinander das Gute und das Böse gewirkt haben. Diese Belohnung und Strafe tritt nicht schon im Diesseits ein, kann auch nicht eintreten sofort nach dem Tode während der Auflösung des Leibes, muß deshalb nachher eintreten und macht so die Auferstehung nothwendig. Jenen gegenüber, welche die Vorsehung läugnen, wird der vorstehende Beweis so erweitert, daß zuerst gezeigt wird, wie vernünftig und nothwendig für die Ordnung in der Welt es sei, eine göttliche Vorsehung und eine gerechte Vergeltung anzunehmen. Daraufhin wird ausgeführt, wie das gerechte Gericht in einem jenseitigen Leben stattfinden und Leib und Seele zugleich treffen muß. Der Leib habe ja theils mit vielen Mühen mitgewirkt zum Guten, theils aber auch die Seele zum Bösen verführt. Tugend und Laster seien durchaus nicht in der Seele allein, sondern im ganzen Menschen. Auch die Gebote Gottes seien nicht der Seele an sich, sondern dem ganzen Menschen gegeben (n. 18—23). — Hieran reiht Athenagoras noch einen Beweis aus der Endbestimmung des Menschen. Jedes Natur- und Kunstproduct hat eine gewisse Bestimmung, um so mehr der Mensch. Seine Bestimmung kann aber nicht Empfindungslosigkeit sein, und ebensowenig leiblicher Genuß. Auch die Seele allein ohne den Leib kann die volle Endbestimmung des Menschen nicht erreichen, es haben vielmehr Leib und Seele ihr Endziel. In diesem Leben finden sie es nicht; nach dem Tode während der Auflösung des Leibes kann die Seele es nicht finden: darum müssen sie es finden in einem andern Leben, und dazu ist die Auferstehung nothwendig (n. 24—25).

153. Auch Theophilus hat durch verschiedene Beweise und Analogien den Auferstehungsglauben der Christen zu vertheidigen und zu erhärten versucht. Du glaubst nicht an die Auferstehung der Todten, schreibt er an Autolycus. Wenn sie eintreten wird, dann wirst du daran glauben, du magst wollen oder nicht. Aber schon jetzt ist es vernünftig, daran zu glauben. Fürs erste hat dich Gott aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen, er hat dich gebildet aus einem kleinen flüssigen Stoff, aus einem ganz kleinen Tropfen, der selbst einmal nicht da war. Du glaubst, daß die von Menschen verfertigten Bilder Götter seien und Wunderdinge wirken: daß aber Gott, der dich erschaffen hat, dich auch wieder herstellen kann, das solltest du nicht glauben? (I, 8.) Wenn Autolycus einwendet: Zeige mir einen, der von den Todten auferweckt worden ist, damit ich ihn sehe und glaube! so erwidert Theophilus: Was ist es Großes, wenn du das glaubst, was du gesehen? Und dann glaubst du einerseits, daß Herakles, der sich verbrannt, jetzt lebe, und daß Asklepios, der vom Blitze erschlagen, wieder sei auferweckt worden; den Aussprüchen Gottes gegenüber bist du aber ungläubig? Ich dürfte dir vielleicht auch einen Verstorbenen, der von den Todten erweckt worden ist und lebt, vorzeigen, und du würdest auch

dann nicht glauben. Gott gibt dir wenigstens Beweise genug, auf daß du ihm glaubst. Solche Beweise sind das Aufhören und Wiedererstehen der Jahreszeiten, der Tage und Nächte, das Erstehen der Pflanzen und Bäume aus den Samen und Früchten, welche zuerst ersterben müssen, das allmonatliche Verschwinden und Wiederauferstehen des Mondes am Himmel, das Wiedererlangen der vollen Kraft und des gesunden Aussehens nach einer schweren Krankheit (I, 13; cf. II, 14. 15; auch II, 38)[1].

154. Die Auferstehung des Fleisches wird von den Apologeten, wie schon aus dem Gesagten sich ergibt, stets in dem Sinne aufgefaßt und vertheidigt, daß der Auferstehungsleib mit dem im Tode abgelegten der materiellen Substanz, den Bestandtheilen und Gliedern, der Form und Gestalt nach durchaus identisch ist (nur daß verstümmelte Leiber mit wiederhergestellten Gliedern auferstehen). Ueber diese materielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem frühern lehrt Justinus noch ausdrücklich, daß die Menschen *ἐν τοῖς αὐτοῖς σώμασι* mit der Seele wieder vereinigt werden (Apol. I, 8, 57 B); er hält fest, daß ein vollkommener (*ὁλόκληρον*) Körper mit all seinen Gliedern auferstehe (De resurr. 3); daß unser jetziges Fleisch im Himmel seine Wohnung habe; daß das auferstehe, was im Tode gefallen ist (ibid. 9—10). Die Leiber werden bei der Auferstehung aus den ihnen eigenen Bestandtheilen wieder zusammengesetzt, sagt Athenagoras[2] und betont wiederholt, daß nach der Auferstehung ganz dieselben Menschen wieder bestehen werden[3]. Melito endlich lehrt, daß Christus den Menschen wieder beleben und dessen Glieder sammeln soll, welche der Tod zertheilt, da er den Menschen getrennt (Fragm. XIII, syr. bei *Otto* IX, p. 419. 497).

155. Die Identität des Auferstehungsleibes mit dem frühern sowie seine wesentliche Integrität hindern aber nicht, daß derselbe in seiner Weise theilnehme an den Gaben und Auszeichnungen, welche der jenseitige Heilsbesitz zunächst der Seele verleiht. Es ist schon im vorausgehenden angeführt worden, daß der auferstandene Leib keine geschlechtlichen Functionen mehr ausüben (*Iust.*, De resurr. 3) sowie daß er frei sein wird von allen Mängeln und Gebrechen (ibid. 4; cf. 9. Dial. 69). Aber nicht bloß vollkommen wird der Herr die Leiber der Seinigen auferwecken, sondern auch unsterblich und unverweslich und frei von allen Leiden[4]. Desgleichen wird nach Tatian mit der Seele auch der Leib unsterblich (Orat. 25) und bekommen

[1] Auch der Evangeliencommentar Theophils redet von einer Auferstehung, welche dem ganzen Menschengeschlechte zu theil werden soll (I, 20), und erblickt in der Erweckung des zwölfjährigen Mädchens eine geheimnißvolle Andeutung derselben (I, 9).

[2] De resurr. 7, 46 D: *Τῶν ἀνασταμένων σωμάτων ἐκ τῶν οἰκείων μερῶν πάλιν συνισταμένων.*

[3] Ibid. 2, 42 A: *Ἡ τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων σύστασις.* 8, 48 C D: *Ἡ τοῦ αὐτοῦ σώματος ἁρμονία τε καὶ σύστασις.* 25, 67 D: *Δεῖ πάντως γενέσθαι τῶν . . . διαλυθέντων σωμάτων ἀνάστασιν καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀνθρώπους συστῆναι πάλιν.*

[4] Dial. 69, 296 A B: *Ὁλόκληρον αὐτὸν* (sc. *ἐν λώβῃ τινὶ σώματος ὑπάρχοντα*) *ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ μετὰ τοῦ καὶ ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀλύπητον ποιῆσαι ἀναστήσει.* Cf. ibid. 46.

beide das himmlische Kleid der Unsterblichkeit (ibid. 20 nach der Lesart des Maranus). — Athenagoras stellt den Gerechten in Aussicht, daß sie dereinst verweilen werden bei Gott und mit Gott ohne Wandlung und Leidenschaft der Seele, nicht als fleischliche Wesen, wenn sie auch ein Fleisch besitzen werden, sondern als himmlische Geistwesen[1]. Gott kann eben das Verwesliche zur Unverweslichkeit gestalten[2], er wird dereinst einen unvergänglichen und leidenslosen Leib der Seele geben[3]. Dann werden die Menschenleiber bedürfnißlos sein, sie werden das nicht mehr nöthig haben, was sie brauchten, als sie genährt wurden, weil das Bedürfniß der Nahrung nicht mehr vorhanden ist[4]. — Theophilus bringt folgenden Vergleich: Gleichwie ein Gefäß, wenn es nach der ersten Verfertigung einen Fehler hat, umgegossen und umgebildet wird, so daß es wieder neu und ganz wird, so geschieht auch dem Menschen durch den Tod. Denn er wird gewissermaßen zerschlagen, um bei der Auferstehung wieder heil zu erscheinen, d. i. fleckenlos, gerecht und unsterblich (Ad Autol. II, 26; cf. 27).

156. Der Auferstehung werden aber nicht bloß die Gerechten sich erfreuen, sie wird vielmehr eine allgemeine sein, freilich in ihren Eigenschaften und Folgen sehr verschieden für die Guten und die Bösen. Nach Justinus findet die Auferstehung der Guten und der Bösen nicht auf einmal statt, sondern die erstere, die (vielleicht) die heilige Auferstehung heißt (Dial. 113), zu Beginn, die allgemeine Auferstehung am Ende des tausendjährigen Reiches (Dial. 80. 81). Anderwärts (Apol. I, 52. Dial. 117) unterscheidet aber Justinus nicht näher zwischen erster und zweiter Auferstehung und redet nur von einer Auferweckung aller Todten überhaupt. — Athenagoras betont noch, daß auch solche auferstehen werden, die persönlich nichts gesündigt und nichts verdient haben, nämlich die neugebornen Kinder (De resurr. 14).

157. Die Auferstehung des Fleisches ist aber nicht bloß eine Grundwahrheit des christlichen Glaubens, sondern auch eine Grundlage und ein Grundmotiv des christlichen Tugendlebens. Dieser Gedanke ist von Athenagoras schon dadurch ausgesprochen, daß er den auferstandenen Leib theilnehmen läßt an der jenseitigen Belohnung und Bestrafung, wie er theil-

---

[1] Leg. 31, 35 D: *Μετὰ θεοῦ καὶ σὺν θεῷ ἀκλινεῖς καὶ ἀπαθεῖς τὴν ψυχήν, οὐχ ὡς σάρκες, κἂν ἔχωμεν, ἀλλ' ὡς οὐράνιον πνεῦμα μενοῦμεν.*

[2] De resurr. 3, 43 C: *Τὸ φθαρτὸν μεταβαλεῖν εἰς ἀφθαρσίαν.*

[3] Ibid. 10, 50 A: *Ἀφθάρτῳ καὶ ἀπαθεῖ (σώματι) συζῶσα (ἡ ψυχή).*

[4] Ibid. 10, 49 D; 7, 47 A. — An letzterer Stelle lehrt Athenagoras, daß in den Auferstehungsleibern Blut, Schleim, Galle und Athem nichts mehr beitragen zum Leben. Hieraus schloß Peter Allixius, daß nach unserem Apologeten der Auferstehungsleib kein Blut habe, und zog daraus Consequenzen gegen die Abendmahlslehre. Boileau und Lumper meinten ihm gegenüber, Athenagoras spreche dem Blute nicht die Auferstehungsfähigkeit ab, sondern sage nur, es habe alsdann nichts mehr beizutragen zum Leben (*Lumper*, Hist. theol.-crit. III, 93 sq.). Wahrscheinlich hat indes Athenagoras, dem Aristoteles folgend, das Blut nicht als einen eigentlichen Theil des Körpers, sondern nur als Nahrung betrachtet; von dieser aber sagt er, daß der Auferstehungsleib ihrer nicht bedarf. Hiernach läge ein aus einem naturwissenschaftlichen Irrthum stammender Verstoß gegen die Lehre von der Eucharistie vor. Die Consequenzen hat indes Athenagoras keineswegs gezogen.

genommen an den diesseitigen guten und bösen Handlungen, Tugenden und Lastern (De resurr. 18. 22). Er vertheidigt die Christen gegen den heidnischen Vorwurf des Menschenmordes und der thyesteischen Mahlzeiten, indem er sagt: Ich möchte den kennen, der an die Auferstehung glaubt und trotzdem Leibern, die auferstehen sollen, ein Grab abgeben möchte! Wir können nicht zugleich glauben, daß unsere Leiber auferstehen, und die Leiber verzehren, als würden sie nicht auferstehen, gleichwie wir auch nicht glauben, daß die Erde die in ihr ruhenden Körper zurückgeben werde, daß aber die Körper, welche einer in sich selbst begraben, nicht würden zurückgefordert werden. Im Gegentheile aber kann man annehmen, daß solche, welche an keine Rechenschaft über dieses irdische gut oder schlecht verbrachte Leben glauben und an keine Auferstehung, welche schließen, daß sie mit dem leiblichen Dasein verschwinden und daß auch der Funke der Seele irgendwie verlösche, zu jeder Schandthat fähig sind; daß aber jene, welche die Ueberzeugung tragen, vor Gott bleibe nichts ungestraft, ja sogar der Leib, wenn er den blinden Trieben und Leidenschaften der Seele gefröhnt, falle mit dieser dereinst der Strafe anheim, ohne Frage auch vor dem kleinsten Fehler sich in acht nehmen (Leg. 36). Darum besorgen auch die Läugner der Auferstehung die Geschäfte des Fürsten der Bosheit. Denn wenn das Fleisch nicht aufersteht, warum soll es dann im Zaum gehalten werden; warum soll man ihm nicht vielmehr gestatten, seinen Begierden zu fröhnen; warum sollte man nicht die Aerzte nachahmen, die einem Kranken, dessen Heilung sie für unmöglich halten, alles erlauben? In der That machen es auch die Hasser des Fleisches (die Gnostiker) so, indem sie, soviel an ihnen liegt, das Fleisch der Erbschaft (des Himmels) berauben und es verachten, da es ja doch einmal für immer todt sein werde. Wenn aber unser Arzt Jesus Christus von unsern Gelüsten uns losgerissen und sein eigenes enthaltsames und abgetödtetes Leben unserem Fleische zur Pflicht gemacht hat, so geht daraus hervor, daß er dasselbe vor Sünden bewahrt, weil es die Hoffnung des Heiles noch hat, gleichwie die Aerzte denjenigen, welche noch Hoffnung auf Heilung haben, nicht gestatten, den Lüsten zu fröhnen (*Iust.*, De resurr. 10; cf. *Athenag.*, De resurr. 15). — Eine ganz besondere Bedeutung kam dem Auferstehungsglauben in der ältesten Zeit der Kirche noch zu wegen der blutigen und tödtlichen Christenverfolgungen. Keine andere Glaubenswahrheit war für jene Zeit in dem Maße tröstlich und erhebend wie die Lehre, daß der Leib mit all seinen Bestandtheilen und Gliedern, der so oftmals im blutigen Martyrium enden mußte, dereinst wieder herrlich auferstehen und an der Glückseligkeit der Seele theilnehmen werde.

3. Das Weltgericht.

158. Wir glauben, daß eine Auferstehung nur einmal stattfindet, und allein zu dem Zwecke, um die Menschen zu versammeln zum Gerichte. Mit diesen Worten gibt Tatian (Orat. 6) den Zusammenhang zwischen Auferstehung und Weltgericht an.

Von einem Gerichte über die diesseitigen Handlungen der Menschen wußten auch die Heiden manches. Sie glaubten nämlich, daß die Seelen nach dem

Tode von Minos und Rhadamanthys, den Söhnen des Zeus, gerichtet würden[1]. Die griechischen Dichter und Philosophen haben wiederholt und mit aller Entschiedenheit ein Gericht nach dem Tode verkündigt (*Iust.*, Cohort. 1. 14). Freilich haben sie auch diese Lehre von Moses und den Propheten entlehnt (ibid. 27). Einige Dichter haben sogar gelehrt, daß nur Gott ein Gericht veranstalten kann[2]. Im allgemeinen zwar bringen die Dichter und Philosophen die widersprechendsten Lehren vor über Gott und göttliche Weltregierung. Sie thaten aber auch Aussprüche über Gott, über das Gericht u. dgl., welche mit denen der Propheten übereinstimmen (*Theoph.*, Ad Autol. II, 8), so Aeschylus, Sophokles, Euripides, ganz besonders aber die Prophetin bei den Griechen und den übrigen Heidenvölkern, die Sibylle[3].

159. Nach dem Glauben der Christen sind Minos und Rhadamanthys so wenig die Richter der Menschen, daß niemand, und wäre einer auch Minos oder Rhadamanthys, ja deren Vater, dem Gerichte Gottes entfliehen wird (*Athenag.*, Leg. 12; cf. *Iust.*, Apol. I, 8. *Tat.*, Orat. 6). Der eine und wahre Gott ist aber wie der Schöpfer und Vater so auch der Richter und Vergelter aller Menschen. Diesen Satz lehren und vertheidigen Justinus (Dial. 96; cf. ibid. 58. 117. Apol. I, 44. 45. Monarch. 3), ganz besonders Tatian (Orat. 6. 18. 25), auch Athenagoras (Leg. 12), Theophilus (Ad Autol. I, 3) und Melito (Orat. 10). — Das Gericht wird aber Gott abhalten durch den Herrn Jesus Christus (*Iust.*, Dial. 58; cf. ibid. 46). Eben darum ist auch Christus Richter der Menschen (*Iust.*, Apol. I, 8. Dial. 47. *Melito*, Fragm. XIII, syr. bei *Otto* IX, 419); und zwar ist er Richter aller Menschen (Dial. 36; cf. 39), er wird Gericht halten über das ganze Menschengeschlecht (Apol. I, 53. Dial. 124. *Aristid.*, Apol. 17, 8), er ist Richter durchaus aller Menschen bis zurück zu Adam selbst (Dial. 138), kurz, er ist der Richter der Lebendigen und der Todten (Dial. 118. *Apollin.*, Fragm. IV, bei *Otto* IX, 487).

160. Wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, ist das Endgericht durchaus zu denken als ein allgemeines, alle Menschen treffendes[4]. Werden

---

[1] Cf. *Iust.*, Apol. I, 8. *Tatian.*, Orat. 6. 25. *Athenag.*, Leg. 12. *Plato*, Gorg. 523 E, 524 A. — Aus dem Umstande, daß Tatian gleich Justinus die Lehre vom Weltgerichte dem heidnischen Mythus von Minos und Rhadamanthys als Weltrichtern gegenüberstellt, sowie auch aus anderweitigen Parallelen schließt Dembowski (Die Quellen der christlichen Apologetik I, 26. 95) auf eine beiden gemeinsame Grundschrift. Doch bleibt dies eine leere, unbeweisbare Vermuthung.

[2] *Iust.*, De Monarch. 3. Angeführt werden Aussprüche des Sophokles, Philemon, Euripides. Vgl. die Anmerkungen Ottos z. St.

[3] *Theoph.*, Ad Autol. II, 36—38. Als Weissagung der Sibylle werden 84 Verse angeführt, welche ἐν ἀρχῇ τῆς προφητείας αὐτῆς gestanden sein sollen. Diese Bemerkung des Theophilus ist der Grund, weshalb jene Verse in den Ausgaben der sibyllinischen Weissagungen als Proömium figuriren. Vgl. über sie sowie über die Stellen aus den griechischen Dichtern die Anmerkungen Ottos in seiner Ausgabe des Theophilus.

[4] In gewissem Sinne verfallen allerdings nur die Ungerechten dem Gerichte, insofern dieses nämlich ein Straf- und Verdammungsgericht ist. Ihr werdet dem kommenden Gerichte nicht entgehen, wenn ihr in der Ungerechtigkeit verharret, lehrt Justinus (Apol. I, 68, 99 C). Die Bösen kommen ins Gericht und in die Verdammniß des Feuers

aber bloß jene gerichtet, welche zwischen gut und bös zu unterscheiden vermocht und wirklich gut oder bös gehandelt haben, oder auch die unmündigen Kinder? Diese Frage wird von den Apologeten mit Ausnahme des Athenagoras nicht näher erörtert. Der letztere aber trägt die Lehre vor, daß wohl alle Menschen, auch die neugebornen Kinder, auferstehen werden, ohne daß aber diese letztern auch gerichtet würden, da sie ja (persönlich) nichts gefehlt und auch nichts verdient haben (De resurr. 14, 55 D).

Allgemein kann aber das Endgericht nicht bloß insofern, als es alle Menschen betrifft, sondern auch nach zwei andern Beziehungen hin genannt werden. Fürs erste nämlich wird der ganze Mensch mit seinen beiden Bestandtheilen, dem Leibe und der Seele, gerichtet (*Athenag.*, De resurr. 18. *Iust.*, Cohort. 27). Ferner wird der Mensch gerichtet über jede Handlung, die er begangen (*Athenag.*, De resurr. 18), er muß vor Gott Rechenschaft ablegen über das ganze irdische Leben (*Athenag.*, Leg. 12), das künftige Gericht wird selbst auf alle Gedanken gehen (ibid. 32).

161. Voraussetzung des Gerichtes auf seiten des Menschen ist dessen sittliche Freiheit und Verantwortlichkeit vor Gott. Gott hat die Engel und Menschen frei erschaffen zum Rechtthun und ihnen Vernunft verliehen, um ihren Schöpfer zu erkennen, zugleich aber bestimmt, daß sie von ihm gerichtet werden, falls sie wider die gesunde Vernunft handeln (*Iust.*, Dial. 141, 370 B). Weil Gott das Geschlecht der Engel und Menschen im Anfang frei erschaffen hat, darum werden sie (beim Gerichte) mit Recht für ihre Vergehungen bestraft (Apol. II, 7, 45 D). Die Verschiedenheit und theilweise Gegensätzlichkeit der sittlichen Begriffe und Gesetze, welche unter den Menschen besteht, ist kein Verhinderungsgrund des Gerichtes. Denn schlechte Gesetze sind ein Erzeugniß der gefallenen Engel und der ihnen gleichgesinnten Menschen, und eines jeden Vernunft besitzt Kraft genug, um zwischen guten und schlechten Meinungen und Verordnungen zu unterscheiden (Apol. II, 9, 48 A B).

Das Endgericht ist hiernach insofern ein gerechtes, als niemand ohne sein freies Verschulden zur Strafe verurtheilt wird. Es ist aber noch in einem vollern Sinne dadurch ein gerechtes, daß hierbei jedem genau nach seinen Werken vergolten wird, daß also nicht bloß die Strafe, sondern auch der Lohn, und zwar beide wiederum auch ihrer Größe nach, sich richten nach den Werken. In diesem Sinne lehrt Justinus, daß jeder nach der Würdigkeit seiner Handlungen zur ewigen Strafe oder zum Heile gelange[1], daß die Strafen und Züchtigungen wie auch die guten Vergeltungen nach dem Verdienste der Handlungen eines jeden verliehen werden (Apol. I, 43, 80 D), daß Gott jedem vergelten will nach dem Verdienste seiner Thaten (ibid. 44, Dial. 45, 264 B), die Bekehrten und Gläubigen aber werden dem kommenden Gerichte Gottes entgehen (ibid. 138, 368 A). Auch Theophilus nennt in diesem Sinne Gott den Richter und Bestrafer der Gottlosen (Ad Autol. I, 3, 6 C), und sagt, daß jene, die das Heil erlangen und dem Zorn und dem Gerichte Gottes entfliehen wollen, in die heiligen Kirchen sich flüchten (II, 14, 94 A). Vgl. noch den Commentar Theophils I, 29. 30.

[1] Apol. I, 12, 59 B: *Ἕκαστον ἐπ' αἰωνίαν κόλασιν ἢ σωτηρίαν κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων πορεύεσθαι.*

82 B). Er lehrt ferner, daß jeder nach dem Maße der Gaben, die er von Gott empfangen, zur Rechenschaft wird gezogen werden[1]. — Athenagoras betont, daß jedem Menschen nach gerechtem Gerichte Lohn und Strafe zukommen. Der aus Leib und Seele bestehende (bezw. auferstandene) Mensch muß für all sein Thun verantwortlich gemacht werden und hierfür Lohn oder Strafe erhalten. Ein gerechtes Gericht bestimmt beiden Bestandtheilen des Menschen das Gebührende[2]. Nach Theophilus wird Gott alles vor sein Gericht ziehen und ein gerechtes Urtheil fällen und jedem nach Verdienst seinen Lohn geben (Ad Autol. I, 14, 20 B). Pseudo-Melito endlich nennt das Endgericht ein Gericht der Wahrheit und Gerechtigkeit (Orat. 13).

162. Aus den vorgeführten Anschauungen der Apologeten über das Weltgericht ergibt sich von selbst, daß ihnen dasselbe die erhabenste Manifestation der sittlichen Idee und zugleich der kräftigste Beweis ihrer Wahrheit und Unverbrüchlichkeit ist. Zwar hat Gott während des Verlaufes der Weltentwicklung schon öfter Beweise gegeben, daß die sittliche Weltordnung wahr und unverbrüchlich sei, und hat zu diesem Zwecke allgemeine und partielle Gerichte abgehalten (*Iust.*, Dial. 102, 329 A). Aber erst beim Weltgerichte kommt es zur vollen Evidenz, daß ein heiliger Gott lebt und für die Menschen sorgt, daß Tugend und Laster keine leeren Phrasen sind (cf. Apol. II, 9). Eben darum ist auch der Glaube an das Gericht ein Hauptmotiv der Sittlichkeit. Leute, welche an keine Rechenschaft glauben, sind wohl zu jeder Schandthat fähig, meint Athenagoras (Leg. 36) mit Recht, denn wenn es keine Vergeltung gibt, dann ist das thierische Leben das beste, dann ist die Tugend dummes Zeug, dann ist das einzig consequente Evangelium dieses: Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir nicht mehr! (De resurr. 19.) Umgekehrt ist die Vorhersagung des Gerichtes seitens der Propheten und auch der heidnischen Dichter und Philosophen ein Beweggrund, nicht dem Irrthum der Vorfahren anzuhangen, sondern nach der Erkenntniß der Wahrheit zu streben (*Iust.*, Cohort. 14).

163. Die Zeit oder der Tag (*ἡμέρα τῆς κρίσεως*, *Iust.*, Dial. 38, 256 C), der große Tag des Gerichtes (*μεγάλη ἡμέρα τῆς κρίσεως*, ibid. 118; vgl. Mal. 4, 5) ist selbstverständlich abhängig vom Zeitpunkte der Wiederkunft Christi. Insoweit ein tausendjähriges Reich angenommen wird, muß das Weltgericht an das Ende desselben gesetzt werden (ibid. 81, 308 B). Wenn anderwärts von einem Gerichte nach dem Ende dieses Lebens (*ἡ μέλλουσα μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦδε τοῦ βίου κρίσις*, Cohort. 1; cf. ibid. 8) die Rede ist, so ist damit kaum gesagt, daß sofort nach dem Tode ein Gericht stattfinden werde, das alsdann als besonderes Gericht im Unterschiede vom allgemeinen zu bezeichnen wäre; es ist nur überhaupt ein jenseitiges Gericht gelehrt, ohne daß der Zeitpunkt des-

[1] Apol. I, 17, 64 E. Cf. Dial. 47, ferner das Fragment bei *Ioan. Damasc.*, Sacr. Parallel. p. 569 (bei *Otto* III, 258 sqq.).

[2] De resurr. 18, 60 D: *Λέγω συναμφότερον τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον . . . γίνεσθαι πάντων τῶν πεπραγμένων ὑπόδικον, τήν τε ἐπὶ τούτοις δέχεσθαι τιμὴν ἢ τιμωρίαν . . . Κατὰ τοῦ συναμφοτέρου φέρει τὴν ἐπὶ τοῖς εἰργασμένοις δίκην ἡ δικαία κρίσις.*

selben genauer bestimmt würde. Tatian läßt das Gericht eintreten nach der *συντέλεια τῶν ὅλων* (Orat. 6) oder zu der Zeit, da die Welt ihr Ende erreicht hat und aufgelöst wird (ibid. 12).

Zum Gerichte wird der Herr nicht eher kommen, als bis er die ihm feindlichen bösen Geister geschlagen und bis erfüllt ist die Zahl der von ihm als gut und tugendhaft Vorausgesehenen, um derentwillen er eben sein Endurtheil noch nicht in Kraft treten ließ (*Iust.*, Apol. I, 45). Wenn Gott noch gezögert hat, den Teufel mit seiner Heerschar definitiv ins Feuer zu verstoßen, so ist dies um des Menschengeschlechtes willen geschehen; denn er sieht vorher, daß einige durch Bekehrung noch das Heil erlangen und andere noch gar nicht geboren sind (ibid. 28). Er hat das Gericht noch nicht herbeigeführt und führt es noch nicht herbei, weil er erkennt, daß täglich einige die Lehre seines Christus annehmen und den Weg des Irrthums verlassen (Dial. 39). Er hält inne mit dem Vollzuge der Zerstörung und Auflösung der ganzen Welt um der zarten Saat des Christenthums willen, die er als Grund anerkennt, warum er die Schöpfung fortbestehen läßt (Apol. II, 7).

4. Die Weltvollendung.

164. Mit der (allgemeinen) Auferstehung und dem Endgerichte wird verbunden sein das Ende dieser Welt. Justinus redet in dieser Beziehung von einer Verschüttung und Auflösung (*σύγχυσις καὶ κατάλυσις*) der ganzen Welt (Apol. II, 7, 45 B), Tatian von einer Vollendung aller Dinge (Orat. 6, 145 D), einem Tage der Vollendung (17, 28 A); er sagt noch bestimmter, daß die Welt ein Ende hat und aufgelöst wird (12, 151 D), daß sie nicht unauflöslich sei, aber auch nicht öfter als einmal aufgelöst werde (25, 162 C).

Die Zerstörung der Welt wird sich vollziehen durch Feuer; es wird demnach dereinst ein großer Weltbrand (*ἐκπύρωσις*) erfolgen. Daß eine Aufzehrung alles Vergänglichen durch Feuer geschehen werde, haben die Sibylle und Hystaspes gesagt[1]. Auch Moses hat den künftigen Weltbrand vorausverkündet (5 Mos. 32, 22. *Iust.*, Apol. I, 60), desgleichen Malachias (4, 1) und Isaias (30, 28. 30. *Theophil.*, Ad Autol. II, 38). Die Lehre vom Weltbrande war aber auch ein Hauptsatz der stoischen Philosophie, welche somit in dieser allgemeinen Beziehung mit der christlichen Lehre übereinstimmt[2]. Im einzelnen weichen die Christen von den Stoikern in der Lehre vom Weltbrande allerdings wieder sehr ab. Die Stoiker meinten, der Weltbrand werde

[1] *Iust.*, Apol. I, 20, 66 C. — Die Stellen der Sibylle, in denen vom Weltbrande die Rede ist, sind vor allem l. IV, 172. 175—177; auch l. II, 196 sqq. 286 sqq. — Des Hystaspes erwähnt Justinus noch Apol. I, 44, wo es heißt, daß auf das Lesen der Bücher des Hystaspes, der Sibylle und der Propheten die Todesstrafe gesetzt war. Außerdem wird Hystaspes als Prophet unter den Heiden noch genannt im Kerygma Petri (bei *Clem. Alex.*, Strom. l. VI, c. 5, p. 762), ferner bei Lactantius (Institut. div. l. VII, 15. 18) und Ammianus Marcellinus (l. XXIII, 6). Vgl. Fr. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes II (2. Aufl.), 237 ff.

[2] *Iust.*, Apol. I, 20. *Tat.*, Orat. 3. 25. *Athenag.*, Leg. 19, 22 B. *Pseudo-Melito*, Orat. 11. 13.

nach gewissen Perioden immer wiederkehren; die Christen nehmen nur einen einmaligen Weltbrand an (*Tat.*, Orat. 3. 6. 25). Die Stoiker glaubten, der Weltbrand werde (jedesmal) erfolgen nach dem Gesetze einer wechselseitigen Umsetzung aller Dinge ineinander; die Christen leiten ihn unmittelbar von Gott ab und betrachten ihn als wohlverdiente Strafe des *κόσμος* (*Iust.*, Apol. II, 7)[1]. Einzelne Stoiker meinten, Gott selbst werde durch den Weltbrand aufgelöst; die Christen halten Gott für unveränderlich (Apol. I, 20).

165. Bedeutet aber das Ende der Welt durch Feuer deren gänzliche Vernichtung oder nur deren Umgestaltung und Verklärung? Justinus drückt sich einmal so aus, daß man hierbei an eine eigentliche Vernichtung der Welt denken könnte. Er redet nämlich von Verschüttung und Zerstörung der Welt und läßt hierbei das Feuer des Gerichtes herniederfallen und einfach alles zersetzen, wie dereinst auch die Sündfluth niemand übrig gelassen hat außer Noe mit den Seinigen. In diesem Sinne, so schließt er dann, lehren wir einen Weltbrand und nicht wie die Stoiker (Apol. II, 7). Es fragt sich aber, ob Justinus den Unterschied zwischen der stoischen und der christlichen Auffassung vom Weltbrande darein verlegen will, daß nach ersterer eine bloße Neubildung der Welt, nach letzterer eine völlige Vernichtung derselben erfolgen soll, oder ob er bloß die oben erwähnten Unterschiede geltend machen will. Nur die letztere Auslegung scheint haltbar zu sein, die erstere jeder Begründung zu entbehren. Anderwärts nämlich lehrt Justinus, daß der Vater durch Christus den Himmel und die Erde erneuern werde (in der Zeit des Milleniums? Dial. 113), und nennt die Wolke in der Wüste ein Vorbild eines andern, neuen Himmels (ibid. 131).

Bezüglich der nähern Beschaffenheit der verklärten Welt meint Athenagoras, es würden daselbst keine unvernünftigen und unbeseelten Wesen mehr sein (De resurr. 10). Das Gegentheil scheint Theophilus zu lehren; denn nach ihm werden alle Thiere zu ihrem ursprünglichen sanften Wesen zurückkehren, sobald der Mensch sich erhoben zu dem, was für ihn naturgemäß ist, und nicht mehr sündigt (Ad Autol. II, 17).

Anhang.

Die Vertheidigung der eschatologischen Glaubenslehren in den ältesten Martyreracten.

166. Die christliche Glaubenslehre ward den Juden und Heiden gegenüber seit ältester Zeit nicht bloß durch die gelehrten Schriften der sogen. Apologeten vertheidigt, sondern auch durch die mündlichen Bekenntnisse

---

[1] Cf. *Pseudo-Melito*, Orat. 11, wo es heißt, Gott könne werden ähnlich dem Feuer und alles verbrennen. — Nach der Altercatio Sim. et Theoph. wird bei der zweiten Ankunft Christi erfolgen die vastatio mundi istius. Ferner heißt es, Christus werde kommen, saeculum istud igni cremare (n. 24).

der Christen vor ihren heidnischen Verfolgern und Richtern. In diesen Bekenntnissen der Martyrer sind es neben der Lehre von der Einheit Gottes und der Gottheit Christi insbesondere die eschatologischen Wahrheiten, welche betont werden und für welche die Christen freudig in den Tod gehen.

Die mündlichen Bekenntnisse der christlichen Blutzeugen pflegten von den römischen Gerichtsschreibern protokollirt zu werden. Schon sehr frühe verfaßten aber auch Christen mehr oder minder ausführliche Berichte über Verhör, Leiden und Tod der Martyrer. Die so entstandenen Acta martyrum bezw. Passiones bilden für uns, insoweit sie in ihrer ursprünglichen Gestalt noch vorhanden sind, neben den Schriften der ältesten Väter eine der bedeutsamsten Quellen zur Darstellung des religiösen Glaubens der alten Christen. Wir haben schon im vorausgehenden aus solchen Martyreracten geschöpft (nämlich aus dem Martyrium S. Polycarpi [auch S. Ignatii]). Nunmehr versuchen wir es, den eschatologischen Lehrgehalt derjenigen Martyreracten zusammenzustellen, welche (außer den schon gebrauchten) noch aus dem 2. Jahrhundert sicher oder doch wahrscheinlich stammen, deren Verfasser mithin als Zeitgenossen der (jüngern) griechischen Apologeten gelten können oder sich wenigstens enge an sie anschließen.

167. Aus hier nicht näher zu erörternden Gründen ward in neuerer Zeit die Echtheit und Originalität vieler ehedem noch ins 2. Jahrhundert verlegten Martyreracten mehr oder minder erfolgreich bestritten [1]. Immerhin bleibt uns aber noch eine ziemliche Anzahl solcher Acten, deren Abfassung wohl nicht über das Ende des 2. Jahrhunderts herauf datirt werden kann. Es sind dies namentlich folgende:

a) Das Martyrium SS. **Ptolemaei, Lucii** et **alterius Anonymi** (um 160 ?) [2];

b) das Martyrium SS. **Carpi, Papyli** et **Agathonices** (unter Marc Aurel, 161—180) [3];

---

[1] Um die kritische Sichtung der verschiedenen seit alter und mittelalterlicher Zeit in Umlauf gesetzten Martyreracten haben sich besonders verdient gemacht die Bollandisten in ihren Acta Sanctorum per menses digesta, ferner Th. Ruinart in seinem Werke Acta primorum martyrum sincera et selecta, 1689 u. ö. Letzterer ist immer noch vorzugsweise maßgebend, wenn auch die neuern Forschungen auf unserem Gebiete nicht gering anzuschlagen und nicht zu übersehen sind. — Ueber die ältern Textausgaben der Martyreracten sind die Patrologien, Repertorien u. s. w. nachzusehen. Die neuern Forschungen sind zusammengestellt, geprüft, verwerthet bei: *E. le Blant*, Les Actes des Martyrs. Supplément aux „Acta sincera“ de Ruinart, 1883. E. Egli, Altchristliche Studien, Martyrien und Martyrologien aus ältester Zeit, 1887. K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian, I. Bd., 1890, besonders S. 274—331. Zu vergleichen sind auch: *B. Aubé*, Histoire des persécutions de l'Église, 2 voll., 1875—1878; Les Chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du III^e siècle, 1881; L'Église et l'État dans la seconde moitié du III^e siècle, 1885. *P. Allard*, Histoire des persécutions, 5 voll., 1885—1890.

[2] Beschrieben von *Iustinus*, Apologia II, 2.

[3] Erwähnt bei *Eusebius*, Hist. eccl. IV, 15; zum erstenmal nach einem Pariser Codex veröffentlicht von B. Aubé (Revue Archéologique 1881, Décembre, p. 348 ss., und wieder in der Schrift L'Église et l'État dans la seconde moitié du III^e siècle p. 499 ss.); mit einem Commentar und weitern Untersuchungen herausgegeben von Harnack (Texte und Unters. III [4. Heft], 433—466).

c) die Epistola ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis de martyrio **S. Pothini** et sociorum (177)[1];

d) die Acta ss. Martyrum **Scillitanorum** (180)[2];

e) das Martyrium des **hl. Apollonius** des Asceten (in der Anfangszeit der Regierung des Commodus, 180—192)[3];

f) das Martyrium **S. Iacobi** Apostoli[4];

g) das Martyrium S. **Symeonis** Episcopi Hierosol.[5]

h) Auch die Acta martyrii SS. **Iustini** et sociorum stammen, von einigen Zusätzen abgesehen, wohl noch aus dem 2. Jahrhundert[6].

168. Ruinart hat in seine Sammlung noch folgende Acten von Martyrern aus dem 2. Jahrhundert als echt aufgenommen:

a) Die Passio der **hl. Symphorosa** mit ihren sieben Söhnen;

b) die Passio der **hl. Felicitas** mit ihren sieben Söhnen;

c) die Passio SS. **Epipodii** et **Alexandri** martyrum Lugdunensium;

d) die Passio S. **Symphoriani.**

Doch tragen die zwei letztern Passiones so entschiedene Merkmale eines spätern Ursprungs (wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt) an sich, daß ihre Echtheit längst preisgegeben ist. Aber auch die Echtheit der zwei erstern läßt sich nicht mehr halten[7].

---

[1] Mit einigen Lücken erhalten bei *Eusebius*, Hist. eccl. V, 1—3.

[2] Drei verschiedene Fassungen dieser Acten gibt bruchstückweise Ruinart; einen griechischen Text veröffentlichte H. Usener: Index scolarum Bonnensium per menses aest., 1881; cf. *Aubé*, Étude sur un nouveau texte des actes des Martyrs Scillitains, 1881. Einen dem griechischen entsprechenden lateinischen Text veröffentlichten die Bollandisten in den Analecta Bollandiana VIII (1889), 5—8. Alle Texte sind herausgegeben von J. A. Robinson (Texts and Studies I, 2). Vgl. Neumann a. a. O. S. 284 ff.

[3] Dieses Martyrium hat F. C. Conybeare (Apollonius' Apology and Acts and other monuments of early Christianity, 1894) in einer von den Mechitaristen 1874 herausgegebenen armenischen Martyriensammlung entdeckt, zugleich mit der sogen. Vertheidigungsrede des Apollonius vor dem römischen Senate (cf. *Euseb.*, Hist. eccl. V, 21. *Hieron.*, De vir. ill. 42. 53; ep. 50). Weiter handeln hierüber besonders: Harnack, Der Proceß des Christen Apollonius vor dem Präfectus Prätorio Perennis (Sitzungsberichte der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften 1893, S. 721—746). R. Seeberg, Das Martyrium des Apollonius (Neue kirchl. Zeitschrift 1893, IV, 836—872). Hilgenfeld, Apollonius von Rom (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1894, I, 58—91).

[4] Beschrieben wird dies Martyrium von Hegesipp († unter Commodus) in seinen *Ὑπομνήματα*. Die betreffenden Fragmente der als Ganzes verloren gegangenen Schrift hat Eusebius aufbewahrt (Hist. eccl. II, 23).

[5] Verfasser ist ebenfalls Hegesipp (bei *Euseb.*, Hist. eccl. III, 32).

[6] Bei *Otto*, Iustini Opera tom. II (Corpus Apologet. vol. III), 3. ed., p. 266 ad 279.

[7] Viele und eingehende Untersuchungen sind in neuerer Zeit angestellt worden über die Acten der hl. Felicitas mit ihren sieben Söhnen. Es seien genannt als Vertheidiger ihrer Echtheit: *De Rossi*, Bullettino di Archeol. crist. 1863, p. 17 sgg.; etwas modificirt Bullettino 1884—1885, p. 149 sgg.; *H. Doulcet*, Essai sur les rapports de l'Église chrétienne avec l'État romain pendant les trois premiers siècles (1883) p. 187 ss. *P. Allard*, Histoire des persécutions I, 341 ss. Als Gegner ihrer Echtheit traten besonders auf: *B. Aubé*, Histoire des persécutions de l'Église

Nur der Vergleichung halber führen wir aus diesen Martyreracten die wichtigern Parallelstellen zu den unter n. 167 genannten kurz an. Dagegen lassen wir jene Schriftwerke ganz beiseite, deren Titel oder angeblicher Verfasser auf eine Entstehung im 2. oder gar im 1. Jahrhundert hindeuten könnte, deren wirklicher Ursprung jedoch viel später fällt[1].

169. Betrachten wir näher den Inhalt der ältesten Martyreracten, so gewahren wir alsbald jene enthusiastische Art und Weise, in der Fülle der christlichen Heilsgüter zu schwelgen bezw. nach ihnen glühend zu verlangen, welche wir in der unmittelbar nachapostolischen Zeit sowie auch noch im Zeitalter der Apologeten zu bewundern Anlaß haben.

Christus wird nach Hegesipp vom hl. Jacobus als *σωτήρ* verkündigt (Mart. *Iacobi* 2); er, der Sohn Gottes, ist in den letzten Zeiten gekommen zu unserem Heile (Mart. *Carpi* etc. 5); er ist gekreuzigt worden für uns (Mart. *Pothini* etc. 11), so daß alle Christen denselben Glauben und dieselbe Hoffnung der Erlösung haben (ibid. 1). Apollonius nennt das Wort Gottes den Erlöser der Seelen und der Leiber (Mart. *Apollonii* 36); Justinus erklärt, daß Jesus Christus, der Sohn Gottes, schon von den Propheten vorausverkündet worden sei als *σωτηρίας κῆρυξ* (Mart. *Iustini* etc. 2); er spricht das Verlangen aus, durch den Herrn Jesus Christus in der Todesstrafe das Heil zu erlangen, weil solches (d. i. das Martyrium) Heil und Zuversicht gewähren wird vor dem Richterstuhle unseres Herrn und Erlösers (ibid. 5).

170. Die erste Wirkung des von Christus uns erworbenen Heiles ist die Befreiung von dem Irrthum (*πλάνη*) des Teufels (Mart. *Carpi* 5), der den Menschen, das vorzüglichste Geschöpf Gottes, in Irrthum geführt hat (ibid. 8) und mit Zulassung Gottes ihn versucht, um ihn von der wahren Religion (*εὐσέβεια*) abzubringen (ibid. 19).

I, 439 ss. E. Egli, Altchristl. Studien S. 91 ff. J. Führer, Ein Beitrag zur Lösung der Felicitas-Frage, 1890 (hier S. 1—12 weitere Literatur). Gegen Führer wandte sich K. Künstle (Hagiographische Studien über die Passio Felicitatis cum VII filiis, 1894), indem er durch Herstellung eines bessern Textes die Grundansicht de Rossis zu stützen suchte. Seinen Versuch bekämpfte wiederum, und zwar mit Erfolg, Führer, Zur Felicitas-Frage, 1894. — Ueber die Passio Symphorosae vgl. Egli a. a. O. S. 99, über die Passio Symphoriani Neumann, Der römische Staat rc. S. 303 f.

[1] So veröffentlichte z. B. Cotelier zuerst ein Martyrium *S. Clementis* (Patres apost. I, 808 sqq.; wiederholt bei *Migne*, P. gr. II, 617 sqq.; verbessert bei *Funk*, Opp. Patr. apost. II, 28—41). Acta *Pudentianae* et *Praxedis* werden einem Hermas zugeschrieben (*Migne*, P. gr. II, 1011—1024). Ueber andere unechte oder verdächtige Acten, deren Titel auf einen Ursprung im 2. Jahrhundert hindeuten könnte, vgl. Neumann a. a. O. S. 283—300. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 824 bis 826. — Wir schließen von unserer nachfolgenden Darstellung auch jene Literaturdenkmale aus, welche in den Kreis der sogen. apokryphen Apostelgeschichten fallen, z. B. die Acta *Pauli* et *Theclae* (vgl. C. Schlau, Die Acten des Paulus und der Thekla und die ältere Thekla-Legende, 1877), die Epistola Presbyt. et Diacon. Achaiae de Martyrio *S. Andreae*. Wenigstens in ihrer jetzigen Form sind nämlich diese und ähnliche Schriftwerke erst nach dem 2. Jahrhundert entstanden. Vgl. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, 2 Bde., 1883—1887, Ergänzungsheft 1890.

Mit der irrthumslosen Erkenntniß gewährt Christus den Seinigen (unsterbliches) Leben. Die heidnischen Götter sind todt (Mart. *Carpi* 12); sie waren nicht einmal Menschen, die nur vorübergehend gelebt haben, um dann zu sterben (ibid. 14); der Christengott dagegen bleibt unvergänglich und ewig (*ἄφθαρτος καὶ αἰώνιος διαμένει*, ibid. 16). Christus aber ist der Erstgeborne von den Todten und der Fürst des Lebens (Mart. *Pothini* 17). Er hat gelehrt, zu glauben an die unsterbliche Seele, die in Gott ist (Mart. *Apollonii* 37). — Die wahren Anbeter Gottes (die Christen) werden ähnlich gestaltet der Herrlichkeit Gottes und mit ihm unsterblich und theilhaftig ewigen Lebens durch das Wort (Mart. *Carpi* 7); sie heißen darum mit prägnanter Kürze *οἱ ζῶντες* (ibid. 12). Insbesondere kommt den Christen im blutigen Martyrium Stärkung zu aus dem himmlischen Brunnen des Wassers des Lebens, welches fließt aus dem Leibe Christi (Mart. *Pothini* 6). Nur so lange aber bleiben die Christen im Besitze des Lebens, als sie ihren Glauben rein und treu bewahren. Durch den Abfall werden sie todte Glieder der Kirche, die allerdings wieder zum Leben zurückgebracht werden können und thatsächlich auch durch die Martyrer zur größten Freude ihrer jungfräulichen Mutter, der Kirche, oftmals sind wiederbelebt worden (ibid. 12). — Obwohl aber die Christen schon im Besitze des Lebens sind, so flehen sie doch noch zu Gott um Leben, und der Herr spendet es ihnen nach dem (Marter-) Tode (ibid. 17). Den Zusammenhang zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Leben scheint Apollonius hervorzuheben in den Worten: Ich will in Christus leben, fürchte indessen auch den Tod nicht wegen der Liebe, die ich zum Leben habe; denn es gibt nichts Schätzenswertheres als das ewige Leben (d. h. als das diesseitige Leben in Christo), welches die Mutter der (jenseitigen) Unsterblichkeit der Seele ist, die hier ein edles Leben geführt hat (Mart. *Apollonii* 30).

In den ihrer Entstehungszeit nach unsichern Acten erscheint das (ewige oder himmlische) Leben mehr und mehr als eine Gabe, welche den Blutzeugen erst nach ihrem Tode und wegen desselben zu theil wird. So erklärt Symphorosa (n. 1): Mein Mann Getulius und sein Bruder Amantius genießen jetzt, nachdem sie für Christi Namen den Tod erduldet, mit dem ewigen Könige ewiges Leben. Felicitas bekennt (n. 1): Meine Söhne leben, wenn sie den Götzen nicht opfern; ihr Sohn Silvanus ruft aus: Wir verachten die Götzen, auf daß wir, dem allmächtigen Gotte dienend, ewiges Leben finden (n. 3). Die Namen aller Martyrer, so heißt es anderswo (Mart. *Epipodii* 2), auch derjenigen, die nicht öffentlich gemartert wurden, sind aufgeschrieben im (himmlischen) Buche des Lebens. Christus hat seinen Dienern den Weg der Unsterblichkeit bereitet. Während wir das Zeitliche verlassen, treten wir in das Leben der Ewigkeit (ibid. 5). Das Leben wird durch den Martertod nicht genommen, sondern in ein besseres verwandelt (ibid. 6). Von Symphorian heißt es, er sei geführt worden aus dem Gefängniß, um mit dem ewigen Könige immerdar in Ewigkeit zu leben (n. 4). Seine Mutter ruft ihm zu: Wir können nicht fürchten den Tod, der ohne Zweifel zum Leben führt. Heute wird dir das Leben nicht genommen, sondern in ein besseres verwandelt; heute wirst du in glückseligem Tausche wandern zum höhern Leben (n. 7).

171. Das jenseitige Leben der Martyrer ist der herrliche Lohn, den sie durch ihr Tugendleben und ihren blutigen Tod sich selber erwerben. Wir leben ein sittliches Leben und hoffen auf das Jenseits, erklärt Apollonius (n. 42). Nach dem Tode erfolgt für alle ein Gericht, welches zu erwarten Christus gelehrt hat (Mart. *Apollonii* 25. 37). Ueber jeden Menschen hält Gott ein gerechtes Gericht, und aufblickend zu dem wahrhaftigen Richterstuhle Gottes erdulden die Martyrer alles (Mart. *Carpi* 8. 40; cf. Mart. *Symphoriani* 3: Gott weiß die Verdienste zu belohnen wie die Sünden zu bestrafen; Mart. *Epipodii* 6: Christus remunerator). Sie erscheinen als die eigentlichen Jünger des Herrn, die dem Lamme folgen, wohin es geht (Mart. *Pothini* 3. 17), als edle Kämpfer und Streiter (*γενναῖοι ἀθληταί*, Mart. *Carpi* 35. *Pothini* 11), die um den Sieg über einen gewaltigen Gegner, nämlich den Satan selbst, ringen (Mart. *Carpi* 35. *Pothini* 1. 4. 11; cf. Mart. *Felic.* 2). Sie tragen, wenn sie standhaft bleiben, den Sieg davon (Mart. *Pothini* 11. 14, und triumphiren über alle Gegner, Mart. *Felic.* 4. *Epipodii* 6). Als großartigen Lohn ihres Sieges aber erlangen sie die herrliche Krone der Unvergänglichkeit (*τὸν μέγαν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον*, Mart. *Pothini* 11).

172. Seiner Beschaffenheit und seinem Inhalte nach ist das jenseitige Leben der Martyrer überaus herrlich und selig und ebendeshalb im stande, zum Martyrium zu begeistern. Die wahren Gottesanbeter werden ähnlich gestaltet der *δόξα τοῦ θεοῦ* (Mart. *Carpi* 7). Carpus schaut noch im Leben (ähnlich wie Stephanus, Apg. 7, 55) die Herrlichkeit des Herrn und wird darob mit Freuden erfüllt (ibid. 39)[1]. Plötzlich sieht auch Agathonike dieselbe Herrlichkeit des Herrn und ruft aus: Dies Frühmahl (*ἄριστον*) ist mir bereitet, an diesem herrlichen Frühmahl muß ich speisend theilnehmen (ibid. 42). Die Martyrer von Lyon ertrugen jegliche Art von Schimpf und Strafe, achteten sie gering und zeigten so durch die That, daß die Leiden der Jetztzeit in keinem Vergleich stehen zu der Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll (Mart. *Pothini* 2; cf. Mart. *Epipodii* 1). Die standhaft gebliebenen Bekenner richtete darum unter andern Dingen auf die Hoffnung der verheißenen Güter (Mart. *Pothini* 10). Die selige Blandina eilte zum Martyrium, wie wenn sie zu einem Hochzeitsmahle (*νυμφικὸν δεῖπνον*) geladen und nicht wilden Thieren vorgeworfen würde, und erlitt alles wegen der festgehaltenen Hoffnung auf die geglaubten Güter (ibid. 14). — Weil wir wissen, so erklärt ähnlich Silvanus, welche Belohnungen den Gerechten bereitet sind und welche Strafe den Sündern bestimmt ist, darum verachten wir getrost das menschliche Gesetz, um die göttlichen Befehle halten zu können (Mart. *Felic.* 3).

173. Der Ort, in welchem die Martyrer diese Herrlichkeit genießen werden, ist der Himmel. Lucius erkennt, daß er im Martyrium hingehe zum Vater und König des Himmels (Mart. *Ptol.* 4 bei *Iustin.*, Apol. II, 2). Vom Himmel (*ἐπουράνιος*) ist der Ruf an Agathonike, selbst in den Tod zu gehen

---

[1] Eine *ἔνδοξος τάξις* nahm ursprünglich auch der Teufel ein, fiel aber aus derselben alsbald herab (Mart. *Carpi* 17).

(Mart. *Carpi* 42). Auf die Frage, ob er glaube, in den Himmel aufzusteigen, wenn er hingerichtet werde, antwortet Justinus zunächst: Ich hoffe, daß ich seine (Christi) Gaben besitzen werde, wenn ich dies leide; denn ich weiß, daß allen, die so leben, die göttliche Gabe aufbewahrt bleibt bis zur Vollendung der Welt[1]. Als die Frage wiederkehrt, ob er wähne, in den Himmel aufzusteigen und dort irgend welche Belohnungen zu erlangen, erwidert er entschieden: Ich wähne dies nicht bloß, sondern ich weiß es und bin fest davon überzeugt (Mart. *Iustini* 5; cf. Mart. *Scillitan.* 4).

Felicitas spricht zu ihren Söhnen: Blicket auf zum Himmel und schauet empor, dort erwartet euch Christus mit seinen Heiligen (Mart. *Felic.* 2). Sie eilte mit denselben zu den ewigen Belohnungen, die sie im Himmel erlangen sollten (ibid. 4). — Für den himmlischen König, so heißt es Mart. *Epipodii* n. 1, vergießen die Martyrer ihr Blut; nicht für ein Vaterland, das man besitzt und verliert, sed pro Ierusalem coelesti, patria sempiterna, quae meritis est constructa Sanctorum, quae culmina sua coelo inserit, cuius incolae mori nesciunt, cuius libertas iugum tartareae captivitatis ignorat, cuius libertas cum immortali gloria et beatitudine perseverat (cf. ibid. 6. 7. 9. Mart. *Symphoriani* 2. 8).

174. Wenn es sich fragt um den Zeitpunkt, in welchem die Martyrer in die jenseitige Herrlichkeit und Seligkeit eintreten, so redet zwar Apollonius von einer Belohnung, die wir nach der Auferstehung hoffen sollen (Mart. *Apollonii* 37), und auch Justinus weiß, daß den Martyrern die göttliche Gabe (*χάρισμα*) aufbewahrt wird bis zur Vollendung der Welt (Mart. *Iustini* 5). Andererseits aber erscheinen die Belohnungen der Martyrer als unmittelbar auf das Martyrium folgend. Besonders wird oft betont, daß die Martyrer durch den Tod gelangen in die selige Gemeinschaft mit Gott, sowie mit Christus, der da im Himmel sitzet zur Rechten der großen Kraft (cf. Mart. *Iacobi* 2), und auch mit den schon vorausgegangenen Blutzeugen sowie mit allen Engeln und Heiligen. Wer für die Verherrlichung Christi leidet, der hat immerdar Gemeinschaft mit dem lebendigen Gotte (Mart. *Pothini* 11); darum gelangen die Martyrer zu Gott (ibid. 17; cf. Mart. *Ptol.* 4). Wiederum heißt es, daß sie zu Christus eilen (Mart. *Carpi* 36. *Pothini* 2), zum Herrn fliehen (Mart. *Carpi* 46), daß sie, als Sieger zu ihrem König vorausgeschickt (Mart. *Pothini* 14), von Christus aufgenommen werden u. s. w. (ibid. 17). Auch unter sich bilden die Martyrer eine heilige Gemeinschaft (Mart. *Carpi* 47. *Pothini* 7). Einer der scillitanischen Martyrer ruft geradezu aus: *Hodie* martyres in coelis sumus (n. 4; vgl. die n. 173 angeführten Stellen).

Die spätern Martyreracten bezeugen, daß man im Martertode die Seele Gott zurückgebe (Mart. *Epipodii* 6. 9), daß die Martyrer Christus mit seinen Heiligen erwarte (Mart. *Felic.* 2), daß sie nach dem Tode einherschreiten unter den Engeln und Heiligen (Mart. *Symphorosae* 1. 2) und sofort in den

---

[1] Diese erste Antwort des Justinus kann chiliastisch gedeutet werden. Doch liegt eine Nöthigung hierzu um so weniger vor, als die Lesearten hier divergiren und die bald folgende weitere Antwort des Heiligen den Chiliasmus auszuschließen scheint.

Himmel oder in das Himmelreich eingehen (ibid. 1. 2. Mart. *Felic.* 4. *Epipodii* 7. 9)[1].

175. Wie den Martyrern ein herrlicher Lohn winkt, so steht ihren Verfolgern und überhaupt allen Ungläubigen und Sündern eine schreckliche Strafe nach dem Tode bevor. Diese Strafe wird bezeichnet als Strafe in ewigem Feuer (Mart. *Ptol.* 1), als *ἀπόλλυσθαι ἐν γεέννῃ* (Mart. *Carpi* 7; cf. ibid. 10. Mart. *Pothini* 13: *οἱ υἱοὶ τῆς ἀπωλείας*), als *αἰώνιος ἐν γεέννῃ κόλασις* (Mart. *Pothini* 7), auch als ewiger Tod (Mart. *Apoll.* 27). — Felicitas bekennt: Wenn meine Söhne ein so großes Verbrechen begehen (und den Götzen opfern), so werden sie im ewigen Verderben sein (n. 1). Ihr Sohn Philippus stellt den Götzenanbetern in Aussicht, daß sie sein werden in aeternum periculum. Silvanus erklärt: Wenn wir den vergänglichen Tod fürchten, verfallen wir ewiger Strafe. Die Götzenanbeter werden samt den Götzen im Verderben sein und in ewiger Lohe. Martialis ruft aus: O wenn du wüßtest, welche Strafen den Götzenanbetern bereitet sind! Alle, welche nicht bekennen, daß Christus wahrer Gott ist, werden in ewiger Lohe sein (n. 3). Nach Epipodius ist das Leben der Christenverfolger ewiger Tod (n. 5) und wird sie die Hölle aufnehmen (n. 9).

176. Auch die großen Gottesthaten am Schlusse der Zeiten bezeugen unsere Quellen. Hegesipp läßt den Apostel Jacobus gegenüber der sadducäischen Secte, welche weder an die Auferstehung, noch an die Wiederkunft Christi zum Gerichte glaubte, laut verkünden: Der Sohn des Menschen sitzt im Himmel zur Rechten der großen Kraft und wird kommen auf den Wolken des Himmels (Mart. *Iacobi* 2). Von einem Gerichte (Gottes) reden auch die Acten des Apollonius und des Carpus u. s. w. (s. oben n. 171), ohne indes dies Gericht mit der Wiederkunft Christi in Verbindung zu bringen und ohne klar erkennen zu lassen, ob sie ein besonderes Gericht nach dem Tode jedes Einzelnen oder ein allgemeines Gericht am Ende der Zeiten lehren wollen. Dagegen vertraut Justinus, daß der Martertod ihm zum Heile gereichen werde vor dem furchtbaren und allgemeinen Richterstuhle (*ἐπὶ τοῦ φοβερωτέρου καὶ παγκοσμίου βήματος*) unseres Herrn und Erlösers (Mart. *Iustini* 5).

Nach Apollonius hat Christus gelehrt, auf Belohnung nach der Auferstehung zu hoffen (n. 37). Anderswo heißt Christus der Erstgeborne von den Todten (Mart. *Pothini* 17). Ebenda findet sich folgendes herrliche Zeugniß für den Auferstehungsglauben. Die Leichname (der Martyrer), so heißt es, wurden von den Heiden verbrannt und die Asche in den Fluß Rhodanus gestreut. Und dies thaten sie, gleich als wären sie mächtiger denn Gott und als

[1] Es hängt mit der Anschauung von der sofortigen Beseligung der Martyrer einigermaßen zusammen, wenn die überlebenden Christen deren Reliquien wie einen kostbaren Schatz betrachteten und behüteten und eifrig für ein würdiges Begräbniß derselben sorgten (cf. Mart. *Carpi* 47. *Pothini* 15. *Symphorosae* 4). — In dem in den Annalen des Baronius (ad annum 202) enthaltenen Texte heißt es weiterhin von den scillitanischen Martyrern: *Intercedunt* pro nobis ad Dominum nostrum Iesum Christum (bei *Robinson,* Texts and Studies I, 2, p. 120).

könnten sie deren Wiederaufleben (*παλιγγενεσία*) verhindern. Sie (die Christen) sollten keine Hoffnung der Auferstehung haben, auf welche vertrauend sie eine unbekannte und neue Religion bei ihnen einführten und mit Verachtung aller Qualen bereitwillig und mit Freuden in den Tod gingen. Nun laßt uns sehen, so spotteten die Heiden, ob sie auferstehen werden und ob Gott ihnen helfen und sie aus unsern Händen retten kann (ibid. 16).

Endlich wird auch noch geredet von dem *ὁ νῦν καιρός* (im Gegensatze zu dem künftigen Weltäon, Mart. *Pothini* 2) sowie von der *ἐκπλήρωσις τοῦ παντὸς κόσμου* (Mart. *Iustini* 5).

Dritter Abschnitt.

Die Eschatologie der Judenchristen und der Gnostiker.

Vorbemerkungen.

177. Oportet et haereses esse, ut et qui probati sunt, manifesti fiant in vobis (1 Cor. 11, 19). Dies Wort des Apostels hat sich schon an der Wiege und im ganzen Verlaufe der Entwicklung des Christenthums bewahrheitet. Durch die Erscheinung des Gottessohnes auf Erden ward eine tiefe Erschütterung der Geister, eine gewaltige Gärung im Denken der Menschen herbeigeführt. Das Christenthum trat als neue, vollkommene und absolute Religion einerseits dem Judenthum, andererseits dem Heidenthum gegenüber auf. Beiden Gegensätzen gegenüber hatte seine Lehre etwas specifisch Neues und Vollkommenes. Aber nicht von allen, die sich äußerlich zum Christenthum bekehrten, ward auch das Wesen desselben und der Inhalt seiner Lehre richtig erfaßt. Man suchte vielmehr den christlichen Glaubensinhalt eigenmächtig in Verbindung zu bringen mit fremdartigen, jüdischen oder heidnischen Lehren und kam auf solche Weise in einen größern oder geringern Gegensatz zur apostolischen Lehrüberlieferung [1].

178. In dem Gesagten liegen nicht bloß die Wurzeln der urchristlichen Irrlehren, sondern auch deren Hauptformen angedeutet. Entweder suchte

[1] In der Ableitung und Beurtheilung der altchristlichen Häresien tritt der Gegensatz zwischen der positiv gläubigen, confessionellen und der rationalistischen, kritischen Kirchen- und Dogmengeschichtschreibung markant hervor. Letztere betrachtet die allerverschiedensten und entgegengesetztesten Lehrrichtungen als formell gleichberechtigte Auffassungen vom Christenthum. Eine feste Lehrregel und eine eigentliche Kirchenlehre habe es eben von Anfang an nicht gegeben, eine solche habe sich vielmehr erst nach langen und tiefgreifenden Kämpfen, welche dem Christenthum die gefährlichste all seiner Krisen gebracht, allmählich herausgebildet, und nur vom Standpunkte der erst später fixirten Kirchenlehre aus könne man von einem Kampfe der Häresien gegen die Rechtgläubigkeit reden. In der aus der Krisis hervorgehenden „altkatholischen Kirche“ erblickt man alsdann entweder eine so oder anders gestaltete Synthese älterer Parteien oder eine Entwicklungsform des vulgären Heidenchristenthums u. dgl. — Dem gegenüber verweisen wir zur Begründung unseres entgegengesetzten Standpunktes auf unsere Einleitung. Das schon ursprüngliche Vorhandensein und die stätige Fort-Ueberlieferung (und auch -Entwicklung) der eschatologischen Lehren des Christenthums müssen zudem die vorausgehenden sowie die nachfolgenden Theile der gegenwärtigen Schrift näher erkennen lassen.

man innerhalb des Christenthums das Judenthum nach Möglichkeit zu erhalten, das erstere nur als ein verbessertes Judenthum zur Geltung zu bringen, oder man beraubte es völlig seiner geschichtlichen Grundlagen und löste es nach Art und Methode der damaligen orientalisch-hellenischen Religionsphilosophie in leere, phantastische Speculationen und Theorien auf. Wir gebrauchen im nachfolgenden zur Bezeichnung aller häretischen Erscheinungen der erstern Richtung den Gattungsnamen **Judenchristenthum** (oder auch **Ebionitismus** im weitern Sinne), zur Bezeichnung der Erscheinungen der zweiten Richtung den Namen **Gnosticismus**.

Judenchristenthum und Gnosticismus sind indes keine reinen Gegensätze. Nur ersterem, nicht auch letzterem ist ein bestimmtes national-religiöses Princip eigenthümlich. Denn der Gnosticismus bestand nicht so fast in einer Vermengung der Lehren des Heidenthums als solcher mit dem Christenthum, sondern vielmehr darin, daß er das letztere nicht in erster Linie als die auf geschichtlicher Offenbarung beruhende Heilsreligion, sondern als die absolute geoffenbarte religiös-kosmologische Philosophie betrachtete. Andererseits ist nur dem Gnosticismus, nicht auch dem Judenchristenthum ein bestimmtes philosophisch-religiöses Princip wesentlich eigen. Daraus geht hervor, daß Judenchristenthum und Gnosticismus auch so oder anders sich verbinden konnten. Auf solche Weise entstand denn auch schon im 1. und insbesondere im 2. christlichen Jahrhundert ein derartiges Labyrinth von Irrlehren, daß es ungemein schwer ist, auch nur einigermaßen sich darin zurecht zu finden.

179. Wir haben uns hier nicht weiter zu befassen mit der Entstehung der einzelnen altchristlichen Irrlehren, mit der innern Verwandtschaft und äußern Abhängigkeit derselben voneinander, mit ihren mannigfachen Entwicklungsphasen und Uebergangsformen. Auch eine Darlegung aller Lehrpunkte in den verschiedenen Systemen, wie sie der Reihe nach construirt wurden und mehr oder minder alle Grundlehren des Christenthums fundamental zerstörten oder doch wesentlich alterirten, liegt nicht in unserer gegenwärtigen Aufgabe. Wir haben zunächst zu fragen, welches die Anschauungen der altchristlichen Irrlehrer von dem Inhalte des christlichen Heiles und von den (subjectiven) Bedingungen der Heilserlangung gewesen seien, ferner, in welchem Zeitpunkte sie das Heil, sei es dem vollen Umfange, sei es einzelnen Momenten nach, eintreten ließen, ob schon in der unmittelbaren Gegenwart des diesseitigen Lebens oder nach dem leiblichen Tode oder am Ende der Weltzeit. Im Zusammenhange mit den diesbezüglichen Anschauungen sind auch näher darzulegen die Lehren über die jenseitigen und himmlischen Dinge und Verhältnisse überhaupt, über Wesen und Ursprung des Menschen nach Seele und Leib, weiterhin die Vorstellungen von Christus als dem Heilande und von seinen (sei es als schon eingetreten oder als erst künftig aufgefaßten) Heilswirksamkeiten.

Gerade von diesen Fragen wurde indes seitens der Irrlehrer der ersten zwei Jahrhunderte nur ein Theil ausführlicher beantwortet. Man beschäftigte sich wohl sehr viel mit Speculationen über himmlische und jenseitige Dinge; auch Ursprung und Wesen des Menschen, Christi Person und Werk sowie das

von ihm uns erworbene Heil wurden eingehend erörtert. Aber regelmäßig faßte man die Heilswirksamkeiten und Heilszustände als bereits eingetreten auf oder schränkte wenigstens den Blick auf das gegenwärtige Heil ein, ohne eine zweite Parusie Christi und eine hierdurch zu bewirkende definitive Vollendung des Universums bestimmt geltend zu machen. Mit andern Worten: Die Offenbarungslehren von der allgemeinen Vollendung der Dinge bei der Wiederkunft Christi wurden von der altchristlichen Häresie regelmäßig fallen gelassen, wenn nicht direct bekämpft. Auch hinsichtlich des bei Christi erster Parusie uns bereiteten Heiles ward mehr dessen Bedeutung für die unmittelbare Gegenwart als dessen Inhalt in dem jenseitigen und künftigen Lebensstand erörtert. So erhalten wir gerade auf die specifisch eschatologischen Fragen von den alten Irrlehrern nur wenige directe Antworten. Wir bleiben hierbei vielmehr gar oft darauf angewiesen, aus ihren anderweitigen Lehren Consequenzen zu ziehen in Hinsicht auf ihre eschatologischen Anschauungen.

180. Die Quellen, aus denen wir die Vorstellungen der altchristlichen Irrlehrer von dem christlichen Heile und der Vollendung desselben entnehmen müssen, sind selbstverständlich in erster Linie deren eigene Schriften. Leider besitzen wir indes von den vielen und umfangreichen Werken der alten Häretiker nur mehr einen geringen Theil und fast nur fragmentarisch erhaltene Stücke[1].

Eine zweite Klasse von Quellen zu genauerer Kenntniß der altchristlichen Irrlehren bilden die Werke der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, welche entweder historisch über sie referiren (Häreseologen) oder polemisch gegen sie auftreten (Häresimachen) oder gelegentliche Notizen über sie geben[2].

[1] Erhalten sind von gnostischen Schriften: der Brief des Valentinianers Ptolemäus an Flora (bei *Epiph.*, Haer. 33, 3—7); ferner die dem 3. Jahrhundert angehörige, in koptischer Sprache verfaßte *Pistis Sophia* (ed. *M. G. Schwartze* et *I. H. Petermann* 1851) und einige weitere, neuentdeckte, koptisch geschriebene Werke, ebenfalls aus dem 3. Jahrhundert (der koptische Text des sie enthaltenden Codex Brucianus ist nebst Uebersetzung zuerst herausgegeben von Amélineau in den Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et d'autres bibliothèques, tom. XXIX, 1re partie, 1891, ferner mit deutscher Uebersetzung und eingehenden Untersuchungen von C. Schmidt in Texte und Unters. VIII [1.—2. Heft], unter dem Titel: Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Cod. Bruc., herausgegeben, übersetzt und erklärt, 1892). Auch die sieben neuen Bruchstücke der Syllogismen des Apelles, welche Harnack in Texte und Unters. VI (3. Heft), 111—120 herausgegeben hat, gehören hierher. — Um die Erforschung und Herausgabe der zahlreichen (weitern) Fragmente gnostischer Schriften haben sich besonders verdient gemacht: *E. Grabe*, Spicilegium SS. Patrum ut et haereticorum, 2 voll., 1698—1714, und A. Hilgenfeld in seiner Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1875, 1878, 1880, 1881, 1883 sowie in seiner Ketzergeschichte des Urchristenthums, 1884. Wir kommen in der Einzeldarstellung auf diese Fragmente zurück. Desgleichen werden wir unten über die Fragmente des Buches Elxai und die sogen. Clementinen, welche beide in irgend welchen Beziehungen zum Judenchristenthum stehen, kurz handeln.

[2] Auch von den hierher gehörigen Schriften der Väter und Kirchenschriftsteller sind viele nur noch dem Namen oder kleinen Fragmenten nach bekannt; so ein häreseologisches Werk des Agrippa Castor, Justins Syntagma und Schrift gegen Marcion, Hegesipps Denkwürdigkeiten, des Miltiades und Proclus Werke gegen Valentin, des Dionysius von Korinth, Melito, Theophilus von Antiochien, Philippus von Gortyna, Modestus, Rhodon, Irenäus Schriften gegen

In allen Einzelheiten stimmen nun diese Quellen allerdings nicht überein. Wir können uns indes hier nicht einlassen auf nähere Untersuchungen über die objective Wahrheit und Genauigkeit der einzelnen Berichte, müssen uns vielmehr begnügen mit einer bloßen Wiedergabe derselben. Auch eine streng systematische Gliederung und Eintheilung der verschiedenen einzelnen Lehrrichtungen beabsichtigen wir nicht. Wir wollen vielmehr nur zusammenstellen, was die genannten Quellen berichten über die Lehren der einzelnen Häretiker (bezw. häretischen Gruppen) vom christlichen Heile und von der Heilsvollendung.

Anmerkung. Die Irrlehrer der alten Zeit suchten ihre von der Kirchenlehre abweichenden Ansichten vielfach einzuführen und zu verbreiten in der Form von Evangelien, Apostelacten und Apostelpredigten, Apokalypsen u. dgl. Ihren diesbezüglichen schriftstellerischen Producten gaben sie entweder den Namen der wirklichen Verfasser, z. B. Evangelium des Basilides, des Marcion u. s. w., oder den Namen eines oder gar aller Apostel, auch den Namen sonstiger berühmter Männer der Vorzeit.

Insofern derartig falsch benannte Bücher (ψευδεπίγραφα) die canonischen Bücher des (Alten und) Neuen Testaments nachahmen und die gleiche Bedeutung wie die letztern erlangen sollten, nennen wir sie jetzt gewöhnlich Apokrypha. —

Marcion. So bleiben wir angewiesen auf die noch vorhandenen Schriften des Justinus, Irenäus, Tertullian, Hippolytus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius, Epiphanius, Theodoret, Philastrius u. a. — Ueber die von den genannten Autoren selbst vielleicht wieder benutzten Quellen sowie über das Verwandtschafts- und Abhängigkeitsverhältniß ihrer häreseologischen Werke haben in neuerer Zeit Untersuchungen angestellt: G. Volkmar, Die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicänum, I. Bd., 1855. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, 1865. Ders., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, 1875. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, 1873; Fortsetzung in der Zeitschrift für hist. Theologie 1874, S. 143—226, sowie auch in Schrift De Apellis gnosi monarchica, 1874. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums (1884) S. 3 bis 83. H. Stähelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts, 1890 (Texte und Unters. VI, 3. Heft). *I. Kunze,* De historiae gnosticismi fontibus, 1894. Eine äußerst sorgfältige Zusammenstellung der Quellen für die Kenntniß der einzelnen häretischen Systeme findet sich bei Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I, 141—231. — Von Gesamtdarstellungen der altchristlichen, besonders der gnostischen Irrlehren seien erwähnt: *Massuet,* Dissertationes praeviae in Irenaei libros, 1710. A. Neander, Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, 1818. *I. Matter,* Hist. crit. du Gnosticisme, 1828 (deutsch von Chr. H. Dörner 1833). F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis, 1835. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes (1860) S. 189—473. *Mansel,* The Gnostic Heresis, 1875. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums, 1884; mit einer Nachlese: Judenthum und Judenchristenthum, 1886. — Außerdem behandeln die alten Häresien selbstverständlich auch alle Handbücher der Kirchen- und Dogmengeschichte (z. B.: Hergenröther, Kirchengeschichte I. Bd. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, 2. Aufl., 1892. Nitzsch, Christliche Dogmengeschichte I. Bd., § 9—15. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I [2. Aufl.], 186—270), ferner die betreffenden Artikel in den Real-Encyklopädien (z. B. Artikel Gnosticismus von Feßler in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon [2. Aufl.], von Lipsius in Ersch und Grubers Allgemeiner Encyklopädie LXXI. Bd.; Artikel Gnosis von Jacobi in Herzogs Real-Encyklopädie). Weitere Literatur geben noch an Nitzsch und Hilgenfeld a. a. O. Die Specialliteratur werden wir in der Einzeldarstellung noch vorführen und berücksichtigen.

Es kann aber keineswegs ausnahmslos gesagt werden, daß die sogen. Apokryphen nur von Irrlehrern verfaßt worden seien oder nur häretischen Zwecken dienten. Sie sind vielmehr zum guten Theile innerhalb der Kirche (bezw. schon innerhalb des vorchristlichen Judenthums) entstanden und wurden vielfach auch von kirchlichen Lehrern gebraucht. Da es zu weit führen würde, die Entstehung und Verbreitung der apokryphen Schriften, deren Verwendung bei den kirchlichen Lehrern und namentlich deren Verhältniß zu den canonischen Büchern hier genauer zu verfolgen[1], so seien nur diejenigen ältern Apokryphen angeführt, deren Gebrauch von seiten der altchristlichen Häretiker uns irgendwie bestätigt wird. Diese Schriftwerke haben nämlich, insoweit sie noch vorhanden sind, für uns den Charakter von Quellen, aus denen wir die Lehren der betreffenden Häretiker oder häretischen Gruppen entnehmen können.

Um mit den neutestamentlichen Apokryphen zu beginnen, so gebrauchten die Judenchristen das sogen. Hebräerevangelium. Es ist dies Evangelium zu unterscheiden von der hebräischen Urschrift des Matthäus, entstand aber gleichwohl sehr frühe und ward schon im 2. Jahrhundert ins Griechische übersetzt. Bei den verschiedenen Richtungen nahm es wieder verschiedene Gestalt an. Eine solche Gestalt scheint auch das sogen. Evangelium der Zwölf zu sein, welches die gnostischen Ebioniten hatten[2]. — Nach Theodoret (Haeret. fab. II, 2) gebrauchte die judenchristliche Secte der Nazaräer ein *Evangelium Petri*. Desselben Evangeliums bediente sich im 2. Jahrhundert eine judenchristliche Gemeinde zu Rhossus in Cilicien sowie die gnostische Secte der Doketen (*Euseb.*, Hist. eccl. VI, 12)[3]. — Die gnostische Secte der Naassener, auch einige Valentinianer und die Enkratiten gebrauchten das sogen. *Evangelium secundum Aegyptios*[4], während der Enkratite Tatian

[1] Hierüber sind zu vergleichen die verschiedenen Einleitungen ins Neue (und Alte) Testament, die Darstellungen der Geschichte des Schriftcanons, die Artikel Apokryphen und Apokryphenliteratur in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl., u. s. w. Speciell seien genannt: Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Canons, 2 Bde., 1888—1892. Ders., Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Canons und der altkirchlichen Literatur, 5 Thle., 1881—1893. A. Resch, Agrapha, außercanonische Evangelienfragmente, 1889 (Texte und Unters. V, 4. Heft). Ders., Außercanonische Paralleltexte zu den Evangelien (Texte und Unters. X). Die verschiedenen Nachrichten über die (ältern) Apokryphen sind auch zusammengestellt bei Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 4 ff. 116 ff. 205 ff.

[2] Fragmente bei *Hilgenfeld*, Nov. Test. extra can. rec. IV (2. ed.), 5—38. Vgl. R. Handmann, Das Hebräerevangelium, 1888 (Texte und Unters. V, 3. Heft).

[3] Während dieses Evangelium früher nur dem Namen nach bekannt war (cf. *Hilgenfeld* l. c. p. 39—41), wurden jüngst in einem Grabe zu Akhmim Fragmente desselben entdeckt und zuerst von U. Bouriant edirt (Mém. publ. par les membres de la Mission Archéol. Française au Caire, tom. IX, fasc. 1, 1892). Bereits sind diese Fragmente Gegenstand zahlreicher Untersuchungen geworden. Vgl. A. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums (und der Apokalypse) des Petrus (2. Aufl.), 1893 (Texte und Unters. IX, 2. Heft). Th. Zahn, Das Evangelium des Petrus (Neue kirchl. Zeitschrift 1893, S. 143—218). Kunze, Das Petrusevangelium (Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1893, S. 581 ff.; 1894, S. 58 ff.).

[4] Fragmente bei *Hilgenfeld* l. c. p. 42—48. Vgl. Schneckenburger, Ueber das Evangelium der Aegypter, 1834.

in seinem *Εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων* eine Evangelienharmonie verfaßte[1]. — Auch verschiedene Apostelgeschichten waren bei den altchristlichen Irrlehrern im Umlauf. So sind uns ebionitische *κηρύγματα* und *περίοδοι* sowie *πράξεις* der Apostel und vornehmlich des Petrus in überarbeiteter Gestalt wohl erhalten in der pseudo-clementinischen Literatur[2]. Bei mehreren gnostischen Secten standen in hohem Ansehen die *παραδόσεις Ματθίου*[3]. Außerdem hatten die Gnostiker (bezw. einzelne Gruppen derselben) verschiedene Acten des Petrus und Paulus, des Johannes, Andreas, Thomas u. s. w.[4]

Von den apokryphen Apokalypsen kommt hier allein in Betracht die sogen. Apokalypse des Petrus. Allem Anscheine nach stammt dieselbe aus Aegypten und ward in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts verfaßt[5].

Von alttestamentlichen Apokryphen, d. i. von solchen Schriften, welche unter dem Namen berühmter Männer des Alten Bundes veröffentlicht wurden und die heiligen Bücher des Alten Testamentes nachahmen sollten, stammen (wenigstens in der jetzigen Gestalt) aus judenchristlichen Kreisen die Himmelfahrt des Propheten Isaias und die Testamente der zwölf Patriarchen[6]. — Die Gnostiker (d. i. die Ophiten) besaßen nach Epiphanius Apokalypsen Adams (Haer. 26, 8), einige derselben beriefen sich auf ein Evangelium Evas (ibid. 26, 2), andere (die Sethianer) unterschoben dem Seth nicht weniger als sieben Bücher (ibid. 26, 8; 39, 5).

---

[1] Vgl. Th. Zahn, Tatians Diatessaron, 1881 (Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Canons I). *J. Hill*, The Diatessaron of Tatian literally translated from the Arabic, 1894. — Bei einzelnen Gnostikern waren noch in Gebrauch: Philippus-, Thomas-Evangelien u. s. w. Auch das sogen. Protevangelium *Iacobi* und das Evangelium *Nicodemi* sind sehr frühe entstanden. Doch läßt sich hier der ursprüngliche Kern von den spätern Zuthaten kaum bestimmt unterschieden.

[2] Vgl. unten S. 185, Anm. 3. — Von den ebionitischen Schriften dieser Gattung muß unterschieden werden das (früher entstandene) von Clemens von Alexandrien u. a. erwähnte *κήρυγμα* des Petrus (und Paulus? bei *Hilgenfeld* l. c. p. 51—65). Vgl. E. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, kritisch untersucht (Texte und Unters. XI, 1. Heft).

[3] *Hilgenfeld* l. c. p. 49—50.

[4] Ibid. p. 66—70. Vgl. besonders: R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, 2 Bde., 1883—1887, mit Ergänzungsheft 1890. Ders., Quellen der römischen Petrussage, 1872. *Th. Zahn*, Acta Ioannis, 1880. H. Lietz, Der gnostisch-christliche Charakter der apokryphen Apostel-Geschichten und -Legenden (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1894, I, 34—57).

[5] Früher waren nur wenige Fragmente dieser Apokalypse bekannt (cf. *Hilgenfeld* l. c. p. 71—74). Ein größeres Bruchstück edirte jüngst Bouriant (in Verbindung mit dem oben erwähnten Bruchstück aus dem Evangelium Petri). Vgl. Harnack in Texte und Unters. IX, 2. Heft. A. Dieterich, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse, 1893. *Luke Rivington*, The primitive Church and the See of St. Peter, 1894.

[6] Da diese beiden Apokryphen, abgesehen von der christlichen Messiaslehre, noch ganz jüdischen Typus haben, so haben wir ihren eschatologischen Lehrgehalt schon früher herausgestellt bei Darlegung der jüdischen Eschatologie im Zeitalter Christi (vgl. unsere Christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung S. 125. 127. 139. 141 zc.). Die erstgenannte Schrift war wegen ihrer kabbalistischen Färbung auch bei den gnostischen Secten Asiens (*Epiph.*, Haer. 40, 2; 67, 3) und Spaniens (*Hieron.*, Comment. in Is. 17, 64) beliebt.

Auch ein Buch Noria, welchen Namen das Weib Noes gehabt haben soll, gebrauchten die Gnostiker (ibid. 26, 1). Die Sethianer besaßen ferner eine Apokalypse Abrahams (ibid. 39, 5). Doch sind alle diese von Gnostikern verfaßten oder gebrauchten Apokryphen nur mehr dem Namen nach bekannt.

I. Das Judenchristenthum.

181. Unter dem Gattungsnamen Judenchristenthum (Ebionitismus im weitern Sinne) subsumiren wir nach dem oben Gesagten alle diejenigen ur- und altchristlichen Religionsparteien, welche die Nachkommen Abrahams (die Israeliten als Volk) als vor den Heiden dauernd bevorzugt ansahen, also in irgend einer Weise die nationalen Prärogativen Israels zum Schaden des christlichen Universalismus festhielten und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes ohne Umdeutung als für das Christenthum, mindestens für das Christenthum geborener Juden, wesentlich erklärten. Neben streng pharisäisch gesinnten Judenchristen traten schon sehr frühe Einzelne oder ganze Gruppen auf, welche die verschiedensten mythologisch-philosophischen Speculationen ins Christenthum einmischten und allerlei ascetisch und mysteriös gefärbte Anweisungen für das sittliche und religiöse Leben gaben (synkretistische Judenchristen).

Pharisäischen Judenchristen begegnen wir wiederholt in der Apostelgeschichte, auch nach dem Apostelconcile noch (Apg. 15; 21, 20; vgl. den Galaterbrief). — Aber auch das synkretistische Judenchristenthum wuchs unmittelbar hinter den Fußstapfen des großen Heidenapostels empor. Es verkehrte die apostolische Heilslehre in eine γνῶσις ψευδώνυμος und die christliche Sittenlehre in eine äußerlich strenge Ascese oder auch in einen fleischlichen Antinomismus[1].

182. Spuren dieser Richtung finden sich im apostolischen Zeitalter in der Gemeinde zu Kolossä. Die Art und Weise, wie der Apostel (Kol. 2) die Irrlehrer daselbst bekämpft, legt nahe, daß sie, schöpfend aus einer auf heidnischem Boden erwachsenen Philosophie, eine Geisterwelt annahmen als Vermittlerin zwischen Gott und Welt, daß sie ferner einen absoluten Gegensatz zwischen Geist und Materie statuirten und darauf die Scheu vor jeder Berührung mit der letztern begründeten. — Auf ähnliche Verirrungen in Ephesus (und wohl in Kleinasien überhaupt) weisen die Pastoralbriefe hin, indem sie warnen vor jüdischen Mythen (1 Tim. 4, 7. Tit. 1, 14) und endlosen Genealogien (γενεαλογίαι ἀπέραντοι) sowie vor einem übertriebenen Rigorismus (1 Tim. 4, 1 ff.). Zwei Irrlehrer in Ephesus, Hymenäus und Philetus, behaupteten sogar, die Auferstehung sei bereits geschehen (2 Tim. 2, 17—18), indem sie, vielleicht von falschen Anschauungen über die Materie ausgehend, die Auferstehung des Fleisches für unmöglich hielten. — Im zweiten Briefe

[1] Hierbei setzen wir freilich voraus, daß sämtliche canonischen Schriften des Neuen Testamentes wirklich echt und unverfälscht sind. Die „Kritiker" betrachten die ganze neutestamentliche Literatur, insbesondere die spätern paulinischen Briefe, als ein wunderliches Gemisch von Interpolationen, Ueberarbeitungen, Retractionen u. dgl., und lassen die darin bekämpften Irrlehren nicht schon in der apostolischen Zeit, sondern viel später entstanden sein. Sie gehen hierbei aus von der unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzung, daß solche Irrlehren in der apostolischen Zeit noch gar nicht entstehen konnten.

Petri und in dem Briefe des Judas werden Irrlehrer bekämpft, welche in einem grauenvollen Abgrunde sittlichen Verderbens sich befanden und unter dem Vorwande der Freiheit jedes Gesetz verachteten. Dahin gehören wohl auch die **Nikolaiten** (Offb. 2, 6. 15)[1] oder **Bileamiten** (ebd. 2, 14; vgl. 2 Petr. 2, 15. Jud. 11) in Ephesus, Pergamus und andern Städten Kleinasiens, die, von strenger Ascese ausgehend, bis zu frecher Wegwerfung an die Lüste des Fleisches fortschritten. Höchst wahrscheinlich gingen alle diese Irrlehrer aus von dualistisch-pantheistischen Weltanschauungen und einem diametralen Gegensatze von Geist und Materie. Ausdrücklich heißt es von ihnen, daß sie die Wiederkunft Christi und den Weltuntergang läugneten und überhaupt die großen Zukunftshoffnungen der Gläubigen verspotteten (2 Petr. 3). — Alsbald schritt die Häresie auch fort zur Negation der Erscheinung Christi im Fleische, zur Läugnung seiner wahren Gottmenschheit und setzte an deren Stelle einen Dualismus, der hinsichtlich der Menschheit des Herrn zum Doketismus ward. Das ist das Antichristenthum, welches Johannes in seinen Briefen bekämpft (1 Joh. 2, 22 ff; 4, 2 f. 2 Joh. 7) sowie alsbald auch Ignatius von Antiochien (in seinen Briefen an die Smyrnäer, Trallenser und Epheser). Es darf sicher angenommen werden, daß man Christo deshalb nur einen Scheinleib beilegte, weil man ausging von falschen Anschauungen über die Materie.

183. Als synkretistischer Judenchrist am Schlusse des apostolischen Zeitalters ragt besonders hervor der in Kleinasien lebende, aber mit alexandrinischer Bildung ausgestattete **Cerinthus**. Nach den Angaben des Irenäus lehrte er, die Welt sei nicht vom ersten Gotte geschaffen, sondern von einer weit von ihm verschiedenen, ihn nicht einmal erkennenden Kraft. Jesus sei bloß Mensch gewesen, nur gerechter und weiser als die gewöhnlichen Menschen. Bei der Taufe sei auf ihn Christus herabgekommen. Alsdann habe er den unbekannten Vater verkündet (und darin habe die Erlösung bestanden) und Kraftwirkungen vollbracht. Zuletzt sei Christus wieder von Jesus gewichen, Jesus habe gelitten und sei auferstanden; Christus aber sei leidenslos, weil geistig, geblieben[2]. Der judenchristliche Charakter der Irrlehre Cerinths tritt ganz besonders hervor in seinem krassen Chiliasmus. Diesen bezeugt vor allen der römische Presbyter Cajus in seinem Dialog mit dem Montanisten Proclus, indem er nach einem Fragmente bei Eusebius[3] lehrt: Cerinthus fabelt uns in seinen angeblich von einem großen Apostel geschriebenen Offenbarungen Wunderdinge vor, die

[1] Als einen Zweig der libertinisch gearteten Gnosis erwähnen die Nikolaiten auch spätere Väter und Kirchenschriftsteller, so: *Iren.*, Adv. omnes haer. I, 26, 3. *Pseudo-Tertull.*, Adv. omnes haer. (Appendix ad praescr.) 5. *Philastrius*, Lib. de haer. 33. *Epiphan.*, Haer. 25. *Theodoret.*, Haer. fabul. compend. III, 1. *Clem. Alex.*, Strom. II, 20, p. 490 sq. (ed. *Potter*); III, 4, p. 522. *Euseb.*, Hist. eccl. III, 29 (al. 30). Vgl. L. Seesemann, Die Nikolaiten (Theol. Studien und Kritiken 1893, S. 47—82).

[2] Adv. haer. I, 26, 1; cf. ibid. III, 3, 4; 11, 1. Den Bericht des Irenäus bestätigen und ergänzen zum Theil: *Pseudo-Tertull.*, Adv. omnes haer. 10. *Philastrius*, De haeres. 36. *Hippolyt.*, Philos. VII, 7. 33; X, 21. *Epiphan.*, Haer. fab. 28. *Theodoret.*, Haer. fab. II, 3, u. a. In den Details sind diese Berichte freilich schwer vereinbar. Cf. *Paulus*, Historia Cerinthi Iudaeochristiani et Iudaeognostici, 1795.

[3] Hist. eccl. III, 28 (al. 29).

er von Engeln empfangen haben will, indem er behauptet, nach der Auferstehung werde das Reich Christi auf Erden sein und das Fleisch werde wiederum in Jerusalem den Gelüsten und Freuden sich überlassen. Und als Feind der göttlichen Schriften sagt er in verführerischer Absicht, daß eine Zahl von tausend Jahren in Hochzeitsfreuden verfließen werde. Dionysius von Alexandrien beschreibt noch genauer, worin nach Cerinthus die Freuden des tausendjährigen Reiches bestanden. Wonach er selbst als ein ganz sinnlicher und fleischlicher Mensch begehrte, darin, träumte er, werde das irdische Reich Christi bestehen, nämlich in Befriedigung des Bauches und der Geschlechtslust, d. h. im Essen und Trinken und in Hochzeitsfreuden, und um dieses durch anständigere Worte zu beschönigen, in Festen, Opfern und Opfermahlzeiten[1].

Epiphanius und Philastrius schreiben dem Cerinthus noch die sonderbare Lehre zu, daß Christus noch nicht von den Todten auferstanden sei, sondern erst bei der allgemeinen Auferstehung der Todten auferstehen werde. Wie sollen wir dieses verstehen? Gemäß seiner Grundansicht von dem wesentlichen Gegensatze zwischen der Körperwelt und der Geisteswelt des Urwesens (des unbekannten Vaters) konnte Cerinthus in seinem tausendjährigen Christusreiche auf Erden unmöglich die Vollendung aller Dinge erblicken. Auch in seinem Christus konnte Cerinthus nicht den Anfang und das Ende dieser Schöpfung erkennen, und noch viel weniger konnte er in dem vom Tode auferweckten Jesus denjenigen erblicken, welcher lebt in Ewigkeit und die Schlüssel des Hades und des Todes führt. Vielmehr mußten Jesus und Christus noch irgendwie einer höhern Auferstehung bedürftig erscheinen, doch wohl zur Erhebung in die reine Geisterwelt, wo überhaupt für alle das Ziel der Vollendung liegt[2].

184. Im Anschluß an Cerinthus erwähnt Irenäus der sogen. **Ebioniten** als Irrlehrer, welche zwar die Schöpfung der Welt durch Gott anerkennen, von Christus aber denken wie Cerinthus, welche ferner nur das Matthäusevangelium annehmen, den Paulus aber verwerfen, die prophetischen Stellen spitzfindig deuten und am mosaischen Gesetze festhalten[3]. Wir haben hier nicht

---

[1] So in der Schrift *Περὶ τῶν ἐπαγγελιῶν* (Fragmente bei *Euseb.*, Hist. eccl. III, 28; VII, 25). Im Anschluß an Cajus und Dionysius legt auch Theodoret (Haer. fab. II, 3) dem Cerinthus einen kraß-sinnlichen Chiliasmus bei. Vgl. noch *Origenes*, In Matth. tom. XVII, 35.

[2] Epiphanius berichtet auch noch, daß einige Anhänger des Cerinthus (die, vielleicht aus Spott, auch Merinthianer genannt wurden) sich für Verstorbene taufen ließen. — Diese von Paulus 1 Kor. 15, 29 bezeugte Sitte behielten auch die Marcioniten bei (*Tertull.*, Adv. Marcion. V, 10; De resurr. carn. 48. *Chrysost.*, Hom. 40, 1 in 1 Cor. 15, 29).

[3] Adv. haer. I, 26, 2; cf. ibid. III, 21, 1; IV, 33, 4; V, 1, 3. Ueber die Ebioniten und deren einzelne Gruppen (einschließlich der Nazaräer) handeln: *Iustin.*, Dial. c. Tryph. 47. *Philos.* VII, 34. *Orig.*, C. Cels. V, 61. 65 u. ö. *Euseb.*, Hist. eccl. III, 27. *Pseudo-Tertull.* 11. *Philastr.*, Haer. 37. *Epiph.*, Haer. 29. 30. *Theodoret.*, Haer. fab. II, 1. 2, u. a. Cf. *Lequien*, Dissert. de Nazarenis nec non de Ebionitis, 1729. L. Gieseler, Ueber die Nazaräer und Ebioniten (Stäudlins und Tzschirners Archiv für Kirchengeschichte IV, 2. St. [1819], 279—330). K. A. Credner, Ueber Essäer und Ebioniten (Winers Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie I, Heft 2 u. 3, 1827—1829). *F. Chr. Baur*, De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda, 1831. J. B. Wirthmüller, Die Nazaräer, 1864.

verwickelte Untersuchungen darüber anzustellen, wie diese judenchristliche Secte ursprünglich entstand, ob ihre Benennung von einem Stifter Ebion sich herleitet oder anderswie begründet ist, in welchem Verhältniß sie steht zu dem von Hegesipp (bei Eusebius IV, 22) erwähnten Thebuthis, in welche einzelne Richtungen sie von Anfang an oder erst später auseinander ging je nach der verschiedenen Stellung zum Gesetze und dem verschiedenen Christusglauben. Auch die weitere schwierige Frage berührt uns hier nicht, wie die Ebioniten sich verhalten zu den Nazaräern des Epiphanius, Theodoret, Hieronymus u. a., ob die letztern identisch sind mit erstern überhaupt oder nur mit einer Gruppe derselben. Es fragt sich vielmehr nur um die Heils- und Vollendungslehre all dieser judenchristlichen Parteien. — Eine niedrige religiöse Werthschätzung Christi[1] bedingt von selbst auch eine geringe Vorstellung von dem Inhalte des christlichen Heiles. Genauere Angaben in betreff der ebionitischen Vorstellungen vom christlichen Heile fehlen uns indes. Bezeugt wird als Lehre der Nazaräer, daß Christus auferstanden sei[2] und daß auch wir auferstehen werden[3], ferner, daß Christus ewig herrschen werde[4]. Wahrscheinlich ist von vornherein, daß sämtliche ebionitischen Richtungen dem Chiliasmus huldigten. Ausdrücklich werden von Hieronymus den Ebioniten chiliastische Vorstellungen kraß-realistischer Art zugeschrieben[5].

Anmerkung. Die obenerwähnte Petrusapokalypse hat zwar auch in rechtgläubigen Kreisen großes Ansehen genossen, da in ihr häretische Ansichten nicht ausgeprägt sind. Immerhin aber bleibt es wahrscheinlich, daß sie zu höherer Geltung gelangte bei Christen, die aus dem Judenthum sich bekehrt hatten, als bei sogen. Heidenchristen, ja daß sie aus solch judenchristlichen Kreisen stammt. Aus diesem Grunde möge hier der Inhalt derselben, insoweit er bis jetzt bekannt ist, vorgelegt werden[6].

---

[1] Epiphanius kann speciell von den Nazaräern nicht sagen, ob sie über Christus die richtige Lehre vorgetragen oder ihn nur für einen Menschen gehalten haben (Haer. 29, 7). Nach Hieronymus hätten die Nazaräer Christus für den Sohn Gottes gehalten (Epist. 112 [al. 74], 13 ad August.), was wohl übertrieben sein dürfte.

[2] *Hieron.* l. c.; ferner die Fragmente des Nazaräerevangeliums (bei *Hilgenfeld*, Nov. Test. extra can. rec. [2. ed.] p. 17).

[3] *Epiph.*, Haer. 29, 7: *Παρ' αὐτοῖς καὶ νεκρῶν ἀνάστασις ὁμολογεῖται.*

[4] Gemäß dem Nazaräerevangelium stieg auf Jesus nach der Taufe herab fons omnis Spiritus sancti und sprach zu ihm: Fili mi, . . . tu es requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum (*Hilgenfeld* l. c. p. 15).

[5] In Is. 66, 20: Iudaei et iudaici erroris heredes Ebionitae . . . omnes mille annorum delicias praestolantes. Cf. In Is. 65, 20. In Zach. 14, 9; ferner: In Is. 11, 11. 15; 35 in fine; 49, 14; 54, 7. 11; 60, 1; 62, 10. Prooem. l. XVIII in Is. Gieseler a. a. O. S. 291—295. Chiliastisch ist vielleicht auch zu deuten der Vers im Hebräerevangelium: *Ὁ θαυμάσας βασιλεύσει καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται* (bei *Clem. Alex.*, Strom. II, 9, p. 453. *Hilgenfeld* l. c. p. 15).

[6] Dieterich sucht in seinem Werke: Nekyia &c. zu zeigen, daß alle Vorstellungen des Verfassers der Apokalypse griechisch-orphischen Ursprungs seien, daß die ägyptische Christengemeinde die Vision von Himmel und Hölle, welche die Apokalypse enthält, aus der griechisch-orphischen Gemeinde herübergenommen habe. (Eine theilweise Ergänzung erhalten die ausführlichen Untersuchungen Dieterichs über die griechischen Vorstellungen vom Jenseits durch E. Rohde, Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitslehre der Griechen. 2 Thle. 1890—1894; vgl. E. Maaß, Orpheus, Untersuchungen

Wir, die zwölf Jünger, so heißt es daselbst, gingen mit dem Herrn und baten, er möchte uns einen von unsern gerechten Brüdern, die aus der Welt gegangen, zeigen, damit wir schauen könnten, welcher Gestalt sie (schon jetzt unmittelbar nach dem Tode) sind, daß wir getrost würden und Trost geben könnten auch denen, die es von uns hören. Und indem wir noch bitten, erscheinen plötzlich zwei Männer und stehen vor dem Herrn. Auf die vermochten wir nicht geradeaus zu sehen, denn es ging von ihrem Antlitz aus ein Strahl wie von der Sonne, und leuchtend war ihr Gewand, wie es niemals eines Menschen Auge sah, und kein Mund kann erzählen noch ein Herz erdenken den Glanz, in den sie gehüllt waren, und die Schönheit, die von ihrem Angesichte ausging; darum, da wir sie sahen, wurden wir voll Staunens, denn ihre Leiber waren weißer als aller Schnee und röther als jede Rose. Und Roth und Weiß war bei ihnen vereinigt. Und in einem Worte: ich kann ihre Schönheit nicht auseinandersetzen; denn ihr Haar war lockig und glänzend und leuchtete über ihrem Antlitz und ihren Schultern gleichwie ein Kranz, geflochten aus Nardenblüthen und bunten Blumen, oder wie der farbige Bogen in der Luft. Derart war ihre Herrlichkeit. Da wir also ihre Schönheit sahen, erschraken wir vor ihnen, da sie so plötzlich erschienen. Und ich trat zu dem Herrn und sprach: Wer sind diese? Er antwortete mir: Das sind unsere gerechten Brüder, deren Gestalt ihr ja schauen wolltet. Und ich sagte zu ihm: Und wo sind alle Gerechten, oder wie sieht der Himmel aus, in dem die wohnen, die solchen Glanz tragen? Und der Herr zeigte mir einen sehr weiten Ort außerhalb dieser Welt, über und über glänzend im Lichte und die Luft dort von Sonnenstrahlen durchleuchtet und das Land selbst blühend von unverwelklichen Blumen und erfüllt von Wohlgerüchen und von Gewächsen, die herrlich blühen und unvergänglich sind und gesegnete Frucht tragen. So stark war die Blüthe, daß der Duft auch zu uns von dort getragen wurde. Die Bewohner jenes Ortes waren bekleidet mit einem Gewande strahlender Engel, und ihr Gewand war gleichen Ansehens wie ihr Land. Und Engel weilten dort unter ihnen. Und gleich war die Herrlichkeit derer, die dort wohnen, und mit einer Stimme priesen sie Gott den Herrn, frohlockend an jenem Orte. Und es spricht der Herr zu uns: Das ist der Ort eurer Hohenpriester, der gerechten Menschen (V. 5—20 nach Harnacks Zählung und Dieterichs Uebersetzung).

Ich sah aber auch, so wird fortgefahren, einen andern Ort, jenem gerade gegenüber, der ganz finster war. Und es war ein Ort der Strafe. Und die, welche gestraft wurden, und die strafenden Engel hatten ein dunkles Gewand

zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion, 1895.) Allein wie seine Annahme, daß das aufgefundene Stück der Apokalypse zum apokryphen Petrusevangelium gehöre, wohl unhaltbar, jedenfalls nicht beweisbar ist, so können auch mit seiner These über den Ursprung der Apokalypse die diesbezüglichen Untersuchungen noch nicht als abgeschlossen betrachtet werden. Schon lange vor Entstehung unserer Apokalypse sind gerade in Aegypten griechische eschatologische Vorstellungen in jüdische Kreise gedrungen. Es bleibt darum die Möglichkeit, daß der Verfasser der Petrusapokalypse nicht bloß aus rein hellenischen, sondern auch aus (vom Hellenismus bereits durchtränkten) jüdischen Quellen geschöpft hat.

an gemäß der Luft des Ortes. Und es waren welche dort, die waren an der Zunge aufgehängt. Das waren die, welche den Weg der Gerechtigkeit lästerten, und unter ihnen brannte Feuer und peinigte sie. Und es war da ein großer See, gefüllt mit brennendem Schlamm, in dem sich solche Menschen befanden, welche die Gerechtigkeit verdrehten, und Engel bedrängten sie als Folterer. Es waren aber zudem auch noch Weiber da, die an den Haaren aufgehängt waren oben über jenem aufbrodelnden Schlamm. Das waren die, welche sich zum Ehebruch geschmückt hatten; und die, welche sich mit ihnen vermischt hatten in der Schande des Ehebruchs, waren an den Füßen aufgehängt und mit dem Kopf in jenen Schlamm gesteckt, und sie sprachen: Wir glaubten nicht, daß wir an diesen Ort kommen würden. Und die Mörder erblickte ich und ihre Mitschuldigen, die geworfen waren an einen engen Ort, der voll war von bösem Gewürm; und sie wurden gebissen von jenen Thieren und mußten sich so dort in jener Qual winden. Es bedrängten sie Würmer wie Wolken der Finsterniß. Und die Seelen der Gemordeten standen da und schauten auf die Qual jener Mörder und sprachen: O Gott, gerecht ist dein Gericht! Nahe an jenem Orte sah ich einen andern engen Ort, in welchen das Blut und der Unrath derer, die bestraft wurden, herabfloß und dort wie ein See wurde. Und dort saßen Weiber, die hatten das Blut bis an den Hals, und ihnen gegenüber saßen viele Kinder, die da unzeitig geboren waren und weinten. Und von ihnen gingen Feuerstrahlen aus und trafen die Weiber über das Gesicht [1]. Das waren die, welche unehelich empfangen und (die Frucht) abgetrieben hatten. Und andere Männer und Weiber waren in Flammen bis zu der Mitte, und sie waren geworfen an einen finstern Ort und wurden gegeißelt von bösen Geistern, und ihre Eingeweide wurden aufgezehrt von Würmern, die nicht ruhten. Das waren die, welche die Gerechten verfolgt und sie verrathen hatten. Und nicht weit von jenen waren wiederum Weiber und Männer, die sich die Lippen zerbissen und gepeinigt wurden und feuriges Eisen über das Gesicht bekamen. Das waren die, welche gelästert hatten und geschmäht den Weg der Gerechtigkeit. Und diesen gerade gegenüber waren wieder andere Männer und Weiber, die sich die Zungen zerbissen und brennendes Feuer im Munde hatten. Das waren die falschen Zungen. Und an einem andern Orte waren Kieselsteine, spitzer

---

[1] Aehnlich heißt es in einem Fragmente unserer Apokalypse, das Clemens von Alexandrien (Eclog. ex script. proph. 41) aufbewahrt hat: Ἀστραπὴ πυρὸς πηδῶσα ἀπὸ τῶν βρεφῶν ἐκείνων καὶ πλήσσουσα τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν γυναικῶν. Die aus den Brüsten solcher Mütter, welche einen Abortus vollbracht, fließende und gerinnende Milch wird nach einem andern Fragmente (*Clem.* l. c. 49) kleine fleischfressende Thiere erzeugen, welche zurücklaufend (in die Brüste) sie verzehren. Die vorzeitig gebornen Kinder selbst werden einem ἄγγελος τημελοῦχος übergeben, damit sie der γνῶσις theilhaftig werden. Auf solche Weise werden diese Kinder eines bessern Loses theilhaftig und erlangen einen bessern Wohnort als die übrigen Kinder. Während die letztern nur das haben, daß sie ohne Strafe sind, erfahren die erstern, was sie erfahren hätten, wenn sie auf Erden gelebt hätten (l. c. 48). Zur Petrusapokalypse gehört wohl auch noch das weitere Fragment bei Clemens (l. c. 41), wonach die vorzeitig ausgestoßenen Kinder einem schützenden Engel zur Unterweisung und Erziehung übergeben und sein werden wie die, welche hundert Jahre hier auf Erden gläubig waren. Cf. *Methodius*, Conviv. II, 6.

als Schwerter und jede Speerspitze; die waren glühend, und Weiber und Männer in schmutzigen Lumpen wälzten sich auf ihnen gepeinigt. Das waren die Reichen und die auf ihren Reichthum vertrauten und sich nicht erbarmt über Waisen und Wittwen, sondern das Gebot Gottes vernachlässigt hatten. Und in einem andern großen See, der mit Eiter und Blut und aufbrodelndem Schlamm gefüllt war, standen Männer und Weiber bis an die Kniee. Das waren die Wucherer und die Zinseszins forderten. Andere Männer und Weiber wurden von einem gewaltigen Abhang hinabgestürzt, kamen hinunter und wurden wiederum von den Drängern auf den Abhang hinaufzugehen getrieben und von dort hinabgestürzt; und hatten keine Ruhe vor dieser Pein. Das waren die, welche ihre Leiber befleckt und sich benommen hatten wie Weiber; und die Weiber bei ihnen, das waren die, welche bei einander gelegen hatten wie ein Mann beim Weibe. Und bei jenem Abhang war ein Ort voll gewaltigen Feuers, und dort standen Männer, welche sich mit eigenen Händen Götzenbilder gemacht hatten statt Gottes. Und bei jenen waren andere Männer und Weiber, welche Stäbe von Feuer hatten und sich schlugen und niemals aufhörten mit solcher Züchtigung. Das waren die, welche . . . Und wiederum waren nahe bei jenen andere Weiber und Männer, die gebrannt und gefoltert und gebraten wurden. Das waren die, welche den Weg Gottes verlassen hatten . . . (V. 21—34).

Diesen Visionen über das schon eingetretene Los der Gerechten wie der Sünder sowie über deren jenseitigen Wohnort gehen in dem jüngst aufgefundenen Fragmente der Petrusapokalypse einige Lehren über die allgemeine Vollendung der Dinge voraus. Viele von ihnen, heißt es, werden Lügenpropheten sein und werden Wege und listige Lehren des Verderbens predigen; jene aber werden Söhne des Verderbens werden. Und dann wird Gott kommen zu meinen Getreuen, die da hungern und dürsten und in Drangsal sind und in diesem Leben ihre Seelen bewähren, und wird richten die Söhne der Ungerechtigkeit (V. 1—3). — In einem andern Fragmente heißt es: Die Erde wird alle Gott zum Gerichte vorstellen und am Tage des Gerichtes auch selber samt dem sie umschließenden Himmel gerichtet werden[1]; ferner: Und zerschmelzen wird jegliche Kraft des Himmels, und wie ein Buch werden gerollt werden die Himmel, und alle Sterne werden herniederfallen wie die Blätter vom Weinstocke und vom Feigenbaume[2].

185. Eine Weiterbildung und mannigfache Umgestaltung erhielt das Judenchristenthum durch seine Verbindung mit dem falschen Propheten **Elxai**. Dieser gab vor, das sogen. Buch Elxai von einem Engel erhalten zu haben, der 96 römische Meilen hoch und 24 Meilen breit sei. Der Inhalt des Buches selbst ist ein sonderbares Gemisch von Heidenthum, Judenthum und Christenthum. Christus erscheint als identisch mit dem eben beschriebenen Engel, wird auch bezeichnet als Sohn Gottes; der Heilige Geist ist seine Schwester. Dieser Christus nun ist schon in Adam und andern Männern der Vorzeit erschienen,

---

[1] So der heidnische Schriftsteller bei *Macarius Magnes*, Monogen. IV, 6. 16.
[2] Ibid. IV, 7; vgl. Is. 34, 4.

zuletzt ist er in Jesus Mensch geworden. Auch eine neue Sündenvergebung wird in dem Buche angekündigt unter der Bedingung, daß man an das Buch selbst glaube, Buße thue und sich bestimmten Waschungen unter Verrichtung bestimmter Gebete unterziehe[1].

Von Elxai leitete sich wohl eine besondere Secte der Elkesaiten her. Seine Lehren, speciell seine Vorstellungen von Christus, gewannen aber auch Einfluß auf andere judenchristliche Parteien. Nach Epiphanius erklärten einige Ebioniten auf Grund jenes Einflusses Christus für den unmittelbar von Gott geschaffenen Adam, andere für den Ersterschaffenen als Geist über allen Engeln und Herrscher des jenseitigen (künftigen) Weltäons (im Unterschiede vom Teufel, dem Herrscher des jetzigen), der zuerst in Adam kam, zuletzt mit Adams Leibe in Jesus, oder auch als Geist Jesum wie ein Gewand anzog[2].

186. Dem Elkesaitismus stehen in vielen wesentlichen Punkten nahe die religiösen Vorstellungen, welche in den sogen. **Clementinen** zum Ausdruck gebracht sind[3]. Mögen Ursprung, Abfassungszeit und Heimat dieser Schriften sowie die ihnen zu Grunde liegenden Quellenwerke wie immer zu bestimmen sein, in der jetzt vorliegenden Gestalt stammen sie ohne Zweifel aus Kreisen synkretistischer Judenchristen, welche zwar die geradezu heidnischen Elemente des Elkesaitismus nahezu völlig abstreiften und auch den Judaismus bedeutend mäßigten, andererseits aber an der wesentlichen Identität des Christenthums mit dem Judenthum festhielten.

Grundlehre der wahren Religion ist nach den Clementinen die Lehre von dem einen Gott, dem Weltschöpfer (Hom. II, 12. 45; III, 37; XII, 23;

---

[1] *Philos.* IX, 13—17; X, 29. *Epiph.*, Haer. 19. 30, 3 sqq.; 53, 1. Die Fragmente des Elxaibuches sind auch gesammelt von Hilgenfeld in seiner Ausgabe des Pastor Hermae (ed. 2, p. 227—240).

[2] Haer. 30, 3.

[3] Unter Clementinen versteht man in neuerer Zeit: 1. zwanzig dem Clemens von Rom beigelegte Homilien, die *Κλημέντια* im engern Sinne (Ausgaben von Cotelier in seinen Patr. apost. 1672, Gallandi in seiner Bibl. Patr. t. II, Schwegler 1847, Dressel 1853, de Lagarde 1865, *Migne*, Patr. gr. t. II); 2. die von Rufinus ins Lateinische übersetzten zehn Recognitionen (Ausgaben von J. Sichard 1536, Cotelier 1672, Gersdorf 1838, *Migne*, Patr. gr. t. I; die syrische Recension edirte de Lagarde 1861); 3. die Epitome, ein in zwei Gestalten vorhandener Auszug aus den Homilien (Ausgaben von Turnebus 1555, Dressel 1859, *Migne*, Patr. gr. t. II). — Den genannten Schriften liegen sicher ältere Stücke zu Grunde (ein *κήρυγμα Πέτρου*, *περίοδοι Πέτρου*, *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*), die aber kaum sicher auszuscheiden sind. Vgl. A. Neander, Ueber die pseudo-clementinischen Homilien (Beilage zu dessen Genetischer Entwicklung der gnostischen Systeme, 1818). A. Schliemann, Die Clementinen, 1844. Hilgenfeld, Die clementinischen Recognitionen und Homilien, 1848. G. Uhlhorn, Die Homilien und Recognitionen des Clemens Rom., 1854. Hilgenfeld, Der Ursprung der pseudo-clementin. Recognitionen und Homilien nach dem neuesten Stande der Untersuchung (Tübinger Theol. Jahrb. 1854, S. 483—535). J. Lehmann, Die clementinischen Schriften, 1869. *G. Frommberger*, De Simone Mago. Pars I: De origine Pseudo-Clementinorum, 1886. J. Langen, Die Klemensromane, 1890. Artikel Clementinen von Funk in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl.; von Uhlhorn in Herzogs Real-Encyklopädie, 2. Aufl. Weiteres bei Bardenhewer, Patrologie S. 49 f.

XV, 11. Recogn. II, 36 u. a. St.). Das Wesen Gottes wird indes theils durchaus geistig, theils anthropomorphistisch, theils pantheistisch bestimmt. Auch über die Entstehung der Welt drücken sich die Clementinen sehr unbestimmt aus, wahrscheinlich enthalten sie eine Emanationslehre (Hom. III, 32; XVI, 12; XIX, 12. Recogn. VI, 7 sqq.). Die Materie verwandelte sich durch den alles durchdringenden Geist Gottes in die vier Elemente, und aus ihrer Vermischung ging diese Welt hervor samt dem Teufel, dem Herrscher dieser Welt (Hom. XIX). Der gegenwärtigen Welt steht gegenüber die künftige, deren Beherrscher der Sohn Gottes ist[1]. Dieser ist wohl von Gott gezeugt, aber keineswegs Gott selbst (Hom. XVI, 14 sqq. Recogn. I, 45). Er ist die rechte, der Teufel aber die linke Hand Gottes (Hom. VII, 3), so daß beide zusammen eine (und zwar die erste) Syzygie bilden. Gleich ihnen geht aber auch die ganze Welt außer Gott in Gegensätze auseinander, durch alles zieht sich hindurch das Gesetz der gegensätzlichen Paare oder Syzygien. Obwohl von einem Gott ausgegangen, spaltete sich alles in Gegensätze, wie Himmel und Erde, Tag und Nacht, Männliches und Weibliches, männliche und weibliche Prophetie, Judenthum und Heidenthum u. s. w. (Hom. II, 15 sqq.; III, 16 sqq. Recogn. III, 55 sqq.; VIII, 51). Adam ist der erste männliche, darum auch der erste wahre Prophet und ganz Wahrheit; ihm gegenüber steht Eva, geringern Wesens, der erste falsche Prophet und ganz Irrthum (Hom. III, 17. 20—22. 24. 26. 27). Im Laufe der vorchristlichen Geschichte haben die Organe der falschen Prophetie die reine Lehre der wahren Propheten vielfach verderbt. Da trat Jesus Christus auf als letzte Erscheinung des wahren Prophetenthums, stellte das Judenthum in seiner ursprünglichen Reinheit her und machte es auch der übrigen Welt bekannt (Hom. I, 19; III, 19; XII, 7. Recogn. IV, 36). Christus erscheint als identisch einerseits mit dem Sohne Gottes (Hom. I, 7; XVI, 14. 15. Recogn. I, 45), andererseits auch mit dem Urmenschen Adam (Hom. III, 17—21; VIII, 10. Recogn. I, 47. 52). Ferner wird gelehrt, der wahre Prophet sei nicht bloß in Christus erschienen, sondern auch in Adam, Moses und andern Männern der Vorzeit (Hom. II, 38; III, 20. 21; XVII, 4; XVIII, 13. 14. Recogn. II, 22; VIII, 59; anders IV, 36). Das Christenthum selbst ist in Consequenz dessen die im wesentlichen mit dem Mosaismus identische Urreligion (Hom. VIII, 6 sqq. Recogn. I, 39. 40; IV, 5). Von einer Erlösung durch Christus kann im eigentlichen Sinne nicht mehr die Rede sein. Christus hat nur die Aufgabe, das Wesen und den Willen Gottes den Menschen kundzuthun, und diesen obliegt es, die Wahrheit zu erkennen, den göttlichen Willen zu erfüllen und dadurch ihr Heil sich zu sichern[2].

187. Wir haben hier nicht die Aufgabe, die bisher vorgeführten Lehren der Clementinen näher zu erörtern, in die diesbezüglichen oft unklaren Stellen

[1] Von den beiden Weltreichen und ihren Herrschern handeln: Hom. VIII, 21; XV, 7. 9; XX, 2. 3. Recogn. I, 24; III, 52; V, 9; VIII, 52; IX, 3. 4.

[2] Gnosis: Hom. II, 5; III, 5. 18. Recogn. II, 69; V, 4. 8; IX, 31. Werke: Hom. III, 8. 45; VIII, 15. 23; XI, 28 sqq.; XIII, 10; XVII, 7. 9.

Licht zu bringen und die nicht minder oft vorliegenden Widersprüche auszugleichen. Nur die Heils- und Vollendungslehre der genannten Schriften bedarf noch einer eingehendern Darlegung. — Im allgemeinen betrachtet, nimmt diese Lehre im Systeme der Clementinen einen ziemlich breiten Rahmen ein. *Clemens* (der Repräsentant des durch die hellenische Philosophie nicht befriedigten, im Christenthum Wahrheit und Frieden suchenden Heidenthums) hat seit früher Jugend nachgedacht, ob die *Seele unsterblich* sei oder nicht, ob es ein *Gericht* und eine *Vergeltung* und etwas *Gerechtes* und *Gott Wohlgefälliges* gebe, ferner, ob und warum die *Welt* geschaffen sei, ob sie *aufgelöst* werde oder nicht, ob im erstern Falle eine *bessere Welt* an deren Stelle trete oder keine Welt mehr sein werde. Die heidnischen Philosophen haben ihm auf diese Fragen keine übereinstimmenden und sichern Antworten gegeben, darum sucht er die Wahrheit zu erfahren von Petrus (dem Vertreter des wahren, mit dem Judenthum identischen Christenthums)[1]. Der Magier *Simon* (der Repräsentant der falschen Gnosis und auch des Paulinismus) verlacht den Glauben an die *Unsterblichkeit der Seele*, läugnet in seinen dreitägigen Streitreden mit Petrus diese Unsterblichkeit und läßt sich nicht eines bessern belehren (Hom. II, 29. 30. Recogn. II, 70; III, 39—41). *Petrus* dagegen macht die Lehre von der *Unsterblichkeit der Seele* und der *jenseitigen gerechten Vergeltung* als eine Grundlehre der wahren Religion geltend und sucht sie auf mannigfache Weise zu beweisen. Gott ist gerecht, so argumentirt er, und vergilt darum jedem nach seinen Werken. In diesem Leben tritt die Vergeltung keineswegs immer ein. Darum muß die Seele nach der Trennung vom Leibe fortdauern, um alsdann belohnt oder bestraft zu werden[2]. Die gerechte Vergeltung ist nur eine Auswirkung der göttlichen *Vorsehung*. Gäbe es keine solche, so würden Unsterblichkeit und Vergeltung hinfällig sein; gibt es aber umgekehrt eine Vorsehung, so gibt es auch Gericht und Vergeltung und Fortdauer der Seele nach dem Tode (Recogn. VIII, 6. 10). Auch die Todtenbeschwörungen sind ein Beweis für die Unsterblichkeit der Seelen. Dies gesteht selbst Simon zu, indem er die erschienenen Schatten für die Seelen der Verstorbenen erklärt[3], obwohl er andererseits behauptet, daß nicht die Seele des Todten, sondern irgend ein Dämon erscheine (Hom. II, 30). Es wird auch hingewiesen auf die große Bedeutung des Unsterblichkeits- und Vergeltungsglaubens hinsichtlich des sittlichen Lebens der Menschen. Jeder, so heißt es, werde dadurch mächtig angetrieben zu einem sittlichen Leben, daß er das künftige Gericht des allschauenden Gottes erwartet (ibid. IV, 14); der Unglaube hinsichtlich des Gerichtes gewähre Freiheit, zu sündigen, der Glaube aber halte die Menschen von der Sünde ab[4]. — Wenn es sich fragt, ob die Unsterblichkeit

[1] Hom. I, 1. 3. 4. 17. Recogn. I, 1. Aehnliche Zweifel wie Clemens hat auch seine Mutter Hom. XII, 14. Recogn. VII, 14.

[2] Hom. II, 12. 13. Recogn. III, 39—41. Von dem Gerichte und der Vergeltung nach dem Tode wird oft gehandelt, z. B.: Hom. II, 28. 46; III, 28; XII, 28. Recogn. II, 21; VIII, 39.

[3] Hom. IV, 4. — Nach Tertullian (De anima 57) machten die Anhänger Simons sich anheischig, sogar die Seelen der Propheten aus der Unterwelt hervorzuholen.

[4] Recogn. V, 3; cf. V, 7. 35; VII, 35. Epist. Clem. ad Iacob. 10. Aus

eine wesentliche und unverlierbare oder eine außerwesentliche und verlierbare Eigenschaft der Seele sei, so besteht in den Clementinen hierüber ein vielfaches Schwanken. Es heißt nämlich zwar, daß alle Seelen, auch die der Sünder, unsterblich sind (Hom. XI, 11. Recogn. V, 28); allein wenigstens die Homilien lehren stellenweise eine endliche Vernichtung der Bösen durch das Feuer (III, 6. 59; VII, 7; XVI, 10) und drücken sich öfter so aus, als wäre die Unsterblichkeit erst eine zur Natur des Menschen hinzugekommene (und darum auch wieder verlierbare) Gnadengabe[1].

188. Das jenseitige Los des Menschen ist ein zweifaches. Die guten und die schlechten Handlungen der Menschen im Diesseits stellen nämlich zwei Wege dar, von denen der eine zum Verderben, der andere zum Heile führt (Hom. VII, 7). Das jenseitige Heil nun als das künftige Los der Gerechten wird hauptsächlich folgendermaßen näher bestimmt: Die Gerechten erlangen ewiges Leben (Hom. I, 7; III, 18; XIII, 10; XVIII, 2. Recogn. II, 20); sie werden Erben ewiger, unaussprechlich erhabener Güter (Hom. II, 13; IX, 23; XIII, 15. Recogn. II, 18); sie werden erlangen das künftige ewige Reich Gottes und mit dem Könige des Friedens in demselben herrschen (Hom. VIII, 23; IX, 19. Recogn. I, 49; II, 18. 20. Epist. Clem. ad Iacob. 11); ewige Belohnungen für ihre diesseitigen Kämpfe und Tugenden sind ihnen von Gott bereitet (Hom. IX, 19; XVIII, 2. 3. Recogn. II, 20; IX, 1). Als solche, welche die Wahrheit erkannt und das Gute gewirkt haben, erlangen sie das höchste Gut (*τὸ ἐν ὑπεροχῇ συμφέρον*), die höchste Seligkeit, mag man diese auffassen als ewiges Leben oder dauerndes Heil oder vollendete Erkenntniß oder als Licht, Freude, Unvergänglichkeit oder anderswie (Hom. II, 5). Der Gute wird sein im Schoße der Gerechten (ibid. II, 13), ja er kommt in den Schoß Gottes selbst; denn wie die Sonne im Winter die Gebirgsnebel an sich zieht, so Gott die frommen Seelen (ibid. XVII, 10); er ist es, in welchem sie auf ewig ihre Ruhe finden (ibid. XVII, 10. Recogn. VIII, 47). Oftmals wird ferner der Gedanke ausgesprochen, daß das jenseitige Heil der Gerechten in einer himmlischen Verklärung des Menschen nach Seele und Leib bestehen wird. Gott hat den Gerechten unaussprechliche Güter bereitet und die himmlische Stadt Jerusalem, welche in der Wohnung der Heiligen leuchten wird, glänzender als die Sonne (Recogn. I, 51). Gleichwie Christus selbst gesalbt wurde mit dem Oele vom Baume des Lebens und darum Christus heißt, so wird er auch alle Frommen, wenn sie in sein Reich kommen, mit einem ähnlichen Oele salben, auf daß er leuchte als deren Licht und sie, erfüllt vom Heiligen Geiste, mit

---

der feststehenden Wahrheit der jenseitigen Vergeltung können auch Schlüsse gezogen werden auf den Ursprung der Seelen. So folgt hieraus, daß die Seelen nicht gefangen herabgeführt wurden in die irdische Leiblichkeit, wie Simon lehrte. Recogn. II, 60.

[1] Hom. III, 20: (Der erste Mensch) *αὐτοῦ τοῦ πεποιηκότος τὴν πνοὴν ἔσχεν, ψυχῆς ἄρρηκτον περιβολήν, ὅπως ἀθάνατος εἶναι δυνηθῇ.* XVI, 10: *Ἡ ἔνδοθεν ἡμῶν ψυχὴ τὴν αὐτοῦ (θεοῦ) εἰκόνα πρὸς ἀθανασίαν ἠμφίεσται.* XVI, 16: *Τὰ ἀνθρώπων σώματα ψυχὰς ἔχει ἀθανάτους, τὴν τοῦ θεοῦ πνοὴν ἠμφιεσμένας.* Cf. III, 8. 28. 37; XVI, 19 u. a. St.

Unsterblichkeit beschenkt werden [1]. Diejenigen, welche nach dem Willen Gottes gelebt, werden am Tage des Gerichtes gebenedeit werden, sie werden strahlen im hellsten Lichte, eingeführt in den ewigen Wohnsitz, leben in Unvergänglichkeit und erlangen die ewigen Belohnungen unaussprechlicher Güter (Recogn. I, 24). Auf solche Weise verklärt, werden die Gerechten Gott schauen können, was im sterblichen Fleische nicht möglich ist. Hier gehen aber die Clementinen so weit, daß sie auch die Leiber der Seligen den Engeln gleich werden lassen, so daß auch sie Gott schauen können (Hom. XVII, 16. Recogn. III, 30).

189. Wenn es sich fragt um den Zeitpunkt, in welchem für die Gerechten die beschriebene Seligkeit eintritt, so geben die Clementinen hierauf keine bestimmte Antwort. Meist wird die Seligkeit in Verbindung gebracht mit dem Ende des jetzigen und dem Beginne des kommenden Reiches. In ihrer Fülle tritt dieselbe nach der Auffassung der Clementinen jedenfalls erst ein bei der Wiederkunft Christi. Erst dann wird gefeiert werden die Hochzeit der Freunde des Sohnes Gottes mit diesem selbst; erst die künftige Weltzeit ist der Tag der ewigen Hochzeit. Im gegenwärtigen Weltäon werden die bessern Menschen von Gott auserwählt und für seinen Sohn bewahrt an einem Orte, der enthoben ist der Sünde. Daselbst sind schon manche, welche als herrliche Bräute bereit gehalten werden für die Ankunft des Bräutigams (Recogn. IX, 3). Speciell von den vorchristlichen Gerechten heißt es, daß sie, weil die Zeit der Auferstehung der Leiber noch ferne lag, zunächst durch ein längeres Leben von Gott entschädigt oder gar lebend von der Erde (zu den Unsterblichen) entrückt wurden, wie Henoch (ibid. I, 52; IV, 12). Die Vollkommenen unter ihnen wurden ins Paradies versetzt und werden dort aufbewahrt für das (kommende) Reich; die minder Vollkommenen mußten zwar sterben, ihre Seelen aber wurden aufbewahrt in bonis laetisque regionibus, damit sie bei der Auferstehung der Todten, nachdem sie schon durch den Tod von ihren Fehlern gereinigt sind, für ihre guten Werke die ewige Erbschaft erlangen. Und so sind alle selig, welche sich zu dem Reiche Christi bekennen, weil sie nicht bloß den Strafen der Unterwelt entgehen, sondern auch unverweslich sein werden, weil sie zuerst Gott den Vater schauen und in seinem Reiche den Vorrang haben werden (ibid. I, 52). Bei alldem ist aber nicht zu übersehen, daß die Clementinen durchaus keine chiliastischen Erwartungen mehr vortragen, ferner, daß oftmals der jenseitige Lohn dargestellt wird als einfach folgend auf das diesseitige Verdienst, endlich, daß nirgends gelehrt wird, der Zustand der Gerechten unmittelbar nach dem Tode sei wesentlich verschieden von ihrem Endzustande nach der Wiederkunft Christi.

190. Wie den Gerechten der gebührende Lohn, so steht den Sündern im Jenseits die verdiente Strafe in Aussicht [2]. Wie die Recognitionen weiter lehren, werden diese Strafen festgesetzt durch richterliches Urtheil Gottes

[1] Recogn. I, 45. — Nach Origenes (C. Cels. VI, 27) legte Celsus den Christen die Albernheit bei, daß sie meinen, gesalbt zu sein mit weißer Salbe von dem Baume des Lebens. Derartiges aber werde, soviel Origenes weiß, nicht einmal von den Häretikern gelehrt.

[2] Recogn. I, 51: Iniustos . . . competentibus ipsisque dignis ultionibus tradet.

(IX, 1); sie bestehen näherhin darin, daß die Bösen dem Feuer übergeben werden (I, 24; V, 28; IX, 13), und zwar im Hades (I, 52; IX, 13); die Dauer dieser Strafen wird hier bestimmt als eine ewige hingestellt (I, 24; V, 19. 28; VI, 3; IX, 13). Alle diese Momente zusammenfassend, lehren die Recognitionen: Die Seelen der Gottlosen werden für ihre bösen Werke mit einem Flammengeiste umgeben und versenkt in die Tiefe des unauslöschlichen Feuers, um daselbst die Ewigkeit hindurch Strafen zu erdulden[1]. Die Strafen der Sünde treten nicht sofort nach der bösen That ein, weil Gott nicht den Tod, sondern die Bekehrung des Sünders will (X, 49). Diejenigen, welche mehr aus Unwissenheit und Schwachheit gesündigt, läutert Gott durch diesseitige Strafen; die Bosheitssünder aber, welche zudem keine Buße thun, läßt er auf Erden nach ihrem Belieben walten, um sie auf ewig zu strafen (IX, 13). — Schwieriger und verwickelter ist die Lehre der Homilien über das jenseitige Schicksal der Bösen. Zwar stimmen sie darin mit den Recognitionen wie unter sich selbst überein, daß der Zustand der Bösen ein Strafzustand ist (Hom. I, 7; II, 13. 28; III, 6. 37 u. v. a. St.), daß die Strafe in der Pein des Feuers besteht (Hom. I, 7; III, 6; VIII, 23; XI, 11. 26; XIII, 10. Epist. Clem. ad Iacob. 11: *Μέγα καταδίκης πῦρ*) und daß der Strafort (*τόπος τοῦ πυρός*, I, 7) der Hades ist (II, 13; V, 6; XII, 14; XV, 2). Sie gehen aber auseinander, wenn es sich fragt um den eigentlichen Zweck und im Zusammenhange damit um die Dauer der Feuerstrafe. An vielen Stellen ist zwar die Rede von ewigen Strafen der Ungerechten (I, 7; II, 28; III, 37; VIII, 23; IX, 9. 23; XI, 11. 16; XIII, 10. 17. 19; XV, 1. 9. 11; XVI, 2). Anderwärts aber ist, wie schon oben bemerkt, eine schließliche Vernichtung der Bösen durch das Feuer gelehrt. Wer bis ans Ende in der Läugnung verharrt und sich nicht bekehrt, der wird ein Ende haben in der Strafe des Feuers, da er eine ewige Fortdauer verscherzt hat (III, 6). Welche den einen Gott nicht anbeten, gehen nach der Strafe völlig zu Grunde (III, 59), werden gänzlich verbrannt in der schwersten Strafe (VII, 7). Wer seinen Schöpfer verläßt, von dem weicht das Ebenbild Gottes, und er wird ohne seinen Beistand nach erlittener Strafe das Leben verlieren (XVI, 10). Noch andere Stellen lehren eine Reinigung und Läuterung der Seelen durch das Feuer. Diejenigen, deren Seelen ganz innig mit einem Dämon verwachsen sind, kommen in das Feuer. Das Band zwischen Seele und Dämon ist nun zwar schwer löslich (*δύσρηκτος*), aber immerhin noch löslich, und so scheint es, daß es einmal zerrissen wird. Das Feuer, in welches die Bösen mit den Dämonen kommen, heißt darum *πῦρ καθαῖρον* (IX, 9) oder *πῦρ καθάρσιον* (IX, 13). Vom Teufel selbst wird ausdrücklich eine endliche Umwandlung gelehrt. Eigentlich sei ja der Teufel nicht ein böses, sondern ein gerechtes, Gott dienendes Wesen. Wohl heiße es, daß er mit seinen Engeln in die Finsterniß komme, allein das freue ihn eben, denn da er Feuer ist, sei ihm die Finsterniß Er-

[1] III, 26: Impiorum animae pro immundis actibus suis spiritu flammeo circumdatae in profundum ignis inexstinguibilis mergentur, per saeculum expensurae supplicia.

quickung. Hier sei ihm auch Gelegenheit gegeben zur Umwandlung. Entstanden aus *κρᾶσις*, habe er jetzt eine böse *προαίρεσις*, durch die *μετασύγκρασις* im Feuer erhalte er eine *προαίρεσις ἀγαθοῦ* (XX, 9). — Wenn wir schließlich fragen, ob und wie diese drei Auffassungen vom Zustande der Bösen nach dem Tode sich vereinigen lassen, so ist zunächst zu erwidern, daß die beiderlei Aussagen von der gänzlichen Vernichtung und der Läuterung der Sünder noch vereinbar sind. Man braucht nur anzunehmen, daß jene, welche von dem einen Gotte, dem Urheber des Lebens und des Lichtes, ganz und gar abgefallen sind, vernichtet, die übrigen aber, in denen noch Licht vorhanden ist, gereinigt werden, um in das göttliche Lichtwesen (den Schoß Gottes) zurückzukehren. Mit dieser Vorstellung ist aber die andere Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen nicht in Einklang zu bringen. Beide beruhen auf ganz verschiedenen Weltanschauungen, nämlich die erstere auf pantheistisch-gnostischer, die zweite auf biblisch-theistischer, und stehen unvermittelt nebeneinander.

191. Die Clementinen lehren auch eine Wiederkunft Christi und (in Verbindung damit) eine Auferstehung des Fleisches, ein Weltgericht und eine Weltvollendung. Gegenüber dem reinen Judenthum vertreten sie den christlichen Standpunkt nicht bloß insofern, als sie die Ankunft Christi als bereits erfolgt ansehen[1], sondern auch insofern, als sie eine zweifache Parusie Christi deutlich lehren. Schon alte Weissagungen des Moses und Jakob (vgl. 1 Mos. 49, 10) verkünden eine zweite Ankunft Christi. Während die erste erfolgte in Niedrigkeit, wird die zweite geschehen in Herrlichkeit. Die erste ist bereits eingetreten, da der Herr kam und lehrte, da er, der Richter aller, gerichtet und getödtet wurde; bei der zweiten Ankunft wird er kommen, um zu richten (Recogn. I, 49). Da nach der Auffassung der Clementinen in der Geschichte der Menschen die falsche Prophetie immer der wahren vorausgeht und von ihr überwunden wird, so muß auch am Ende der Zeiten zuerst der Antichrist kommen und dann der wahre Christus erscheinen (Hom. II, 17). — Während der Magier Simon die Auferstehung des Fleisches verwirft (ibid. II, 22. Recogn. I, 57), lehrt Petrus, daß die Seelen den Körpern zurückgegeben werden, daß somit eine Auferstehung des Fleisches erfolge (Recogn. III, 26. 30. Hom. XVII, 16). — Ein künftiges Gericht lehrt zwar auch Simon, allein er kann im Ernste ein solches nicht erwarten; denn er würde sich nicht selbst vergöttern, wenn er glauben würde, von Gott gerichtet zu werden (Hom. II, 22). Dagegen lehrt Petrus, daß Christus wiederkommen werde, um zu richten (Recogn. I, 49), daß Gott einen Tag des Gerichtes festgesetzt habe (ibid. I, 24) und am Ende von allem jeden richten werde (Hom. II, 46). — Daß endlich der ganze gegenwärtige Weltlauf zuletzt aufhören und einem andern, bessern Weltäon die Stelle einräumen werde, ist eine Grundlehre des ganzen Systems der Clementinen. Sie reden von einem *τέλος τοῦ παντός* (ibid. II, 46), einer *συντέλεια τῶν ὅλων* (ibid. IX, 9). Zwei Reiche hat Gott festgesetzt, ein gegenwärtiges und ein künftiges, und jedem

[1] Recogn. I, 43 u. 50 wird als der einzige Differenzpunkt zwischen Juden und Christen die Nichtannahme oder die Annahme der Messianität Jesu hingestellt.

hat er Zeiten bestimmt (Recogn. I, 24). Das ganze Universum hat Gott durch seinen Sohn geschaffen wie ein doppeltes Haus, das geschieden ist durch das Firmament (oder den Himmel), in dessen oberer Hälfte die englischen Mächte wohnen, in dessen niederem Theile (jetzt) die vielen Menschen geboren werden (ibid. IX, 3). Diese Scheidung soll aber dereinst aufhören. Der sichtbare Himmel wird zusammengerollt wie ein Buch und der höhere Himmel alsdann erscheinen (ibid. III, 26). Ersterer ist ja nicht um seiner selbst willen, sondern wegen des zweiten erschaffen. So muß der ganze Zustand dieser Welt vorübergehen, auf daß jener höhere Zustand des Himmelreiches erglänze (ibid. III, 28). Die ganze Vollendung der Welt, so wird unter Anlehnung an die pythagoreische Zahlenmystik gelehrt, bewirkt Gott in sechs zeitlichen Abschnitten, wobei er Rücksicht darauf nimmt, daß von ihm sechs Dimensionen ins Unendliche ausgehen, während er selbst die Ruhe (*ἀνάπαυσις*) ist und als Anfang und Ende die unendliche künftige Welt zum Ebenbilde hat (Hom. XVII, 9).

192. Wir haben keine Veranlassung, den Verzweigungen und Absenkern des synkretistischen Judenchristenthums hier noch weiter nachzugehen. Mag es was immer für eine Bewandtniß haben mit der Entstehung der religiösen Secten der sogen. Johanneschristen (Johannesjünger), der Sabier, der Mandäer[1]; mag es ferner auch richtig sein, daß der Islam als Religionssystem theilweise auf dem synkretistischen Judenchristenthum basirt[2]: hier kommen diese Fragen und speciell die eschatologischen Anschauungen der genannten Religionsparteien nicht mehr in Betracht, weil sie der Zeit nach hinausfallen über die gegenwärtige Periode, und weil sie überhaupt von keinem Einfluß gewesen sind auf die Entwicklung und Geschichte der christlichen Eschatologie.

II. Der Gnosticismus.

193. Unter Gnosticismus subsumiren wir alle diejenigen religiösen Richtungen des 1. und besonders des 2. christlichen Jahrhunderts, welche die christliche Idee von der Erlösung der Welt durch Jesus Christus so oder anders verknüpften und vermengten mit semitisch-kosmologischen Grundgedanken und hellenisch-philosophischer Denkweise, hierbei aber nicht bloß eine speculativ-philosophische Weltansicht zu construiren suchten, sondern nicht minder cultisch-mystische und praktisch-ascetische Zwecke verfolgten[3]. Die unendliche Mannigfaltigkeit der mythologischen und philosophischen Vorstellungen, der Erkenntnißformen und Denkweisen, der Culte

[1] Vgl. W. Brandt, Die mandäische Religion, 1889. Ders., Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Vorstellungen (Jahrb. für protestant. Theologie 1892, S. 405—438. 575—603). Ders., Mandäische Schriften ... übersetzt und erläutert, 1893.

[2] Vgl. J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, 3. Heft (1887), S. 197—212. J. B. Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam, 1895.

[3] Die Bezeichnung „Gnostiker" ward nicht von Anfang allen Religionsparteien beigelegt, welche man jetzt gewöhnlich darunter versteht. Nachweislich haben sich zuerst die sogen. Ophiten selber *γνωστικοί* genannt (*Philos.* V, 2. 6. 11. 23). Vgl. Lipsius, Der älteste Gebrauch des Gnostikernamens (Beilage I zu dessen Quellen der ältesten Ketzergeschichte).

und Mysterien, der Sitten und Gebräuche, welche in der damaligen orientalischen und griechischen Heidenwelt vorhanden waren, konnte und mußte auch eine große Mannigfaltigkeit hervorbringen in den Versuchen, heidnische Glaubens-, Cultus- und Sittenelemente mit christlichen Gedanken zu verbinden. In den überaus zahlreichen Erscheinungsformen des Gnosticismus lassen sich gewisse Hauptgruppen erkennen, in denen das Wesen desselben am klarsten und allseitigsten sich realisirt hat. Hierzu verhalten sich andere Richtungen als Vorstufen, während noch andere sie zur Rechten oder Linken umgeben und entweder dem reinen Christenthum oder dem vollendeten Heidenthum näher kommen.

194. Die wesentlichen (und in allen Richtungen mehr oder minder hervortretenden) Merkmale und Anschauungen des Gnosticismus lassen sich kurz also zusammenfassen: 1. Das Christenthum als die allein wahre und geoffenbarte Religion, ist wesentlich ein geoffenbartes Lehrsystem; 2. der Offenbarer ist Christus, er ist erschienen, um die wahre Lehre zu verkünden, und hierin besteht vor allem das Werk der Erlösung; 3. die christliche Lehre ist zu entnehmen der apostolischen Tradition, diese aber liegt vor in einer Reihe von apostolischen Schriften und in einer von den Aposteln stammenden Geheimlehre; die Offenbarungsurkunden selbst können in ihrem tiefern Sinne nur erkannt werden durch das Mittel der Allegorie; 4. inhaltlich umfaßt die Lehre der Gnostiker vor allem folgende Punkte: die Verschiedenheit des höchsten Gottes vom Weltschöpfer (absolute Transcendenz des erstern, Entgegensetzung von Erlösung und Schöpfung); die Trennung des höchsten Gottes vom Gotte des Alten Testamentes (und in Consequenz die Verwerfung oder Herabsetzung des Alten Testamentes); die Annahme von Aeonen (realen Kräften und himmlischen Personen), in denen sich die absolute Gottheit entfaltet; die Anschauung, daß die gegenwärtige Welt aus einem widergöttlichen Unternehmen (Sündenfall) entstanden und das Product eines bösen oder mittlern Wesens sei; die Lehre von der Selbständigkeit und Ewigkeit der Materie; die weitere Lehre, daß das Böse der Materie inhärent, also eine kosmisch-physische Potenz sei; die Auseinanderreißung der Person Jesu Christi in den himmlischen Aeon Christus, der eine bisher unbekannte Gottheit verkündet, und die menschliche Erscheinung desselben; die Annahme eines von Natur gesetzten Unterschiedes der Menschen (Pneumatiker, Psychiker, Hyliker). Eine nothwendige Consequenz all dieser Lehranschauungen war die Verwerfung oder wesentliche Umgestaltung der ganzen geoffenbarten Eschatologie. Für die Gegenwart konnte dem Gnostiker das Heil wesentlich nur erscheinen als der Besitz der rechten Erkenntniß und Aufklärung; von der Zukunft konnte er nichts erwarten als die Befreiung des Geistes von der Materie und die Einführung desselben in das pneumatische Pleroma. Welche Gestaltungen auf solche Weise die Eschatologie bei den einzelnen Gnostikern erhielt, das soll im nachfolgenden eingehender dargelegt werden.

195. Als Vater aller Häresien und der gnostischen insbesondere gilt seit Irenäus der Samaritaner **Simon der Zauberer**. Es ist aber äußerst schwierig, die vielen und zerstreuten Nachrichten über die Lehre (und Person) Simons

zu einem Gesamtbilde zu vereinigen[1]. Nach der Apostelgeschichte gab er sich selbst für einen Großen aus (8, 9) und ward von seinen Anhängern genannt „die Kraft Gottes, die da heißt die große“ (8, 10). Nach Justinus tritt Simon in Rom als erster Gott auf und stellt die mit ihm herumziehende Helena als dessen erste Ennoia hin (Apol. I, 26). Die Selbstvergötterung des Simon und zugleich die Vergötterung seiner Helena bestätigen Irenäus, Hippolytus, Tertullian u. a. Ersterer erklärt noch näher, Simon sei gemäß seiner eigenen Aussage unter den Juden als Sohn (in Jesus) erschienen, in Samaria als Vater herabgestiegen und zu den übrigen Völkern als Heiliger Geist gekommen, er sei die überaus hohe Kraft, der über alles erhabene Vater (Adv. haer. I, 23, 1). Anfangs habe er durch seine Helena Engel und Erzengel erschaffen, von welch letztern diese Welt gemacht worden sei. Aus Eifersucht hätten dieselben die Helena auf der Welt zurückgehalten, sie sei das verlorne Schaf. Darum sei er selber zuletzt gekommen, um zuerst die Helena wieder zu sich zu nehmen und dann auch den Menschen das Heil zu bringen (*Iren.* l. c. 2—3). Als solcher Heilbringer trat Simon nach anderweitigen Nachrichten auf unter dem Namen „der Stehende“[2]. Die Nothwendigkeit der Erlösung wird damit begründet, daß die von Engeln hervorgebrachte Welt von diesen schlecht verwaltet werde (*Iren.* l. c. 3). Die Körperwelt sei überhaupt in jeder Hinsicht schlecht, die Seelen seien gefangen herabgeführt in diese Welt (*Pseudo-Clem.*, Recogn. II, 57—58). Wenn nun Simon Erlösung bringen will, so bringt er sie eben der Menschheit, wie sie gefangen ist unter den niedern, schlecht verwaltenden kosmischen Mächten; er bringt sie durch die Erkenntniß seiner selbst[3]. Die an ihn Glaubenden sollen aber das Heil erlangen nicht durch gute Werke, sondern durch seine Gnade[4]. Zuletzt soll die schlechte Welt ein Ende haben, und die, welche des Simon sind, sollen von der Herr-

---

[1] Ueber die Person und Lehre des Magiers Simon handeln: Apg. 8, 9—24. *Iustin.*, Apol. I, 26. 56; II, 15. Dial. c. Tryph. 120. *Iren.*, Adv. haer. I, 23, 1—4; 27, 1; II, 9, 2; 31, 1; IV, 6, 4; 33, 3. *Philos.* VI, 7—20; X, 12. *Hegesipp.* (bei *Euseb.*, Hist. eccl. IV, 22). *Tertull.*, De anima 34. 57. Apol. 13. Praescript. 10. 33. De idol. 9. De fuga 12. *Pseudo-Tertull.* 1. *Pseudo-Cyprian.*, De rebaptism. 16. *Clem. Alex.*, Strom. II, 11, p. 456; VII, 17, p. 900. *Orig.*, C. Cels. I, 57; V, 62; VI, 11. *Arnob.*, C. Gent. II, 12. *Euseb.* l. c. II, 1. 13. *Epiph.*, Haer. 21. *Philastr.*, Haer. 29. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 1. *Const. apost.* VI, 7—9. *Pseudo-Clem.*, Recogn. I, 57. 72; II, 11. 12. 38. 39. 57. Hom. II, 22. 29, u. s. w.

[2] Nach den Philosophumena (VI, 9. 18; X, 12) nannte sich Simon *ὁ ἑστὼς στὰς στησόμενος*. Clemens v. Alex. kennt die Simonianer als Verehrer des *Ἑστὼς* (Strom. II, 11, p. 456). Die Pseudo-Clementinen lassen den Simon hervorgegangen sein aus der Schule des samaritanischen Irrlehrers Dositheos (Recogn. I, 57. 72; II, 11; ebenso die *Const. apost.* VI, 8) und stellen ihn geradezu als Antichrist hin, weil er sich für den Stans ausgibt (Recogn. I, 72: Adserentem se esse quendam Stantem, hoc est alio nomine Christum. Cf. ibid. II, 7; III, 47. Hom. II, 22. 24). — Die Bezeichnung „der Stehende“ dürfte sich zurückführen auf Deut. 18, 15: *Προφήτην . . . ἀναστήσει ὁ θεός*.

[3] *Iren.* l. c. 3: Venisse . . . ut hominibus salutem praestaret per suam agnitionem . . . cum male moderarentur angeli mundum.

[4] *Iren.* l. c.: Secundum ipsius gratiam salvari homines, sed non secundum operas iustas.

schaft der Weltbildner befreit werden[1], sie sollen wie Simon stehen in Ewigkeit[2].

196. Mehr Genosse als Schüler Simons scheint der von Hegesipp[3] erwähnte **Kleobios** (nebst **Gorthäus**) gewesen zu sein. Dagegen war **Menander** Nachfolger des Simon, zugleich aber auch Fortbildner seiner Lehre. Er läßt nämlich die erste Kraft allen unbekannt sein und bleiben und nur einen Gesandten zur Erlösung der Menschheit schicken. Für den Erlöser in diesem Sinne gab Menander sich selbst aus. Er hielt fest an Simons Lehren von der Ennoia und den weltschöpferischen Engeln. Als eine besondere Schöpfung von Engeln, als einen gewissen Abschluß ihrer schöpferischen Thätigkeit sah er den Menschenleib an[4]. Er gab vor, eine Gnosis zu gewähren, welche die weltbildnerischen Engel besiegen könne. Denn durch die Taufe auf ihn erlangten seine Jünger die Auferstehung und könnten nicht mehr sterben, sondern dauerten fort, nicht alternd und unsterblich[5].

Simon und Menander stehen insofern noch außerhalb des Christenthums, als sie den Erlöser nicht in Jesus Christus erblickten, vielmehr selber zur Erlösung der Menschen erschienen zu sein vorgaben. Ihre Gnosis konnte aber leicht einmünden in die christliche, indem man eben als Heiland der Welt statt des Simon u. a. Jesum Christum substituirte. Dies geschah zunächst von den zwei Schülern des Menander, **Saturnilus** und **Basilides**.

197. Ersterer[6] stellte an die Spitze des Universums den einen, allen unbekannten Vater, der Engel und Erzengel, Kräfte und Mächte geschaffen habe. Die Welt sei das Gebilde von sieben Engeln. Auch der Mensch sei ein Werk der Engel, welche ihn geschaffen nach einem von oben her ihnen erschienenen lichten Bilde. Das Werk der Engel war aber höchst unvollkommen, weshalb die Kraft von oben sich seiner erbarmte und den Funken des Lebens zu ihm sendete. Allein (und hier geht die Gnosis in der Anthropologie zu einem Dualismus über) im höhern Sinne ist der Lebensfunke nicht allen Menschen eigen, indem zwei Geschlechter von Menschen sind geschaffen worden, ein böses und ein gutes. Auch den weltschöpferischen Engeln, deren einer der Judengott ist, treten böse Dämonen gegenüber, welche den schlechten Menschen helfen, unter ihnen der Satan, der Hauptwidersacher des Judengottes. (Ob die

[1] *Iren.* l. c.: Et solvi mundum, et liberari eos, qui sunt eius, ab imperio eorum, qui mundum fecerunt, repromisit.

[2] *Pseudo-Clem.*, Recogn. III, 47: Credentes mihi similiter stare in perpetuum faciam. — Wie schon oben (S. 187) bemerkt, lassen die Clementinen den Simon in seinen Streitreden mit Petrus die samaritanische Lehre bis zur Läugnung der Unsterblichkeit der Seele vertreten.

[3] Bei *Euseb.*, Hist. eccl. IV, 22 (al. 30).

[4] *Tertull.*, De resurr. carn. 5.

[5] *Iren.*, Adv. haer. I, 23, 5. Cf. *Iustin.*, Apol. I, 26. 56. *Euseb.*, Hist. eccl. III, 26. *Epiph.*, Haer. 22. *Philastr.*, Haer. 30. *Pseudo-Tertull.* 2. *Const. apost.* VI, 8. — Nach Origenes (In Ioan. t. XIII, n. 27, ed. *de la Rue*) glaubten die Anhänger des Dositheos, welche noch im 3. Jahrhundert existirten, daß derselbe nicht gestorben, sondern irgendwo noch am Leben sei.

[6] Cf. *Iren.*, Adv. haer. I, 24, 1—2. *Philos.* VII, 28. *Tertull.*, De anima 23. *Pseudo-Tertull.* 3. *Euseb.* l. c. IV, 7. 22. 29. *Epiph.*, Haer. 23. *Philastr.*, Haer. 31. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 3.

Dämonen mit Satan schon ursprünglich böse waren oder erst später durch einen Sündenfall es geworden sind, bleibt fraglich.) So entsteht jene heillose Verwirrung des ganzen Weltzustandes, welche der Urvater nicht länger sehen kann. Er sendet darum Christum zum Sturze und zur Auflösung der weltbildenden Engel, besonders des Judengottes, ferner der bösen Menschen und der Dämonen, sowie zum Heile der Guten, der an ihn Glaubenden, welche den Lebensfunken haben. Dieser Lebensfunke kehrt nach dem Ende zurück zu dem Gleichartigen (woher er gekommen), alles Uebrige aber wird aufgelöst. — Bemerkt sei noch, daß die Christologie Saturnils streng doketisch ist, und im Zusammenhange damit seine Moral streng ascetisch, indem er heiraten und zeugen als Werke Satans erklärt.

198. Die Lehre des **Basilides** liegt in einer doppelten, in manchen Punkten sogar dreifachen Gestalt vor[1]. Die Differenzen, welche wohl von verschiedenen Umbildungen herrühren, sind nicht unerheblich. Ohne hier näher zu untersuchen, welchem Systeme die Priorität zukomme, seien nur die Grundgedanken der einzelnen Systeme über das christliche Heil und den schließlichen Ausgang des ganzen Weltprocesses herausgehoben. Nach Irenäus stellte Basilides an die Spitze von allem den ungezeugten Vater. Aus ihm seien verschiedene Aeonen emanirt (unmittelbar oder mittelbar), auch die ersten Engel, von denen der erste Himmel geschaffen worden sei. Von den ersten Engeln seien wieder andere hervorgegangen, die auch einen andern Himmel gemacht. So seien im ganzen 365 Himmel entstanden, von denen je der folgende das Abbild des vorausgehenden und geringerer Ordnung sei. Die Bewohner des letzten Himmels bauten die sichtbare Welt und theilten die Erde und die Völker unter sich. Ihr Fürst ist der Judengott. Dieser wollte die übrigen Völker dem Judenvolke unterwerfen, und darob entstand Krieg gegen ihn. Als der ungezeugte Vater den Vernichtungskampf sah, sandte er seinen Erstgebornen, den Nus (der auch Christus heißt), um die an ihn Glaubenden von der Herrschaft der Demiurgen zu erlösen. Christus kam in einer Scheingestalt und litt nicht selbst, weshalb man nicht den Gekreuzigten bekennen müsse, sondern den, der in Menschengestalt kam und Jesus hieß. Das Heil ist nur für die Seele, denn der Leib ist von Natur verweslich. Es besteht wesentlich im Wissen. Wer alle Engel und ihre Ursachen kennt, der wird unsichtbar und unerfaßbar für

---

[1] Vgl. einerseits: *Iren.*, Adv. haer. I, 24, 3—7; II, 16, 2. 4. *Pseudo-Tertull.* 4. *Epiph.*, Haer. 24. *Philastr.*, Haer. 32. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 4. *Euseb.*, Hist. eccl. IV, 7; andererseits: *Philos.* VII, 2. 20—27; X, 14, sowie die Notizen und Fragmente bei *Clem. Alex.*, Strom. II, 3. 6. 8. 20; III, 1; IV, 12. 26; V, 1; VI, 6; VII, 17, und *Orig.*, Lib. V in ep. ad Rom. 7, 9 (Opp. IV, 549, ed. *de la Rue*); lib. VIII. n. 11 (p. 637), auch die Acta *Archelai* et *Manetis* 55. — Ueber das System des Basilides handeln besonders: *I. L. Iacobi*, Basil. phil. gnost. sententiae, 1852. Ders., Das ursprüngliche Basilidianische System (in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1877, S. 481—544). G. Uhlhorn, Das Basilidianische System, 1855. Baur (Tübinger Theolog. Jahrbücher 1856, S. 121—162). Hilgenfeld (ebenda 1856, S. 86—121. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1862, S. 452—463; 1878, S. 228—250. Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 195 ff.). E. Gundert, Das System des Gnostikers Basilides (Zeitschrift für lutherische Theologie 1855 u. 1856).

alle Engel und Mächte. Wie der Sohn allen unbekannt ist, so wird auch ein solcher von niemand erkannt werden, selber aber alle erkennen und durch alle hindurchgehen. Dieses Wissen können aber nur wenige erlangen, einer von tausend und zwei von zehntausend.

199. Die Philosophumena lassen den Basilides an die Spitze den *οὐκ ὢν θεός* stellen. Dieser soll den Weltsamen geschaffen haben, in welchem eine dreigetheilte *υἱότης* ist. Die erste, feinere Sohnschaft wallt sofort zu Gott empor; die zweite, gröbere muß sich hierzu erst Flügel verschaffen in dem Heiligen Geiste, dann wallt auch sie empor, während der Geist als Grenzgeist (*μεθόριον πνεῦμα*) in der Nähe des Gottesreiches bleibt. Die dritte Sohnschaft bedurfte noch der Reinigung und blieb in dem Haufen des Allsamens. Aus diesem wallt nun zuerst auf der große Archon, das Haupt der Schöpfung, der sich wiederum einen Sohn bildet und mit weitern sechs Mächten Ogdoas heißt. Darauf steigt ein zweiter, geringerer Archon aus dem Allsamen auf, der sich ebenfalls einen Sohn bildet und mit weitern fünf Mächten Hebdomas heißt. Die Welt darunter hat keinen Archon und entwickelte sich nach dem Plane Gottes von selbst. Da nun alles vollendet war, sollte (nach Röm. 8, 19) auch die im Allsamen noch liegende dritte Sohnschaft geoffenbart werden und zu Gott gelangen. Zu dem Zwecke kam nach Ablauf der Perioden des großen Archon, welcher der einzige Gott zu sein vermeinte, und des zweiten Archon, des Gottes des Gesetzes und der Propheten, zuletzt das Evangelium in den Kosmos. Dies geschah dadurch, daß der Sohn des großen Archon durch Vermittlung des Grenzgeistes die Gedanken der seligen Sohnschaft erfaßte und sie dem Archon selbst mittheilte. Letzterer ging in sich und bereute seine Sünde, sich für den Gott des Alls gehalten zu haben. Auch der Sohn des zweiten Archon wird von dem Sohne des ersten erleuchtet und belehrt wiederum seinen Vater. Von der Hebdomas kam dann das Licht zu Jesus, dem Sohne Mariens. Er sollte werden Anfang der Scheidung des Vermischten, und zwar durch sein Leiden. Denn hier kehrte zur Gestaltlosigkeit zurück, was in ihm somatisch war; das Psychische kehrte zurück in die Hebdomas, das dem großen Archon und dem Grenzgeiste Verwandte zu diesen beiden; die dritte Sohnschaft endlich schwang sich zur seligen Sohnschaft empor. Aehnlich soll sich nun die Scheidung auch vollziehen bei aller andern Sohnschaft, die noch in der Amorphie liegt. Dieser Kosmos besteht so lange, bis die ganze zurückgebliebene Sohnschaft Jesu nachgefolgt und geläutert emporgestiegen sein wird. Dann wird Gott über die ganze Welt die große Unwissenheit kommen lassen, so daß alles innerhalb seiner Grenzen bleibt und nichts mehr über seine Natur hinausstrebt. Auch dem Archon der Hebdomas und dem der Ogdoas wird diese *ἄγνοια* wieder Frieden geben, dann ist erreicht die große *ἀποκατάστασις πάντων*.

200. Clemens von Alexandrien hat uns noch einige nähere Aufschlüsse gegeben über die Erlösungs- und Vollendungslehre der Basilidianer, die in das System der Philosophumena sich keineswegs alle einfügen lassen. Es sei eine Folge der ursprünglichen Verwirrung und Vermischung (wann und wie diese stattgefunden, bleibt fraglich) gewesen, daß sich gewisse Geister der

Vernunftseele anhingen und selbst andere fremdartige Gestalten sich mit ihr verbanden, Thiergestalten, deren Begierden jetzt auch die Seele habe, Gestalten aus dem Pflanzen- und Steinreiche (Strom. II, 20, p. 488). Eben deshalb trägt auch jeder Mensch das Princip oder die Neigung zur Sünde in sich, und selbst Jesus ist hiervon nicht ausgenommen (ibid. IV, 12, p. 600). Doch soll durch solche Anhängsel der Seele die Freiheit nicht aufgehoben sein. Des Basilides Sohn, Isidorus, lehrt in dieser Beziehung in seiner Schrift über die angewachsene Seele (*περὶ προσφυοῦς ψυχῆς*), daß wir durch das vernünftige Princip die Oberhand gewinnen und die schlechte Schöpfung in uns überwinden sollen (ibid. II, 20, p. 488). — Nach andern Notizen bei Clemens geht Basilides noch weiter und lehrt, daß die Seelen in einem andern Leben gesündigt haben und jetzt Strafe hierfür büßen[1]. Von dieser dem Menschen von vornherein anhaftenden, aus einem frühern Leben stammenden Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit ist selbst Jesus nicht ganz ausgenommen. Die in dem Gesagten involvirte Lehre von der Seelenwanderung soll ausgesprochen sein in der 4 Mos. 14, 18 und 5 Mos. 5, 9 gelehrten Vergeltung bis ins dritte und vierte Geschlecht[2]. Aus Röm. 7, 9—10 soll hervorgehen, daß sich dieselbe sogar auf die Thierwelt erstrecke[3]. So leidet die Seele in dieser Welt, indem Leiden und Furcht die Dinge überkommt wie Rost das Eisen (Strom. IV, 12, p. 603). — Die in dem Kosmos gefangenen Seelen werden aber nicht bloß gestraft, sondern auch geläutert. Es ist Gottes so genannter Wille, daß sie (auf ihrer irdischen Wanderung) alles geliebt haben, um schließlich nichts mehr zu begehren und nichts mehr zu hassen. Sie müssen, so scheint es, wandern, bis sie zu dieser Stufe der Vollkommenheit sich emporgeschwungen haben (l. c. p. 601 sq.). — Ob auf solche Weise zuletzt alle Seelen vollkommen geläutert werden, finden wir bei Clemens nirgends ausdrücklich berichtet. Dagegen bringt derselbe noch folgende weitere Angaben über die Erlösungs- und Vollendungslehre des Basilides.

Allen Wesenheiten ward von vornherein vom Gotte des Alls die göttliche Vorsehung eingesät (Strom. IV, 12, p. 602). Den Zwecken dieser Vorsehung dient schon der Archon (der Herrscher des letzten der 365 Himmel), der Gott der Juden, indem er nach der anfänglichen Verwirrung und Vermischung die geordnete Körperwelt schafft als die Läuterungsschule der vernünftigen Seelen (ibid. II, 8, p. 448; IV, 12, p. 599 sq.). Doch kann er die Erlösung nicht bewirken. Zu diesem Zwecke sendet Gott den *διάκονος* (Excerpta ex scr. Theodoti 16, p. 962) oder das *πνεῦμα διακονούμενον*. Beim Herabsteigen desselben durch den Himmel des Archon erhielt dieser die erste Kunde von der Erlösung, erschrak darüber, aber seine Furcht ward der

---

[1] Strom. IV, 12, p. 600: *Προαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἑτέρῳ βίῳ τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα.*

[2] *Clem. Alex.*, Excerpta ex scr. Theodoti 28, p. 966.

[3] *Orig.*, Lib. V in ep. ad Rom. 7, 9 (Opp. IV, 549). Vielleicht sind auch die Strom. IV, 12 erwähnten Anhängsel der Seele aus dem Thier-, Pflanzen- und Steinreich dadurch entstanden, daß die Seele durch alle diese Reiche hat hindurchgehen müssen.

Anfang der Weisheit [1]. Das menschliche Werkzeug seiner irdischen Erscheinung findet der Diakonos des Urvaters in Jesus, auf welchen er bei der Taufe in Gestalt einer Taube herabkommt (Excerpta 16; cf. Strom. I, 21, p. 408). Mit Jesus, namentlich mit seinem Tode, begann dann die große *φυλοκρίνησις* und mit seiner Auferstehung die große *ἀποκατάστασις* (Strom. II, 8). Doch konnte Jesu Tod um so weniger stellvertretend erlösen, als er ja durch denselben seine eigene Schuld zu büßen hatte. Das Heilsprincip in den einzelnen Menschen ist die wirkende Macht des Glaubens, wodurch sie sich der Offenbarung des Diakonos als der eigentlichen Quelle der Erlösung hingeben. Die *πίστις* aber ist ihrerseits bedingt durch die himmlische Erwählung (*ἐκλογή*), und beide entsprechen den verschiedenen Stufen der Geisterwelt; wiederum erfolgt in dieser Welt der Glaube jeder Natur nach dem Maße der Erwählung [2]. Als die von dieser Welt Auserwählten (die *ἐκλογή*) betrachteten die Basilidianer sich selber. Die Auserwählten müssen aber naturnothwendig zum Glauben und zur Seligkeit gelangen [3]. Spätere Basilidianer legten die Lehre von der Erwählung dahin aus, daß auch die Sünde ihnen das Heil nicht entziehen könne [4].

201. Aus den Simonianern ist nach Irenäus ferner eine Menge **Barbelo-Gnostiker** hervorgegangen, von deren Soteriologie und Eschatologie uns indessen nichts Näheres berichtet wird [5]. — Sie sind jedenfalls verwandt mit einer von Irenäus weiterhin geschilderten gnostischen Partei, welche zwar nicht dieser Schriftsteller, wohl aber spätere zu den **Ophiten** (Schlangenbrüdern) rechnen [6]. Diese bezeichnen das Urwesen als *βυθός*, auch Urlicht, Urmensch, und lassen daraus hervorgehen den zweiten Menschen, ferner den Heiligen Geist als das erste Weib in der Gottheit und den himmlischen Christus. Neben dem himmlischen Christus gebiert aber das erste Weib noch ein zweites Wesen, das sich nicht mehr zur himmlischen *ἐκκλησία* emporschwingen kann, die Sophia oder Prunikos oder Linke (Achamoth). Sie fällt hinab in das finstere Chaos der Materie und erzeugt daselbst den Jaldabaoth (den Sohn des Chaos). Indem der Zeugungsproceß sich fortsetzt, entstehen nacheinander sieben Wesen, welche

---

[1] Strom. II, 8, p. 448: *Οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην . . . αὐτόν φασιν ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος ἐκπλαγῆναι . . . καὶ τὴν ἔκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι, ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς.*

[2] Ibid. II, 3, p. 433 sq.: *Ἐνταῦθα φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην καθὸ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς τάττουσιν αὐτήν, τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ . . . ἔτι φασὶν πίστιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι καθ᾽ ἕκαστον διάστημα· κατ᾽ ἐπακολούθημα δ᾽ αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμητικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν κατάλληλόν τε εἶναι τῇ ἑκάστου ἐλπίδι καὶ τῆς πίστεως τὴν δωρεάν.* Cf. ibid. II, 6, p. 443; IV, 26, p. 639.

[3] Ibid. V, 1, p. 645: *Φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος, ὡς Βασ. νομίζει.*

[4] Ibid. III, 1, p. 510. *Orig.*, In ep. ad Rom. lib. VIII, n. 11, p. 637.

[5] *Iren.*, Adv. haer. I, 29. Cf. *Epiph.*, Haer. 25. 26. *Philastr.*, Haer. 33. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 13. *Philos.* V, 6. 7; X, 9.

[6] *Iren.*, Adv. haer. I, 30, 1—14. Cf. *Pseudo-Tertull.* 6. *Philastr.*, Haer. 1. *Epiph.*, Haer. 37. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 14. J. N. Gruber, Die Ophiten, 1864. Lipsius, Ueber die ophitischen Systeme (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1863, S. 410—457; 1864, S. 37—57).

mit der Sophia eine Ogdoas bilden. Jaldabaoths Söhne empören sich gegen ihn, weshalb er einen neuen Sohn in Schlangengestalt, den Ophiomorphos, voll Neid und Bosheit, hervorbringt. Jaldabaoth hält sich geradezu für den höchsten Gott und Vater, aber Sophia offenbart seinen Engeln den Allvater und den Menschensohn. Da will ersterer ein ihm ergebenes Menschengeschlecht hervorbringen, kann aber nicht hindern, daß etwas von der höhern Lichtnatur der Engel auf den ersten Menschen übergeht, ja er selber haucht den Geist des Lebens in den ersten Menschen und verliert dadurch seine höhere Natur. Der Mensch ehrt so den Urvater. Da drängt ihm Jaldabaoth ein Gesetz auf und verbietet ihm, vom Baume der Erkenntniß zu essen. Aber auf Anstiften der Sophia verleitet Ophiomorphos den Menschen zur Uebertretung des Gebotes. So wird der Genuß vom Baume der Erkenntniß gefeiert als Durchbruch der Gnosis im Menschen. Zwar verstößt Jaldobaoth den Menschen aus dem Paradiese in die irdische Welt und mit ihm die Schlange, welche mit sechs von ihr erzeugten Söhnen eine Siebenzahl dem Menschen feindlicher Dämonen bildet. Allein Sophia wacht über die Menschen und erhält in ihnen fortwährend das Lichtprincip, indem sie sich einzelnen pneumatischen Naturen offenbart und sogar Propheten des Jaldabaoth zu ihren Werkzeugen macht. Ja dieser selbst ist, ohne es zu wissen, ihr Werkzeug, indem er endlich Jesum in die Welt sendet, ein reines Gefäß zur Aufnahme des himmlischen Christus, der, seiner Schwester Sophia auf deren Bitten zu Hilfe gesandt, durch die sieben Himmel herabsteigt. Hierbei entleert Christus die Söhne der sieben Himmel ihrer höhern Bestandtheile, indem aller Lichthauch ihm zueilt. Auf Erden angelangt, vereinigt er sich zuerst mit Sophia, seiner Schwester, und beide steigen bei der Taufe herab auf Jesum, den Sohn der Jungfrau. Nun beginnt Jesus den unbekannten Vater zu verkünden und bekennt sich als Sohn des ersten Menschen. Deshalb wird er auf Anstiften des Jaldabaoth gekreuzigt, nachdem zuvor Christus und Sophia ihn verlassen haben. Allein Christus sendet eine Kraft, welche Jesum in einem pneumatischen und psychischen, aber nicht mehr kosmischen Leibe auferweckt. Derselbe bleibt noch 18 Monate auf Erden und fährt dann gen Himmel. Da sitzt Christus zur Rechten des Vaters Jaldabaoth (wie es scheint, immer noch auf dem Rückwege in die himmlische Kirche begriffen), um die Seelen derjenigen Todten, welche ihn und Jesum erkannt haben, zu sich zu nehmen, ohne daß sein (des Jesus) Vater es weiß oder ihn auch nur sieht. Während dieser (Jaldabaoth) jetzt über die Seelen ohne Unterschied waltet, sie im Tode zu sich nimmt und dann wieder zu neuem Leben in die Welt entsendet, wird er zuletzt gar keine heiligen Seelen mehr haben, um sie wieder in das saeculum herabzuschicken, sondern nur die behalten, welche aus seiner Substanz sind und aus der Einhauchung stammen. Die Vollendung tritt ein, wenn der ganze geistige Lichthauch gesammelt und in den Aeon der Unvergänglichkeit aufgenommen sein wird.

202. Die hier geschilderte Sectengruppe scheint schon sehr bald in eine Menge von Parteien zerfallen zu sein, bei denen die mannigfachsten Modificationen der einzelnen Grundlehren vollzogen wurden. So kennt Irenäus eine Partei, welche die Schlange des Paradieses für die Sophia selbst

erklärten, also in einem engern Sinne Ophiten waren (Adv. haer. I, 30, 15). — Derselbe Berichterstatter kennt ferner Gnostiker, welche den Antijudaismus dergestalt auf die Spitze trieben, daß sie alle in der Heiligen Schrift als gottlos hingestellten Personen (Kain, von dem sie **Kainiten** hießen, Esau, Kore, die Sodomiten) für Abkömmlinge oder besondere Schützlinge der Sophia hielten und die That des Judas priesen, welche ferner zuchtlose Antinomisten waren, indem sie den Schöpfer Himmels und der Erde als *ὑστέρα* (Gebärmutter) bezeichneten, deren Werke man zerstören müsse, indem sie ferner lehrten, daß man nur dadurch erlöst werden könne, daß man durch alles hindurchgehe[1].

203. Die Philosophumena berichten ausführlich von den **Naassenern**, welche schon durch ihren Namen sich als Ophiten erweisen. Bei diesen spielt der Ternar eine große Rolle. Sie lehrten ein dreifaches Reich: ein seliges Reich des seligen obern Urmenschen, ein sterbliches Reich unten und ein keinem Weltherrscher mehr unterthanes, nach aufwärts strebendes Reich. Schon in dem Urwesen (Urmenschen) sei das Geistige, Seelische und Materielle zu unterscheiden. Nahe an das Urwesen rückten sie den Naas (wenn sie nicht beide völlig identificirten) und schrieben ihm ungefähr die Bedeutung zu, wie die Gnostiker des Irenäus der niedern Sophia. Sie forschten, ob die Seele stamme aus dem *Προών* (dem Urwesen) oder aus dem Autogenes (einem der sieben Archonten) oder aus dem ausgegossenen Chaos, und nahmen wahrscheinlich an, daß die Seele allen drei Principien, dem geistigen, psychischen und choischen, gleichmäßig angehöre. Jedenfalls ist sie hineingestellt in ein Labyrinth des Leidens, aus dem sie keinen Ausgang findet. Da macht Jesus, der Erstgeborne, den Urvater aufmerksam auf die irdische Irrfahrt der aus seinem Hause stammenden Seele und erbietet sich, ganze Aeonen zu durchwandern, Göttergestalten zu zeigen, das Verborgene der heiligen Gnosis zu überliefern. In Jesus ist aber nicht bloß das rein Geistige, sondern auch das Psychische und Choische herabgekommen; in dem einen Menschen Jesus redeten drei Menschen, der geistige, psychische und choische, jeder zu seinesgleichen, und drei Kirchen, eine englische, eine psychische und eine choische, stiftete er. In allen Geborenen wird der Menschensohn als Christus ausgeprägt, und so wird das ausgeprägt Geistige wieder eines mit dem unausgeprägten Urwesen. Der Mensch schließt sich auch mit der Mannweiblichkeit des Urwesens wieder zusammen durch Erhebung über die Geschlechtsdifferenz, durch Enthaltung von der Geschlechtsgemeinschaft[2].

---

[1] *Iren.*, Adv. haer. I, 31, 1—2. Cf. *Tertull.*, Praescript. 33; De bapt. 1. *Clem. Alex.*, Strom. VII, 17, p. 900. *Orig.*, C. Cels. III, 13. *Pseudo-Tertull.* 7. *Epiph.*, Haer. 38. *Philastr.*, Haer. 2. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 15.

[2] *Philos.* V, 6—11; X, 9. Die Naassener gebrauchten nebst verschiedenen andern Apokryphen das Evangelium secundum Aegyptios, in welchem sie die mannigfachen Wandlungen der Seele ausgesprochen fanden. Es heißt in diesem Evangelium, daß das Reich Christi kommen werde, wenn die zwei eins, wenn das Aeußere wie das Innere, wenn das Männliche mit dem Weiblichen und weder Männliches noch Weibliches sein werde. Ferner heißt es: *Ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν.* Daß nur die Seele das Heil erlange, ist ausgesprochen in dem Satze: *Λέγει ὁ σωτήρ· Σώζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου* (bei *Clem. Alex.*, Excerpta ex scr. Theodoti 2, p. 957). Ein anderer angeblicher Ausspruch Christi lautet: *Ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός, ὁ δὲ μακρὰν ἀπ'*

204. Auch bei den **Peraten** ist alles dreigetheilt. Das Universum zerfällt in den ungezeugten, selbstgezeugten und gezeugten Theil oder in das Reich des Vaters, des Sohnes (der auch Logos und Ophis ist) und der Hyle. Von den beiden erstern Welten kamen in die dritte herab die Samen von allerlei Kräften. An der Spitze der dritten Welt steht der Archon, welcher die vom Sohne übergebenen Abdrücke aufnimmt und hier erzeugt. Die Menschen stehen unter der Nothwendigkeit des Schicksals, aus welcher sie nur der wahrhaftige Ophis oder Logos erlöst. Als besondere Schützlinge dieses Ophis gelten Kain, Nimrod, Esau u. s. w. Zuletzt erschien der Ophis in menschlicher Gestalt. In ihm ist alle Gottheit der getheilten Trias, durch seine Herabkunft soll erlöst werden, was dreifach getheilt ist. Was von oben herabgestiegen ist, kommt durch ihn wieder hinauf; was ihm feindlich nachgestellt, läßt er ohne Erlösung bestraft werden. Erlöst werden so der ungezeugte und der gezeugte Theil der Welt, während der dritte Theil dem Verderben verfallen muß. Sich selber betrachteten die Peraten als diejenigen, welche die Nothwendigkeit des Schicksals und die Wege, auf denen der Mensch in die Welt kam, wissen, welche aber zugleich auch gelernt haben, wie man durch die Vergänglichkeit hindurchkommt, der die Welt verfallen ist. Sie seien gekommen aus dem Aegypten, in welchem die Unwissenden bleiben, aus der Leiblichkeit und über das Rothe Meer der Vergänglichkeit in die Wüste, wo nicht die Söhne des Verderbens sind [1].

205. Die **Sethianer** stellen als die drei letzten Principien auf: Licht, Finsterniß (ein furchtbares, aber verständiges Wasser) und dazwischen einen unvermischten Geist von durchdringendem Dufte. Jedes Princip hat unendliche Kräfte. Aus dem ersten großen Zusammenstoß der drei Principien entstehen Himmel und Erde, aus dem Wasser entsteht ein starker und heftiger Wind, der schlangenförmig ist und Urheber aller Entstehung wird. Durch das Zusammenwirken des Schlangenwindes mit der Gebärmutter der Natur (= Himmel und Erde), aber auch des Lichtstrahles und Geistesduftes, entsteht der Mensch oder der in der Leiblichkeit gefangene Nus. Da im Menschen der höhere Nus gefangen gehalten wird von der niedern Leiblichkeit, so ist sein Dasein unerträglich. Alle Sorge und Sorgfalt des höhern Lichtes geht nun darauf, wie und auf welche Weise der Nus von dem schlechten Leibe befreit werde. Der vollkommene Logos des obern Lichtes nahm zunächst Schlangengestalt an, um in die unreine Gebärmutter des Kosmos einzugehen und die Bande des vollkommenen Nus der Menschheit zu lösen. Der Logos Gottes kam ferner herab in eine Jungfrau; darauf wusch er sich ab und trank den Becher des lebendigen Wassers, und darin hat ihm jeder nachzufolgen, der die Knechtsgestalt ablegen und das himmlische Gewand anziehen will [2].

ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας. (Vgl. die Fragmente dieses Evangeliums bei *Hilgenfeld*, Nov. Test. extra can. rec. IV, p. 43—44.)

[1] *Philos.* V, 12—18; X, 10. *Clem. Alex.*, Strom. VII, 17, p. 900. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 17. R. Baxmann, Die Philosophumena und die Peraten (Zeitschrift für histor. Theologie 1860, S. 218—257).

[2] *Philos.* V, 19—22; X, 11. Cf. *Pseudo-Tertull.* 8. *Epiph.*, Haer. 39. *Philastr.*, Haer. 3.

206. Als vierte Gestalt ophitischer Gnosis stellen die Philosophumena (V, 23—28) das System eines sonst unbekannten **Justinus** hin. Seine drei Grundwesen sind: der Gute, der Vater alles Gewordenen oder Elohim und die (weibliche) Eden oder Israel, oben Jungfrau, unten Schlange, zornig, zweizüngig. Elohim und Eden verbinden sich, und daraus gehen hervor zwölf väterliche Engel, von denen der dritte Baruch heißt, ebenso zwölf mütterliche Engel, deren dritter Naas heißt. Diese 24 Engel sind das Paradies, welches Gott vor dem Angesichte der Eden schuf (1 Mos. 2, 8). Baruch ist der Baum des Lebens, Naas der Baum der Erkenntniß. In diesem Paradiese bilden die Engel den Menschen als die Vereinigung des *πνεῦμα*, das von Elohim stammt, und der *ψυχή*, welche von der Eden herrührt. Elohim steigt sodann auf zu dem Agathos und setzt sich zur Rechten desselben. Die Eden sucht ihn wieder herabzulocken. Als ihr dies nicht gelingt, läßt sie durch ihren ersten Engel Babel (= Aphrodite) Ehebruch und Ehescheidung unter den Menschen anstiften, um so den Geist Elohims, der in den Menschen ist, zu betrüben und zu plagen; ihr dritter Engel Naas sollte die Menschen auf jede Weise strafen. Da sendet Elohim den Baruch den Menschen zu Hilfe, und dieser befiehlt ihnen, vom Baume der Erkenntniß nicht zu essen, d. h. allein dem Naas nicht zu gehorchen. Aber Naas treibt Ehebruch mit Eva, Päderastie mit Adam. Der Gegensatz zwischen Baruch und Naas setzt sich fort durch die ganze vorchristliche Zeit im Judenthum und Heidenthum. Zuletzt wird Baruch nach Nazareth gesendet zu Jesus, dem Sohne Josephs und Marias, welcher als zwölfjähriger Knabe Schafe hütet. Baruch theilt ihm alles mit, was sich zugetragen mit Elohim und Eden und was sich noch zutragen wird. Jesus bleibt dem Baruch treu und widersteht dem Schlangengeist, der ihn deshalb kreuzigen läßt. Beim Tode aber läßt Jesus den Leib der Eden am Kreuze zurück und erhebt sich mit seinem Geiste zu dem Agathos wie einst Elohim. Nach seinem Vorgange können die Menschengeister, wenn sie frei geworden von den irdischen Gewalten, sich ebendahin erheben. Den Weg zum Siege zeigt das Buch Baruch, auf welches Justinus sich beruft. Wer den im ersten Buche Baruch enthaltenen Eid schwört, den zuerst Elohim beim Guten geschworen (Ps. 109, 4) und in dem er sich zur Geheimhaltung der Lehre verpflichten muß, geht ein zum Guten und trinkt lebendiges Wasser. Die Geistesmenschen waschen sich in dem Wasser oberhalb des Firmamentes, die Choiker und Psychiker in dem Wasser unterhalb desselben (1 Mos. 1, 7)[1].

207. Zur ophitischen Gruppe des Gnosticismus gehören auch die Verfasser der erst in neuerer Zeit aufgefundenen koptisch-gnostischen Literaturdenkmale[2]. Das gesamte Reich des Daseins zerfällt nach ihnen in drei Haupt-

[1] Die Ophiten hatten auch ein mysteriöses Diagramm, welches Origenes (C. Cels. VI, 24—38) näher beschreibt. In der einen Abtheilung enthielt dasselbe Bilder, Kreise, Figuren, Namen, drei Reiche darstellend, in der andern Gebete an die sieben Planetengeister, damit diese die aus der Erde scheidenden Seelen ruhig in ihre Kreise eintreten und von da nach oben ziehen lassen. Vgl. *Matter*, Histoire du Gnosticisme II (1828), 222 ss. Lipsius, Ueber die ophitischen Systeme (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1864, S. 37—57).

[2] S. oben S. 174, Anm. 1. Vgl. K. R. Köstlin, Das gnostische System des

gebiete: die höchste Lichtwelt oder das Lichtreich mit dem Ineffabilis an der Spitze, die höhere Lichtwelt, die niedrige Licht- oder Aeonenwelt zugleich mit dem Kosmos und der Unterwelt. Jedes dieser drei Hauptgebiete zerfällt wieder in verschiedene Regionen, und jede einzelne Region ist mit Göttern, Dämonen, Aeonen, Archonten u. s. w. reich bevölkert. Diese verschiedenen lebendigen Gestalten bilden die allmählich abnehmende Vermittlung zwischen dem Unaussprechlichen und dem Kosmos der Menschheit. Die Schöpfer der Menschen sind die durch einen Abfall entstandenen Archonten der niedrigen Lichtwelt; doch ist im Menschen auch ein Theil jener Kraft, welche Christus als Vollstrecker der Befehle der höchsten Lichtwelt von Anfang an in die niedrigere herabgefördert hat. Wie seinem Ursprunge nach, so ist der Mensch auch sowohl im Leben als nach dem Tode in seinem Thun wie in seinem Schicksal von den Weltherrschern abhängig. Durch sie ist auch sein ganzes sittliches Verhalten bestimmt. Im allgemeinen sind die Menschen durchaus sündhaft und gelangen deshalb nach dem Tode in die Unterwelt zur Strafe. Diejenigen Seelen, welche besonders schwer gesündigt haben, bleiben in der tiefsten Region der Unterwelt, der äußersten Finsterniß; die andern müssen eine Zeitlang in den Regionen des Amente und des Chaos Strafen erleiden, um alsdann zu einem zweiten Erdendasein zurückzukehren. Einzelne wenige Seelen sündigen nicht, und diese gelangen nach dem Tode in den Ort der Mitte zu einer vorläufigen Seligkeit. Um das Endliche mit dem Unendlichen wieder vollkommen zu vereinigen, ist Christus, der aus dem Mysterium des Ineffabilis Hervorgegangene, in die niedrige Welt eingetreten und hat hier verschiedene Mysterien zur Entsündigung und Heiligung geoffenbart und eingeführt. Jetzt können diejenigen Seelen, welche die wahre Lehre empfangen haben, der zum Lichtschatze führenden Mysterien theilhaftig geworden sind und alle Befehle Jesu vollführt haben, in die herrlichen Lichthöhen gelangen; die sündigen Seelen werden aber auch jetzt noch in der Unterwelt gepeinigt und entweder zu neuem Erdendasein zurückgeführt oder sofort der ewigen Verdammniß anheimgegeben. Die Vollendung tritt ein, wenn die vorherbestimmte Zahl für das Lichtreich berufener Seelen voll geworden ist. Diese Seelen gelangen alsdann zu einer Herrlichkeit und Seligkeit, welche eine unermeßliche Reihe von Zeitperioden dauert. Diejenigen Seelen aber, welche sofort nach dem Tode in die äußerste Finsterniß kommen, werden zuletzt samt der Unterwelt und allen hylischen Elementen und Mächten gänzlich vernichtet.

208. Das ophitische System verband der Araber **Monoimos** mit der pythagoreischen Zahlenlehre. Gott, so erklärte er in stark ausgeprägtem Pantheismus, solle der Mensch nicht außer sich, sondern in sich selbst suchen [1]. —

Buches Pistis Sophia (Tübinger Theolog. Jahrbücher 1854, Heft 1 u. 2). Harnack, Ueber das gnostische Buch Pistis Sophia, 1891 (Texte und Unters. VII, 2. Heft). Sehr eingehend behandelt die in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Werke C. Schmidt in Texte und Unters. VIII, 1.—2. Heft. Wir können hier nur die Grundgedanken dieser Werke kurz angeben und glauben uns um so mehr hierauf beschränken zu dürfen, als dogmengeschichtlich den gnostischen Anschauungen, welche in jenen Werken niedergelegt sind, keine allzu große Bedeutung zukommt. [1] *Philos.* VIII, 3, 12—15; X, 17. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 18.

Die **Archontiker** endlich nahmen sieben Himmel an, von denen jeder seinen Archon mit ihn umgebenden Engeln habe. Im achten Himmel throne die Lichtmutter. Der Herrscher des siebenten Himmels, Sabaoth, nimmt die Stelle des Judengottes ein; sein Sohn ist der Teufel, der aus Eva den Kain und den Abel erzeugt. Adams und Evas Sohn ist Seth, den die obere Kraft zu sich emporzog und nach langer Zeit mit Geist und Leib zugleich in diese Welt sandte. Wider ihn vermögen die niedern Mächte nichts, er erkennt den höchsten Gott und verweigert dem Demiurgen die Anbetung. Die Seelen der Gnostiker, die dem Sabaoth und seinen Mitarchonten, welche fortwährend von Seelen sich nähren müssen, entflohen sind, entschuldigen sich bei den einzelnen Fürsten mit Gebeten und gelangen so zur obern Lichtmutter [1].

209. Wie ersichtlich ist, sind die einzelnen Lehrsysteme der Ophiten von heidnischen Elementen (Mythologien, pantheistischen Philosophemen u. dgl.) ganz und gar durchsetzt. Das Heidnische präponderirt hierbei mehr oder minder über das Christliche, nicht selten in einem Maße, daß man genau genommen von Christenthum nicht mehr reden kann. Wie in der Lehre, so waren die Ophiten aber auch im Leben und im Culte den Heiden gar oftmals ähnlicher als den Christen. Von ihrem Hauptstamme, der mit den ältern Nikolaiten in Verbindung steht, sowie von den meisten Verzweigungen werden uns die gröbsten Ausschweifungen berichtet, welche vielfach sogar bei den sogen. Gottesdiensten vorkamen. — Einen durchaus heidnischen Charakter in Lehre, Leben und Cult hatte gleich dem Ophitismus auch die Gnosis des Alexandriners **Karpokrates** [2]. An der Spitze von allem steht nach ihm ein höchstes, unbekanntes und unaussprechliches Wesen, der ungezeugte Urgrund aller Dinge. Aus diesem ging eine Reihe von Engeln hervor, die tief unter dem ungezeugten Vater stehen und von denen die Körperwelt stammt (sowie die verschiedenen Volksreligionen mit Einschluß der jüdischen). Die Seelen hielten im Anfang einen Umschwung mit Gott wie in Platons Phädrus. Sie sind aber gesunken und haben zur Strafe Leiden zu ertragen, indem sie von den Archonten in Leiber eingekerkert werden [3]. Jesus sei von Joseph erzeugt und den andern Menschen ähnlich, dadurch aber von ihnen verschieden gewesen, daß seine Seele stark und rein war und dessen sich erinnerte, was sie in dem Umschwunge mit dem Vater sah [4]. Er habe deswegen eine Kraft vom Vater erhalten, um allen Demiurgen entfliehen und zu ihm emporsteigen zu können. Er habe die jüdischen Sitten verachtet und dafür Kräfte erhalten,

---

[1] *Epiph.*, Haer. 40. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 11.

[2] *Iren.*, Adv. haer. I, 25; cf. ibid. II, 31, 1. 2. *Tertull.*, De anima 23. 35. *Clem. Alex.*, Strom. III, 2; 4, p. 524. *Philos.* VII, 32. *Pseudo-Tertull.* 9. *Epiph.*, Haer. 27. *Philastr.*, Haer. 35. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 5. *Euseb.*, Hist. eccl. IV, 7. *Fuldner*, De Carpocratianis, 1824.

[3] *Iren.* l. c. 2: Animas ipsorum ex eadem circumlatione (περιφορά, *Theodoret.*; scil. similiter atque Iesu anima) devenientes et ideo similiter contemnentes mundi fabricatores eadem dignas habitas esse virtute et rursus in idem abire.

[4] *Iren.* l. c. 1: Iesum . . . distasse a reliquis secundum id, quod anima eius, firma et munda cum esset, commemorata fuerit, quae visa essent sibi in ea circumlatione, quae fuisset ingenito deo.

durch welche er die zur Strafe den Menschen anhaftenden Leiden vertilgte. Aehnliche Kräfte erhalten alle, welche die Weltschöpfer zu verachten vermögen. Auf solche Weise hielten sich die Karpokratianer für Jesu ähnlich; ja einige meinten sogar, sie ständen an Gewalt über ihm. Jesus hat den Weg gezeigt, auf welchem die gefallenen Seelen zum Urvater zurückkehren können. Sie sollen sich wieder erinnern an ihren ursprünglichen Zustand und alle Gesetze der Weltbildner verachten. Zu diesem Zwecke müssen sie jedes Leben und jede Handlung durchmachen, und wenn einer nicht in einer einzigen Ankunft alles durchgemacht, so muß seine Seele nach dem Tode wandern [1]. Der Teufel führe eine solche Seele zum ersten Demiurgen, und dieser lasse sie durch einen ihm dienenden Engel in andere Leiber einkerkern, und zwar so lange, bis sie den letzten Heller bezahlt (Matth. 5, 25. Luc. 12, 58), d. h. alles in der Welt durchgemacht habe. Dann erst könne die Seele befreit werden von dem Leibe und empor gelangen zum höchsten Gotte. Des nähern erfolge die Erlösung durch Glauben und Liebe. Alle Handlungen seien gleichgiltig, und der Unterschied von gut und bös beruhe nur auf der Meinung der Menschen. Solche Lehren habe Jesus insgeheim seinen Jüngern und Aposteln mitgetheilt mit dem Auftrage, Würdigen und Glaubenden sie zu überliefern. — Die Karpokratianer nahmen die Herrschaft in Anspruch über die Demiurgen und alle Dinge, trieben allerlei magische Künste, gaben sich allen Ausschweifungen hin und verehrten neben den Bildern Jesu auch solche des Pythagoras, Aristoteles, Plato auf heidnische Weise.

210. Des Karpokrates Sohn, **Epiphanes**, lehrte wie sein Vater vollkommene Güter- und auch Weibergemeinschaft [2]. — Mit den Karpokratianern sind auch verwandt die **Antitakten**. Sie lehrten, ihr Vater, der gute Gott, habe alles gut geschaffen, aber eines von seinen Geschöpfen, der Gott des Gesetzes, habe dazu als Unkraut die Natur des Bösen gesät, uns alle mit demselben umhüllt und in Gegensatz gegen den Vater gebracht. Deshalb sei es unsere Sache, dem Willen des zweiten Gottes zuwiderzuhandeln durch Verachtung aller Gebote. Wenn er z. B. den Ehebruch verbietet, so sollen wir ihn begehen [3]. — Aehnliche Lehren und Lebensgrundsätze stellten auch die **Prodikianer** auf [4].

211. Seine höchste Ausbildung, seine reichste Entfaltung und seinen klassischen Ausdruck hat der Gnosticismus gewonnen durch den Alexandriner **Valentinus**, dessen System eine Fortbildung, zugleich aber auch eine auf Grund pythagoreischer und platonischer Dogmen vollzogene hellenische Umbildung der sogen. Ophitenlehre ist [5]. An die Spitze stellt Valentinus den (als *προαρχή*,

---

[1] *Iren.* l. c. 4: Secundum transmigrationes in corpora oportere in omni vita et in omni actu fieri animas, si non praeoccupans quis in uno adventu omnia agat semel ac pariter. [2] *Clem. Alex.*, Strom. III, 2, p. 512 sqq.

[3] Ibid. III, 4, p. 526. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 16. *Epiph.*, Haer. 52.

[4] *Clem. Alex.*, Strom. III, 4, p. 525; VII, 7, p. 854. *Tertull.*, Scorpiace 15; Adv. Prax. 3.

[5] Vgl. die Fragmente der vielen Schriften Valentins bei *Clem. Alex.*, Strom. II, 8. 20; III, 7; IV, 13; VI, 6, in den *Philos.* VI, 37. 42, bei Eulogius von Alexandrien Lib. III, erhalten von *Photius*, Bibl. cod. 230, p. 273. Gesammelt sind

προπάτωρ, *προών*) schlechthin jenseitig vorgestellten *Βυθός*, der mit seiner Genossin (*σύζυγος*) *Σιγή* oder *Ἔννοια* und dem aus letzterer entsprossenen *Νοῦς* (*μονογενής*) und dessen Syzygie, der *Ἀλήθεια*, die obere pythagoreische Vierzahl und die Wurzel alles Seienden bildet. Durch den Hervorgang von zwei fernern Syzygien erweitert sich die Tetras zur Ogdoas; ja durch Hervorbringung einer weitern Dekas und Dodekas entstehen 30 Aeonen, deren Gesamtheit das Pleroma bildet. Diesem steht gegenüber das Reich der Leere (*κένωμα*, auch *ὑστέρημα*). Der kosmogonische Proceß wird damit eingeleitet, daß der letzte der Aeonen, die obere Sophia, in ihrer Sehnsucht nach der ihr unmöglichen Erkenntniß des Urvaters sich in denselben stürzt. Sie wäre von diesem verschlungen worden, hätte nicht der Aeon *Ὅρος* sie zurückgehalten, ihr das Verwerfliche ihres Gedankens (*ἐνθύμησις*) zum Bewußtsein gebracht und denselben mitsamt dem dazugetretenen *πάθος* von ihr ausgeschieden. Im Pleroma wird die durch solchen Fehltritt gestörte Harmonie wieder hergestellt durch die Hervorbringung des obern Christus und Heiligen Geistes, auf welche noch die Erzeugung des schönsten der Aeonen, des *σωτήρ* oder Jesus, folgte. Was aus der obern Sophia ausgeschieden ward, stellte eine unreife Frucht dar, die gleichwohl nicht untergehen konnte, sondern als *κάτω* (oder *ἔξω*) *Σοφία* oder Achamoth in das Kenoma hinabsank. Der hier Umherirrenden sendet Christus den Horos, welcher sie gestaltet und in ihr Ahnungen ihrer höhern Abkunft erweckt. Diese Ahnungen verwandeln sich in qualvolle Sehnsucht, da Horos sie wieder verläßt. Durch die also bewirkten Zustände der Trauer, Furcht, Rathlosigkeit und flehenden Hinwendung sollte sie aber Mutter der Sinnenwelt werden. Der vom Pleroma kommende Soter Jesus scheidet jene *πάθη* von ihr aus, worauf aus ihrer *δέησις* das Psychische, aus ihren übrigen Affecten das Hylische entsteht. Nachdem so die Achamoth von ihren *πάθη* entbunden ist, wird sie, befruchtet durch das Licht der den Soter begleitenden Engel, auch zu pneumatischen Hervorbringungen befähigt. An der Spitze des Psychischen steht der (von Achamoth geborne) Demiurg, welcher sieben Himmel von Engeln bildet und ihnen vorsteht; an der Spitze des Hylischen steht der vom Demiurg hervorgebrachte Kosmokrator (Satan, Beelzebub)[1]. Der Demiurg wird Schöpfer einer Welt, in welcher der Mensch die erste Stelle einnimmt. Aber ohne daß er es ahnte, ließ die Achamoth in den Menschen auch Pneumatisches einströmen. Deshalb erhob sich der Mensch über den Demiurgen. Dieser verbot ihm, vom Baume der Erkenntniß zu essen. Der Mensch über-

---

diese Fragmente von Grabe (Spicileg. II, 45—58) und Hilgenfeld (Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 293—305). — Ueber Valentinus und die Valentinianer handeln (ohne indes in allen Einzelheiten übereinzustimmen und ohne die Lehre des Meisters und die der Schüler jederzeit klar auseinander zu halten): *Iustin.*, Dial. 35. *Iren.*, Adv. haer. I, 1—21. *Tertull.*, Adv. Valentinianos; De carne Christi 17. 20; De praescript. 30. *Philos.* VI, 21—37. *Pseudo-Tertull.* 12. *Epiph.*, Haer. 31. *Philastr.*, Haer. 38. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 7. *Euseb.*, Chron. pasch. a. 141; Hist. eccl. IV, 11. Vgl. Heinrici, Die valentinische Gnosis und die Heilige Schrift, 1871.

[1] So waltet jetzt (bis zur Vollendung der Dinge) der Teufel als Kosmokrator in dieser Welt, der Demiurg bewohnt den himmlischen Ort in der Hebdomas, die Achamoth aber den übersinnlichen Ort der Mitte.

trat das Gebot und ward aus dem Paradiese verstoßen; aber die Achamoth verließ ihn auch jetzt nicht ganz. Sie wählte aus der Masse des Menschengeschlechtes einzelne bevorzugte Geister (unter Juden und Heiden) aus, auf welche sie insgeheim einwirkte. So verwirklichte sich die Trichotomie der Elemente wie im Mikrokosmos auch im Makrokosmos, indem die Heiden meist Hyliker, die dem Demiurgen unterworfenen Juden meist Psychiker, die von der Achamoth bevorzugten Geister aber Pneumatiker waren. Der Demiurg verhieß und sendete den Juden einen psychischen Messias, welcher erschien in dem mit einem ätherischen Leibe ausgestatteten Jesus von Nazareth. Dieser ward schon von der Achamoth mit dem Pneuma ausgerüstet. Damit er aber den Urvater offenbaren konnte, verband sich mit ihm bei der Taufe (bis zum Kreuzestode) der erhabene Aeon Jesus Soter. Christus predigte nur ein Jahr (*Iren.*, Adv. haer. I, 3, 3), blieb aber nach der Auferstehung noch 18 Monate bei seinen Jüngern (ibid. I, 3, 2) und sitzt jetzt zur Rechten des Demiurgen (ibid. III, 17, 4).

Die Erlösung vollzieht sich dadurch, daß das Pneumatische vom Psychischen und beide vom Hylischen allmählich auseinander geschieden werden. Das Pneumatische soll hier auf Erden im Verkehre mit dem Psychischen erzogen und ausgestaltet werden. Das Heil ist aber den Pneumatikern (und als solche betrachteten die Valentinianer sich selbst) von vornherein gewiß; sie können nicht zu Grunde gehen, mögen sie mit was immer für Handlungen sich befaßt haben; sie werden selig nicht durch gute Werke, sondern durch ihre Natur [1]. Sie sind von Anfang an unsterblich und haben die Sterblichkeit nur angenommen, um sie in sich zu ertödten und zu überwinden [2]. Die Psychiker (d. h. die Kirchlichen), welche die vollkommene Erkenntniß nicht haben, werden befestigt (erlöst) durch Werke und den bloßen Glauben. Für sie sind gute Werke zum Heile unumgänglich nothwendig [3]. Sie haben freien Willen und können dem Pneumatischen, aber auch dem Hylischen sich zuwenden. Für sie ist in erster Linie der Heiland gekommen [4]. Andererseits heißt es aber auch wieder, das psychische Geschlecht sei gespalten in von Natur gute und böse Seelen, erstere seien empfänglich für den geistigen Samen, letztere aber nicht (*Iren.* l. c. I, 7, 5). — Die Vollendung tritt ein, wenn alles Pneumatische zur

---

[1] *Iren.*, Adv. haer. I, 6, 2: *Αὐτοὺς μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν.*

[2] *Clem. Alex.*, Strom. IV, 13, p. 603: *Ἀπ᾽ ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι᾽ ὑμῶν. Ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, αὐτοὶ δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κρίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης.* So spricht Valentinus in einer Homilie zu den Seinigen.

[3] *Iren.*, Adv. haer. I, 6, 2: *Οἱ ψυχικοὶ δι᾽ ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες. Εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι. Διὸ καὶ ἡμῖν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν ἀγαθὴν πρᾶξιν ἀποφαίνονται, ἄλλως γὰρ ἀδύνατον σωθῆναι.* Cf. I, 7, 5.

[4] Ibid. I, 6, 1: *Τὸ ψυχικὸν ἅτε μέσον ὂν τοῦ τε πνευματικοῦ καὶ ὑλικοῦ ἐκεῖσε χωρεῖν, ὅπου ἂν καὶ τὴν πρόκλισιν ποιήσηται. . . . Τὸν σωτῆρα ἐπὶ τοῦτο παραγεγονέναι τὸ ψυχικόν, ἐπεὶ καὶ αὐτεξούσιόν ἐστιν, ὅπως αὐτὸ σώσῃ.*

Vollkommenheit der Gnosis gelangt sein wird [1]. Dann wird die Achamoth aus dem Orte der Mitte in das Pleroma eingehen und mit dem Aeon Soter ewige Vermählung feiern. Die Pneumatiker werden ihr dahin folgen, sie werden, alles Seelischen (und um so mehr alles Körperlichen) entkleidet, ungehindert und unsichtbar ins Pleroma eingehen und den den Soter umgebenden Engeln als Bräute übergeben werden. Der Demiurg wird alsdann übersiedeln an den Ort der Mutter Sophia, d. i. an den Ort der Mitte, welcher dem Pleroma benachbart ist. Mit ihm gelangt auch das psychische Geschlecht der Menschen zur Ruhe an dem Orte der Mitte, insoweit es sich dem Bessern zugewendet hat. Ins Pleroma freilich kann nichts Psychisches eingehen. Wenn so alles Pneumatische befreit sein wird vom Demiurg und alles Psychische vom Kosmokrator, so wird das Hylische verzehrt werden von einem aus der Tiefe hervorbrechenden Feuer und zurücksinken in die Leere. Auch alle hylischen Menschen und diejenigen Psychiker, welche das Schlechtere gewählt, werden dann völlig zu Grunde gehen [2].

212. Die Gnosis Valentins erhielt alsbald verschiedene Aus- und Umbildungen durch seine zahlreichen Schüler. Man kann unterscheiden eine **italische** und eine **anatolische** Schule der Valentinianer. Zu ersterer gehörten vor allen Secundus, Colorbasus, Ptolemäus, Marcus und Herakleon; zu letzterer Axionticus, Bardesanes, Harmonius und Theodotus. Die Lehrunterschiede in den einzelnen Verzweigungen der Valentinianer betreffen aber viel mehr den Anfang als das Ende der Entwicklung des Universums, viel mehr die Lehre von den Aeonen, von Christus und der Sophia als die Heils- und Vollendungslehre (cf. *Iren.*, Adv. haer. I, 11 sqq.). Darum können wir hier uns kurz fassen.

Die eben dargelegte Erlösungs- und Vollendungslehre wird von Irenäus den Valentinianern überhaupt, besonders den Ptolemäern zugeschrieben. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir sie der Hauptsache nach als Lehre Valentins sowie seiner Schüler Secundus, Ptolemäus und Colorbasus betrachten. Bedeutendere Weiterbildungen und Modificationen hat aber diese

---

[1] Ibid. I, 6, 1: *Τὴν συντέλειαν ἔσεσθαι, ὅταν μορφωθῇ καὶ τελειωθῇ γνωσει πᾶν τὸ πνευματικόν, τουτέστιν οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ καὶ τῆς Ἀχαμώθ.*

[2] Ibid. I, 7, 1: *Ὅταν πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῇ, τὴν μὲν Ἀχαμὼθ . . . μεταβῆναι τοῦ τῆς μεσότητος τόπου λέγουσι καὶ ἐντὸς πληρώματος εἰσελθεῖν καὶ ἀπολαβεῖν τὸν νυμφίον αὐτῆς τὸν Σωτῆρα . . . τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδυσαμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως ἐντὸς πληρώματος εἰσελθόντας νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν Σωτῆρα ἀγγέλοις. Τὸν δὲ Δημιουργὸν μεταβῆναι καὶ αὐτὸν εἰς τὸν τῆς μητρὸς Σοφίας τόπον, τουτέστιν ἐν τῇ μεσότητι· τὰς δὲ τῶν δικαίων ψυχὰς ἀναπαύσεσθαι καὶ αὐτὰς ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ. Μηδὲν γὰρ ψυχικὸν ἐντὸς πληρώματος χωρεῖν. Τούτων δὲ γενομένων οὕτως τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλάμψαν καὶ ἐξαφθὲν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ὕλην συναναλωθήσεσθαι αὐτῇ καὶ εἰς τὸ μηκέτ᾽ εἶναι χωρήσειν διδάσκουσιν.* Ibid. 5: *Τὸ μὲν χοϊκὸν* (sc. *ἀνθρώπων γένος*) *εἰς φθορὰν χωρεῖν, καὶ τὸ ψυχικόν, ἐὰν τὰ βελτίονα ἕληται, ἐν τῷ τῆς μεσότητος τόπῳ ἀναπαύεσθαι, ἐὰν δὲ τὰ χείρω, χωρήσειν καὶ αὐτὸ πρὸς τὰ ὅμοια. Τὰ δὲ πνευματικὰ . . . νυμφὰς ἀποδοθήσεσθαι τοῖς τοῦ Σωτῆρος ἀγγέλοις δογματίζουσι, τῶν ψυχῶν αὐτῶν ἐν μεσότητι κατ᾽ ἀνάγκην κατὰ τοῦ Δημιουργοῦ ἀναπαυσαμένων εἰς τὸ παντελές.* Cf. *Philos.* VI, 26. 32.

Lehre zunächst in der italischen Schule Valentins erhalten durch **Marcus** und **Herakleon**, deren Anschauungen sofort des nähern aufzuführen sind.

213. Ersterer lehrte[1], der unerforschliche höchste Gott manifestire sich in Buchstaben, Silben und Worten, die nach bestimmten Zahlenverhältnissen gegliedert werden (und die sachlich den Aeonen Valentins gleichkommen). Diese Manifestationen des Unergründlichen lassen dessen Lob forttönen, bis sich die Mannigfaltigkeit der Laute und Buchstaben zuletzt in einem Ton zusammenfinde, welchen das liturgische Amen symbolisch andeute[2]. Ueber den Ursprung und die Zusammensetzung des Menschen und der Menschheit lehrt Marcus ähnlich wie Valentinus den Trichotomismus von vergänglichem Leibe, aus dem *ὑστέρημα* und *πάθος* stammender, dem Geiste als Wohnstätte dienender Seele und den innern Menschen bildendem *πνεῦμα*[3], ferner den Trichotomismus von Pneumatikern, Psychikern und Hylikern. Jesus, der durch Maria wie durch einen Kanal hindurchging und mit dem der Aeon Christus bei der Taufe sich verband, sollte den Menschen den höchsten Gott verkünden und dadurch den Tod aufheben. Der erscheinende Jesus habe eine psychische Taufe eingesetzt zur Vergebung der Sünden, der auf ihn herabgekommene Christus aber eine höhere Taufe, die sogen. *ἀπολύτρωσις* zur Vollendung[4]. Diese Apolytrosis hatte bei den Anhängern des Marcus eine große Bedeutung. Sie glaubten, durch dieselbe frei zu werden von allen untergeordneten Gewalten, insbesondere von dem Gerichte des Weltschöpfers, und zu einer Vollkommenheit der Erkenntniß zu gelangen, in der sie sogar über Paulus, Petrus und die übrigen Apostel erhaben seien (*Iren.*, Adv. haer. I, 13, 6). Den zur vollkommenen Gnosis Gelangten — und dies zu sein, rühmten die Markosier sich selbst (ibid. I, 19, 2) — sei aber diese Apolytrosis nothwendig, damit sie, für die höchste Gewalt wiedergeboren, in das Pleroma eingehen könnten (was sonst unmöglich sei), ja in die Tiefe des Bythos hinabgeführt werden. Gefeiert wurde diese zweite magische Taufe auf sehr mannigfache Weise, indem die einen in einem Brautgemache als eine geistige Hochzeit, andere als Wassertaufe, aber mit Fälschung der Taufformel, wieder andere als Taufe mit Wasser und Oel sie begingen, während noch andere alle sinnlichen Zeichen verwarfen und die Apolytrosis in die Gnosis der unsagbaren Größe selbst setzten. Auch Verstorbenen (Sterbenden?) ließ man die Salbung zu theil werden, um dem innern Menschen das Hinaufsteigen durch die Reiche der niedern Gewalthaber bis zum Bythos möglich zu machen (ibid. I, 21).

---

[1] Cf. *Iren.*, Adv. haer. I, 13—21. *Philos.* VI, 39—55. *Pseudo-Tertull.* 16. *Philastr.*, Haer. 42. *Epiph.*, Haer. 34. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 9. *Hieron.*, In Is. 64, 4.

[2] *Iren.* I, 14, 1: *Τότε δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τῶν ὅλων ἔφη γενέσθαι, ὅταν τὰ πάντα εἰς τὸ ἓν γράμμα μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐκφώνησιν ἠχήσῃ· ἧς ἐκφωνήσεως εἰκόνα τὸ Ἀμὴν ὁμοῦ λεγόντων ἡμῶν, ὑπέθετο εἶναι.*

[3] Ibid. I, 21, 4: *Φθαρτὸν τὸ σῶμα . . . ἡ ψυχὴ ἐξ ὑστερήματος . . . πνευματικὴν δεῖ καὶ τὴν λύτρωσιν ὑπάρχειν· λυτροῦσθαι γὰρ . . . τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικόν.*

[4] Ibid. I, 21, 2: *Τὸ μὲν γὰρ βάπτισμα τοῦ φαινομένου Ἰησοῦ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν, τὴν δὲ ἀπολύτρωσιν τοῦ ἐν αὐτῷ Χριστοῦ κατελθόντων εἰς τελείωσιν· καὶ τὸ μὲν ψυχικόν, τὴν δὲ πνευματικὴν εἶναι ὑφίστανται.* Cf. *Philos.* VI, 41.

214. **Herakleon**[1], der seine Lehre hauptsächlich exegetisch vortrug, läßt etwas wesentlich Göttliches, das pneumatische Wesen, tief in die Hyle des Irrthums herabgesunken sein[2]. Er unterscheidet die drei Substanzen des Pneumatischen, Psychischen und Hylischen. Die Pneumatiker sind im Logos geworden (*Orig.*, In Ioan. tom. II, 15, p. 73), das Psychische ist Wesen und Reich des Demiurgen (ibid. tom. XIII, 59, p. 274 sq.), ein Theil der Hyle ist der Teufel (ibid. tom. XIII, 16, p. 225). Aus dem Unterschiede von *πνεῦμα*, *ψυχή* und *ὕλη* entspringt so ein dreifacher Wesensunterschied innerhalb der Menschheit. Auf der einen Seite sind die Kinder Gottes oder die Pneumatiker (ibid. tom. X, 19, p. 194; tom. XIII, 16, p. 225), gleichen Wesens mit Gott[3], auf der andern Seite die Kinder des Teufels, gleichen Wesens mit ihm geworden[4], in der Mitte aber die Psychiker oder die gewöhnlichen Menschen[5]. Die Seele des Menschen stammt vom Demiurgen; an sich ist sie sterblich, kann aber die Unsterblichkeit anziehen, wenn sie dem Geiste sich zuwendet[6] (gleichwie sie vergänglich ist, wenn sie der Hyle sich zuneigt). Damit nun Menschen (keineswegs alle) den Urvater erkennen und erlöst werden (ibid. tom. XIII, 38, p. 248), erfolgt die Sendung des alleinigen Erlösers, eines in Menschengestalt erscheinenden Aeons. Dieser wirkt und lehrt für die hylische Menschheit gar nicht. Für sie gilt Matth. 8, 12, daß die Söhne des Reiches verstoßen werden sollen in die äußerste Finsterniß[7]. Der psychischen Menschheit gilt die Berufung (ibid. tom. X, 19, p. 194; tom. XIII, 30, p. 241), der pneumatischen die Auserwählung (ibid. tom. XIII, 20, p. 229 sq.). Das Leiden des Erlösers bezeichnet die Umwandlung der Kirche aus einer Räuber- und Krämerhöhle zu einem Hause des Vaters (ibid. tom. X, 19, p. 195), seine Auferweckung in drei Tagen die Auferstehung der Kirche an dem pneumatischen Tag, welchem der hylische Tag (das Heidenthum) und der psychische (das Judenthum) vorangegangen sind (ibid. tom. X, 21, p. 199 sq.). Der Erlöser blieb aber auch nach Tod und Auferstehung noch längere Zeit auf Erden und brachte durch sein Wort jetzt weit mehr als zuvor zum Glauben (ibid. tom. XIII, 51, p. 265). Auch in seiner Kirche bilden die Psychiker die Mehrzahl. Die pneumatische Kirche oder die

---

[1] Die umfangreichen Fragmente Herakleons zu Johannes (und Lucas) sind gesammelt bei *Grabe*, Spicil. I, 80—117. 236; neuerdings bei Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 472—498, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen versehen von *A. E. Brooke*, The Fragments of Heracleon, 1891 (Texts and Studies, ed. by *Robinson* I, 4). Ferner sind zu vergleichen: *Iren.*, Adv. haer. II, 4, 1. *Philos.* VI, 35. *Liber Praedestin.* 16. *Epiph.*, Haer. 36. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 8.

[2] *Orig.*, In Ioan. tom. XIII, 20 (Opp. IV, 229, ed. *de la Rue*): *Ἀπολωλέναι δέ φησιν ὁ Ἡρακλέων ἐν τῇ βαθείᾳ ὕλῃ τῆς πλάνης τὸ οἰκεῖον τῷ πατρί, ὅπερ ζητεῖται, ἵνα ὁ πατὴρ ὑπὸ τῶν οἰκείων προσκυνῆται.*

[3] Ibid. tom. XIII, 25, p. 234 sq.: *Ἡ πνευματικὴ φύσις ὁμοούσιος τῷ ἀγεννήτῳ.*

[4] Ibid. tom. XX, 18, p. 333: *Δῆλός ἐστιν ὁμοουσίους τινὰς τῷ διαβόλῳ λέγων ἀνθρώπους.*

[5] Ibid. tom. X, 19, p. 194: *Τὰ τοῦ προναοῦ . . . σύμβολον εἶναι τῶν ἔξω τοῦ πληρώματος ψυχικῶν εὑρισκομένων ἐν σωτηρίᾳ.*

[6] Ibid. tom. XIII, 59, p. 275: *Οὐκ ἀθάνατον εἶναι ἡγεῖται τὴν ψυχὴν ὁ Ἡρακλέων.*

[7] Ibid. XIII, 59, p. 276: *Τῶν ἀνθρώπων τοῦ Δημιουργοῦ τὴν ἀπώλειαν δηλοῦσθαι νομίζει ἐν τῷ, Οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐξελεύσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον.*

einheitliche Auserwählung bilden nur die wenigern, welche die vollkommene Gnosis erlangt (ibid. tom. XIII, 50, p. 264). Die Vollendung der Dinge liegt aber nicht in dem gegenwärtigen, sondern in einem für die gläubige Menschheit zukünftigen Weltäon und wird auch von Herakleon dargestellt als ein Hochzeitsfest [1]. Die Herakleoniten hatten eine ähnliche (zweite) Taufe wie die Markosier, welche sie den Sterbenden in der Absicht spendeten, um den Seelen den Durchgang durch die Reiche der (untergeordneten) Herrschaften und Mächte zu erleichtern [2].

215. Ueber den **anatolischen** Valentinianismus geben nähere Kunde die dem Clemens von Alexandrien zugeschriebenen *Ἐπιτομαὶ ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους* [3]. Hiernach bringt der letzte der himmlischen Aeonen, die Sophia, durch ihr Unterfangen, das über ihrer Erkenntniß Liegende zu erfassen, zuerst den Christus hervor [4]. Durch Adoption wird dieser Christus in das Pleroma aufgenommen als Erstgeborner dessen, was draußen ist, als der erste Erlöste [5]. Mit ihm werden auch die pneumatischen, der Sophia entstammenden *σπέρματα* durchgeseiht und gelangen in das Pleroma. So ist im Pleroma selbst eine Vielheit von Erlösten, die vor dieser Welt auserwählte Kirche, ein Vorbild der Erlösung und der Kirche auf der Welt [6]. — Aus der gefallenen Sophia stammt aber außer dem pneumatischen Christus mit den *σπέρματα* auch noch Psychisches oder Rechtes mit dem Demiurgen an der Spitze, und vorher noch Hylisches oder Linkes, das Dämonische (Exc. 33. 34). Der Sitz der Sophia ist die Ogdoas (ibid. 63. 80), der Sitz des Demiurgen „der Ort" schlechthin, feurig, so daß ein Vorhang vor dem sonst vernichtenden Anhang schützen muß; unter dem Throne geht ein Feuerstrom aus in die Leere des Geschaffenen, die Gehenna (ibid. 38. 39). — Bei der Schöpfung des ersten Menschen legte die Sophia heimlich den pneumatischen Samen in dessen Seele (ibid. 53). Von Adam stammen drei Naturen: die unvernünftige (Kain), die vernünftige und gerechte (Abel), die pneumatische (Seth); dazu kommt noch der choische Mensch (verstanden unter den Thierfellen, mit denen Adam sich kleidete, ibid. 54. 55). Da die Fortpflanzung Sache des choischen Menschen ist, gibt es viele Hyliker, nicht viele Psychiker, nur wenige Pneumatiker (ibid. 56). Die Hyliker werden verworfen, den Psychikern gilt die Berufung, den Pneumatikern die Auserwählung (ibid. 9. 21. 58). Eigentlicher Erlöser ist Jesus (auch Parakletos und Soter), auf Bitten des himmlischen Christus als Helfer der gefallenen Sophia hervor-

[1] Ibid. tom. XIII, 51, p. 265: Unter den zwei Tagen, welche der Herr zu Samaria blieb (Joh. 4, 40), verstand Herakleon *τὸν ἐνεστῶτα αἰῶνα καὶ τὸν μέλλοντα τὸν ἐν γάμῳ.* [2] *Epiph.*, Haer. 36, 2.

[3] Cf. *P. Ruben*, Clem. Alex. Excerpta ex Theodoto, 1892. Heinrici, Die valentinische Gnosis und die Heilige Schrift S. 88—127. [4] Exc. 22. 31—33. 41.

[5] Ibid. 33, p. 967: *Υἱόθετος μέντοι γέγονεν ὁ Χριστὸς ὡς πρὸς τὰ πληρώματα ἐκλεκτὸς γενόμενος καὶ πρωτότοκος τῶν ἐνθάδε πραγμάτων.*

[6] Ibid. 41, p. 969: *Χριστός, ἐν ᾧ συνδιυλίσθη κατὰ δύναμιν καὶ τὰ σπέρματα συνελθόντα αὐτῷ εἰς πλήρωμα· διότι πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰκότως λέγεται ἡ ἐκκλησία ἐκλελέχθαι.*

gebracht. Bei seinem Hervortreten aus dem Horos und seiner Herabkunft zur Welt erschien er den Engeln, aber auch dem Abraham und den übrigen Gerechten, welche zur Rechten (beim Demiurg) sich in Ruhe befinden (ibid. 18). Mit Jesus vereinigten sich die pneumatischen *σπέρματα*, ferner der vom Demiurgen hervorgebrachte psychische Christus, und weil auch dieser noch unsichtbar war, so ward ihm ein Wunderleib im Schoße der Jungfrau aus der psychischen Substanz gewoben (ibid. 4. 59. 60). So hat Christus der Potenz nach das Auserwählte wie das Berufene an sich, und was er angenommen, bringt er vollendet empor (ibid. 58). Nach dem Tode und der Auferstehung stieg der psychische Christus empor zur Rechten des Demiurgen, gewärtig einer noch höhern Auferstehung, auch um den feurigen Ort zu mildern und dem pneumatischen Samen den Durchgang zum Pleroma zu gewähren (ibid. 38). — Endziel der Pneumatiker (d. i. der Valentinianer) ist die Einigung zur Rückkehr ins Pleroma, während die von Adam ausgegangenen Psychiker bei dem „Orte" festgehalten, die andern in der Finsterniß Qualen leiden werden (ibid. 36. 37). Das Pneumatische erhält vorläufig als Hochzeitskleid die Seelen und bleibt bis zur Vollendung in der Ogdoas, um dann nach Ablegung der Seelen mit den Engeln, die als ein Theil der Pneumatiker betrachtet wurden, innerhalb des Horos in das Pleroma einzugehen, wie die Mutter Sophia mit dem Soter als ihrem Bräutigam. Die bis dahin bei dem Demiurgen gehaltenen gläubigen Seelen rücken alsdann nach in die Ogdoas[1]. Bei dem Hochzeitsfeste der Vollendung wird der Demiurg als Freund des Bräutigams vor dem Brautgemache sich freuen (ibid. 65).

216. Die letzte Gestalt des anatolischen Valentinianismus stellt wohl **Bardesanes** von Edessa dar, dessen Lehrsystem übrigens kaum mit Sicherheit wiedergegeben werden kann[2]. Er lehrt wohl eine ewige Materie, aber kaum zwei oder mehrere active ewige Urwesen, vielmehr läßt er den Teufel erst hervorgehen aus der Materie. Weiterhin lehrt er Aeonen des Lichtes und Aeonen der Finsterniß und versteht unter letztern wohl nur die einzelnen Substanzen

---

[1] Ibid. 63: *Ἡ τῶν πνευματικῶν ἀνάπαυσις ἐν ὀγδοάδι, παρὰ τῇ μητρὶ ἔχοντα τὰς ψυχὰς τὰ ἐνδύματα ἄχρι συντελείας, αἱ δὲ ἄλλαι πισταὶ ψυχαὶ παρὰ τῷ Δημιουργῷ· περὶ δὲ τὴν συντέλειαν ἀναχωροῦσαι καὶ αὐταὶ εἰς ὀγδοάδα. Εἶτα τὸ δεῖπνον τῶν γάμων κοινὸν πάντων τῶν σωζομένων.* 64: *Τὰ δὲ ἐντεῦθεν ἀποθέμενα τὰ πνευματικὰ τὰς ψυχὰς ἅμα τῇ μητρὶ κομιζομένῃ τὸν νυμφίον κομιζόμενα καὶ αὐτὰ τοὺς νυμφίους τοὺς ἀγγέλους ἑαυτῶν, εἰς τὸν νυμφῶνα ἐντὸς τοῦ Ὅρου εἰσίασιν.*

[2] Ueber Lehre (und Leben) des Bardesanes stimmen die Berichte nicht überein. Hauptquelle für die Lehre ist wohl *Ephraem Syrus,* Hymni 56 adv. haer. Cf. *Philos.* VI, 35; VII, 31. *Euseb.*, Hist. eccl. IV, 30. *Epiph.*, Haer. 56. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 22. Die schon dem Eusebius und Theodoret unter dem Namen des Bardesanes bekannte Schrift *Περὶ εἱμαρμένης* glaubt man in dem von Cureton (Spicileg. Syr., 1855) herausgegebenen „Buch der Gesetze der Länder" wiedergefunden zu haben. Die Schrift stammt aber nicht von Bardesanes, sondern von dessen Schüler Philippus. Der Dialogus de recta in Deum fide (Opp. *Orig.* I, 803—872) stellt die Lehre eines andern Schülers des Bardesanes, des Marinus, dar. — Monographien: *Fr. Strunz*, Historia Bardesanis et Bardesanistarum, 1710. *Aug. Hahn*, Bardesanes gnost. Syrorum primus hymnologus, 1819. *C. Kuehner*, Bardesanis gnost. numina astralia, 1833. A. Merx, Bardesanes von Edessa, 1863. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, 1864.

der Materie. Zwischen die Reiche des Lichtes und der Finsterniß fällt die Wirksamkeit der gefallenen Achamoth. Als Mutter steht sie über der Hebdomas (von Sonne, Mond und fünf Planeten) und über der Dodekas (den zwölf Zeichen des Thierkreises). Die Seele des Menschen stammt von der Hebdomas, an deren Spitze der Demiurg steht, der Leib dagegen von der Materie (das Pneumatische im Menschen und in der Menschheit aber wohl von der Achamoth). Christi Leib stammt vom Himmel. Eine Fleischesauferstehung gibt es nicht. Die ganze Körperwelt soll nach einer Dauer von 6000 Jahren untergehen, was Bardesanes aus der Umlaufszeit der Sieben zu beweisen suchte. Die Erlösung besteht darin, daß der in den pneumatischen Naturen enthaltene Same des Lichtes geläutert und emporgehoben wird. Das Ziel der Vollendung ist die Vermählung der Achamoth mit Christus und der pneumatischen Naturen mit den Engeln, welche dargestellt wird unter dem Bilde eines Gastmahles.

217. Unter den Schülern Valentins nennt Theodoret (Haer. fab. I, 8) auch einen Kossianos. Clemens von Alexandrien führt einen **Julius Cassianus** als Stifter einer besondern Secte an, welche den specifischen Namen der Doketen (im engern Sinne) bei ihm führt[1]. Dieser Cassianus (identisch mit Kossianos?) verstand unter den 1 Mos. 3, 21 erwähnten Thierfellen die menschlichen Leiber, welche nicht immer mit den Seelen verbunden waren. Der geschlechtliche Unterschied rühre nicht von Gott her und sei der überweltlichen Seele fremd. In der Verbindung mit der Materie sei die Quelle alles Bösen, weshalb strengste Entsinnlichung gefordert sei. Die Vollendung werde eintreten, wenn weder Männliches noch Weibliches mehr sein werde, sondern eins. — Mit diesen von Clemens beschriebenen Doketen ist wohl identisch die gnostische Secte, welche in den Philosophumena (VIII, 2. 8—11; X, 16) ebenfalls ausschließlich den Namen Doketen führt. Nach ihnen emanirten aus dem ersten Gotte wie aus einem Feigensamen allmählich dreißig mannweibliche Aeonen. Diese hinwiederum bringen aus der obern Maria den eingebornen Sohn hervor. Aus dem Pleroma strahlt das Licht hinab in das Chaos. Dadurch ward erzeugt lebendiges Feuer, aus welchem der große Archon, der Demiurg, der Gott des Alten Bundes hervorging. Der Demiurg mißhandelt die in das Chaos hinabgestrahlten Lichtkeime oder die Seelen, indem er sie nöthigt zu einer Wanderung in viele Leiber, in welchen sie wie in Kerkern gefangen gehalten werden, indem er sie ferner in vielem Irrthum erhält. Zu ihrer Befreiung steigt der eingeborne Sohn aus dem Pleroma herab, und erst mit seiner Erscheinung hört die Seelenwanderung auf und wird der Glaube verkündigt zur Vergebung der Sünden.

218. Auch der Syrer **Tatian**[2] nahm nach dem Tode seines Lehrers Justinus eine der valentinischen ähnliche Aeonenlehre an, unterschied den Gott des

[1] Strom. III, 13. 14, p. 552 sqq. Cf. *Hieron.*, In ep. ad Gal. 6, 8 (Opp., ed. *Vallarsi* VII, 1, p. 526).

[2] Außer dem *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* schrieb Tatian noch viele andere Werke, so das berühmte *Εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων* (vgl. oben S. 177, Anm. 1, sowie *P. A. Ciasca*, Tatiani evangeliorum harmoniae arabice, 1888); ferner: *Προβλήματα* und *Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ* (Fragmente bei *Clem. Alex.*, *Orig.*, *Hieron.*, gesammelt von Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 388—391). Ueber ihn berichten:

Alten Testamentes als ein unvollkommenes Wesen von dem vollkommenen Gotte des Christenthums und führte das Gesetz auf einen andern Gott zurück als auf den des Evangeliums [1]. Dem Adam sprach Tatian das Heil durchaus ab, weil er mit dem göttlichen Geiste auch das Ebenbild und die Aehnlichkeit Gottes verloren [2], auch wohl deshalb, weil er Stammvater der Menschheit durch fleischliche Zeugung ist. Denn die Ehe ist nach Tatian unerlaubt wie überhaupt jede Berührung mit der Materie als dem Sitze des Bösen, so besonders der Genuß von Wein und Fleisch. — Die praktischen Lehren Tatians bekannten auch die sogen. **Enkratiten**, als deren Stifter oder Hauptvertreter Tatian gelten kann [3]. — Bald nach Tatian schloß sich den Enkratiten ein gewisser Severus an, von welchem wahrscheinlich nur ein Theil derselben **Severianer** genannt wurde. Diesen schreibt Epiphanius ein gnostisch-ophitisches System zu. Die Welt sei geschaffen von untergeordneten Mächten, deren Archon Vater des Ophis oder des Teufels sei. Vom Teufel stamme der Weinstock und das Weib, die geschlechtliche Vermischung sei Teufelswerk [4].

219. Viel nüchterner als die ophitische und die valentinische Gnosis war die Lehre Marcions, der sich (wahrscheinlich) zunächst an den syrischen Gnostiker **Cerdo** anschloß. Dieser letztere überspannte den Unterschied von Gesetz und Evangelium, Judenthum und Christenthum derart, daß er behauptete, der Gott des Gesetzes und der Propheten sei ein ganz anderer als der Vater Jesu Christi, ersterer sei der gerechte, letzterer der gute Gott. Ferner lehrte Cerdo, die Auferstehung beziehe sich nur auf die Seele, nicht auf den Leib [5].

Auch **Marcion** [6] trieb den Gegensatz von Gnade und Gerechtigkeit, Evangelium und Gesetz, Christenthum und Judenthum so sehr auf die Spitze, daß

Iren., Adv. haer. I, 28, 1; cf. III, 23. *Pseudo-Tertull.* 20. *Philastr.*, Haer. 48. *Philos.* VIII, 16; X, 18. *Euseb.*, Hist. eccl. IV, 29. *Epiph.*, Haer. 46. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 20.

[1] Cf. *Clem. Alex.*, Strom. III, 12, p. 548. 551. Eclog. ex script. proph. 38. *Orig.*, C. Cels. VI, 51; De orat. 24.

[2] Schon in seiner Apologie lehrte Tatian, daß der erste Mensch mit dem höhern *πνεῦμα* auch das Ebenbild und die Aehnlichkeit mit Gott und die Quelle der Unsterblichkeit verloren habe (n. 12. 15; s. oben n. 113).

[3] Cf. *Iren.*, Adv. haer. I, 28, 1. *Philos.* VIII, 20. *Clem. Alex.*, Strom. VII, 17; Paedag. II, 2, p. 186. *Euseb.*, Hist. eccl. IV, 29. *Epiph.*, Haer. 46. 47. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 20.

[4] Cf. *Orig.*, C. Cels. V, 65. *Epiph.*, Haer. 45. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 21. *Euseb.*, Hist. eccl. IV, 29.

[5] *Iren.*, Adv. haer. I, 27, 1. *Pseudo-Tertull.* 16. *Epiph.*, Haer. 41. *Philastr.*, Haer. 44. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 24.

[6] Das Hauptwerk Marcions waren die *Ἀντιθέσεις*, von denen Tertullian in seinen fünf Büchern gegen Marcion Genaueres mittheilt (ihr wesentlicher Inhalt ist zusammengestellt bei *A. Hahn*, Antitheseum Marcionis gnost. liber deperditus, 1823). Sie gingen voraus dem *Εὐαγγέλιον* (dem zurechtgemachten Lucasevangelium) sowie dem *Ἀπόστολος* (den gleichfalls mehr oder minder gefälschten zehn Paulusbriefen). — Ueber Marcion handeln außer *Tertull.* l. c. noch *Iustin.*, Apol. I, 26. 58. *Iren.*, Adv. haer. I, 27; III, 3, 4; 12, 12. *Philos.* VII, 29—31. 37; X, 19. *Clem. Alex.*, Strom. II, 8, p. 449 sq.; III, 3, p. 515 sq.; 4, p. 522; IV, 7, p. 584; 8, p. 593; V, 1, p. 645. *Euseb.*, Hist. eccl. IV, 11. 14. *Pseudo-Tertull.* 17. *Epiph.*, Haer. 42. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 24. *Philastr.*, Haer. 45. *Adamantius*, De recta in Deum

er denselben auf zwei ganz verschiedene Urheber zurückführen zu müssen glaubte. Er nahm so zwei Urwesen an: den gerechten Gott und den guten, gnädigen Gott. Ersterer hat die ὕλη zur Genossin und bildet mit dieser, wie es scheint, ein Princip im Unterschied von dem guten Gott als dem zweiten, ungleich höher stehenden Princip. Der gerechte Gott ist Schöpfer der Welt, Gesetzgeber, Richter, Gott des Judenvolkes. Der gute Gott war vor Christus vollständig unbekannt. Jedes der beiden höchsten Wesen hat eine eigene Welt: der gute Gott eine höhere, völlig unsichtbare, immaterielle Welt, den obersten Himmel, wo auch sein Sohn Jesus Christus thronte; der gerechte eine tiefere, sichtbare, materielle Welt, wozu auch der untere Himmel gehört. Nachdem die Menschen unter dem gerechten Gott genug zu leiden gehabt, sandte der gute seinen Sohn als Erlöser. Dieser erschien in menschlicher Gestalt, gab sich anfangs für den vom Demiurgen verheißenen jüdischen Messias aus, verkündete aber den guten Gott und trat überall dem gerechten entgegen. Der Judengott wollte ihn deshalb kreuzigen lassen, allein Christus litt nur zum Scheine. Er stieg hinab in die Unterwelt, um den Seelen aller Hingeschiedenen zu predigen. Da seien nun Kain und seinesgleichen, die Sodomiten und Aegypter und ihresgleichen, kurz alle noch so lasterhaften Heiden vom Herrn erlöst und in sein Reich aufgenommen worden, da sie ihm (gläubig) zueilten; Abel dagegen, Henoch, Noe und die übrigen Gerechten und die zum Patriarchen Abraham Gehörigen nebst allen Propheten und Gott Wohlgefälligen hätten das Heil nicht erlangt. Da sie nämlich wußten, daß ihr Gott sie immer versuche, argwöhnten sie auch damals, er versuche sie, und eilten nicht zu Jesus und glaubten seiner Predigt nicht, und darum blieben sie in der Hölle [1]. — Damit die Menschen auf Erden selig werden können, ist vor allem gefordert der Glaube an den guten Gott, den zuerst Christus verkündigte, und Lostrennung von der Materie, daher Enthaltung von der Ehe, vom Fleischgenusse und strenges Fasten. Das Heil oder die Seligkeit wird übrigens nur den Seelen zu theil und wiederum nur jenen, welche Marcions Lehre annehmen. Der aus Erde genommene, von bösen Engeln stammende Leib sei unfähig, am Heile theilzunehmen [2]. Ohne

---

fide. Esnik (armenischer Bischof im 5. Jahrhundert), Zerstörung der Irrlehrer (vgl. die Uebersetzung C. F. Neumanns in Illgens Zeitschrift für histor. Theologie 1834, S. 71—78). Vgl. *A. Hahn*, De gnosi Marcionis antinomi, 1820—1821. Ders., Das Evangelium Marcions, 1823. *D. Harting*, Quaest. de Marcione Luc. evang. adulteratore, 1849. Hilgenfeld, Krit. Unters. über die Evangelien Justins, der clementin. Homilien und Marcions, 1850. Volkmar, Das Evangelium Marcions, 1852. Hilgenfeld, Marcions Apostolikon (Zeitschrift für histor. Theologie 1855, S. 426—484). Ders., Ketzergeschichte des Urchristenthums S. 316 ff. 526 ff.

[1] *Iren.*, Adv. haer. I, 27, 3: Cain et eos, qui similes sunt ei, et Sodomitas et Aegyptios et similes eis, et omnes omnino gentes, quae in omni permixtione malignitatis ambulaverunt, salvatos esse a Domino, cum descendisset ad inferos, et accurrissent ei et in suum assumpsisse regnum, Abel autem et Enoch et Noe et reliquos iustos et eos, qui sunt erga Abraham patriarcham, cum omnibus prophetis et his, qui placuerunt Deo, non participasse salutem . . . praeconavit. Quoniam enim sciebant Deum suum semper tentantem eos et tunc tentare eum suspicati, non accurrerunt Iesu, neque crediderunt annuntiationi eius, et propterea remansisse animas eorum apud inferos dixit. Cf. *Epiph.*, Haer. 42, 4. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 24. [2] *Iren.* l. c. *Tertull.*, De resurr. carn. 5.

Auferstehung des Fleisches werden die Seelen sofort nach dem Tode in den Himmel aufgenommen[1]. Marcion lehrte auch eine Wiederkunft Christi. Es stehe nämlich noch bevor die Ankunft des vom Weltschöpfer gesendeten Christus. Um diesen zu bekämpfen, werde der wahre, obere Christus wiederkommen, gleichwie er bei seiner ersten Ankunft gegen den Weltschöpfer selbst aufgetreten ist[2].

220. Die vielen Schüler Marcions[3] gingen hauptsächlich auseinander in der Frage nach der Zahl der Urwesen. Zwei Grundwesen lehrten Potitus, Basilicus und Marcus, drei Grundwesen (einen *θεὸς ἀγαθός*, *δίκαιος* und *πονηρός*) Prepon, Syneros, Lucanus oder Lucianus, Pithon, Megethius. Apelles scheint sogar vier Grundwesen angenommen zu haben: den guten, gerechten, feurigen und bösen Gott. Da er aber die drei letztern mehr als Engel dachte, so konnte man auch sagen, er bekenne nur *μίαν ἀρχήν*.

In der Heils- und Vollendungslehre hielten die Schüler Marcions der Hauptsache nach sicherlich die Anschauungen ihres Meisters fest. Im einzelnen wird von **Lucanus** berichtet, daß er in Weise des Aristoteles die Seele auflöse (für sterblich halte) und an deren Stelle etwas anderes (das *πνεῦμα*?) setze, indem der Mensch als ein gewisses Drittes, nicht als Seele und nicht als Leib, auferstehen werde[4]. **Apelles**[5] unterscheidet, wie schon oben angedeutet wurde, den Weltschöpfer vom Gotte Israels und des Gesetzes, welchen er als feurig bezeichnet. Dieser feurige Gott hat die an sich schon schlechte Schöpfung erst recht verdorben, indem er die böse Fleischlichkeit erschuf und die schon vorher männlichen oder weiblichen Seelen von ihren überhimmlischen Sitzen in diese Fleischlichkeit herablockte[6]. Demgemäß ist die Seele überweltlichen Ursprungs und in den Kerker des Leibes verlockt. Als das Verderben vollends gekommen war,

---

[1] *Iustin.*, Dial. c. Tryph. 80.

[2] *Tertull.*, Adv. Marc. III, 4: Aliud est, si et ipse (sc. Christus boni Dei) post illum (sc. Christum creatoris) rursus adveniet, ut primo quidem adventu processerit adversus creatorem, legem et prophetas destruens eius, secundo vero procedat adversus Christum (creatoris) regnum redarguens eius.

[3] Vgl. über die Spaltungen unter den Marcioniten: *Rhodon* (bei *Euseb.*, Hist. eccl. V, 13). *Philos.* VII, 31; X, 19. *Epiph.*, Haer. 42. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 24. 25.

[4] *Tertull.*, De resurr. carn. 2: Lucanus nec huic quidem (i. e. animae) substantiae parcens, quam secundum Aristotelem dissolvens, aliud pro ea subicit, quasi sit tertium quiddam resurrecturum, neque anima neque caro. — Ueber Lucanus berichten ferner: *Orig.*, C. Cels. II, 27. *Pseudo-Tertull.* 18. *Epiph.*, Haer. 43. *Philastr.*, Haer. 46.

[5] Fragmente von den Syllogismen des Apelles bei *Ambros.*, De paradiso c. V, n. 28, und *Orig.*, In Gen. hom. II, 2 (Opp. II, p. 61 sq.). Weitere sieben Bruchstücke der Syllogismen des Apelles glaubt Harnack zu finden bei *Ambros.* l. c. VI, 30. 31. 32; VII, 35; VIII, 38. 40. 41 (Texte und Unters. VI, 3. Heft, S. 109—120). — Ueber Apelles berichten: *Rhodon* (bei *Euseb.*, Hist. eccl. V, 13). *Tertull.*, De praescript. 6. 30. 33. 34. De carne Christi 1. 6. 7. 8. De resurr. carn. 5. De anima 23. 36. *Philos.* VII, 38; X, 20. *Orig.*, C. Cels. V, 54. *Pseudo-Tertull.* 19. *Epiph.*, Haer. 44. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 25. Vgl. *Harnack*, De Apellis gnosi monarchica, 1874. Hilgenfeld, Der Gnostiker Apelles (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1875, S. 51—75).

[6] *Tertull.*, De anima 33: Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercoelestibus sedibus ab igneo angelo, Deo Israëlis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfinxerit carnem. Cf. ibid. 36; De carne Christi 8; De resurr. carn. 5.

erschien der Sohn des guten Gottes nicht in unserer Leiblichkeit, sondern in einem höhern, von den Gestirnen entnommenen Leibe ohne Geburt. Nach seiner Auferstehung überzeugte er die Jünger von seiner Leiblichkeit, gab diese zurück und kehrte als Geist heim. Es können nunmehr alle selig werden, welche auf den Gekreuzigten ihre Hoffnung setzen, wenn sie nur in guten Werken erfunden werden[1]. Somit hat Apelles die Anschauung, daß die Gnosis erhaben sei über den Glauben und daß sie allein selig mache, aufgegeben. Nicht den Wissenden, sondern den Glaubenden habe Christus durch seine Jünger den Samen des Lebens hinterlassen[2]. Selbstverständlich ist seine Läugnung der Auferstehung des Fleisches[3].

221. Mit der marcionitischen Lehre ist auch verwandt die des **Hermogenes**[4]. Er bestritt die Erschaffung der Welt aus nichts und nahm eine ewige Materie an, aus welcher Gott die Welt bildete. Aber ein Theil derselben widerstrebte der bildenden Hand Gottes, und daher kommt das Mangelhafte und Böse in der Welt. Die Seelen stammen aus der Materie. Christus soll bei seiner Himmelfahrt seinen Leib in der Sonne hinterlegt haben (nach Ps. 18, 6), die Dämonen werden zuletzt in der Materie aufgelöst[5].

---

[1] *Rhodon* (bei *Euseb.*, Hist. eccl. V, 13): *Σωθήσεσθαι τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας ἀπεφαίνετο, μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται.*

[2] *Philos.* VII, 38: (*Χριστὸς*) *ἐπορεύθη πρὸς τὸν ἀγαθὸν πατέρα, καταλιπὼν τὸ τῆς ζωῆς σπέρμα εἰς τὸν κόσμον διὰ τῶν μαθητῶν τοῖς πιστεύουσιν.*

[3] *Tertull.*, De praescript. 33: Partem (opinionis Sadducaeorum) usurpat Marcion et Apelles et Valentinus et si qui alii resurrectionem carnis infringunt.

[4] Cf. *Tertull.*, Adv. Hermogenem; Praescript. 30; De anima 1. 21. 22. 24. *Philos.* VIII, 17; X, 28. *Clem. Alex.*, Eclog. ex script. proph. 56. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 19. *Guil. Boehmer*, Hermogenes Africanus, 1832. *Leopold*, Hermog. de origine mundi sententia, 1844.

[5] *Theodoret.* l. c.: (*Ἑρμογένης*) *τοῦ κυρίου τὸ σῶμα ἐν τῷ ἡλίῳ εἶπεν ἀποτεθῆναι, τὸν δὲ διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχθήσεσθαι.*

Vierter Abschnitt.

Die Vertheidigung und Entwicklung der geoffenbarten Eschatologie durch Irenäus.

Vorbemerkungen.

222. Durch das Emporwuchern der Häresien entstanden der christlichen Kirche aus ihrem eigenen Schoße nicht minder gewaltige Gegner, als es die Juden und Heiden von Anfang an gewesen waren. Die christliche Glaubenslehre mußte nunmehr nicht bloß den äußern Feinden gegenüber bekannt und vertheidigt, sondern auch gegen die aus dem Innern des Christenthums emportauchenden Gegensätze in ihrer Reinheit bewahrt und in der Vielheit ihrer Momente geltend gemacht werden. Der gewaltigen Erscheinung des Gnosticismus gegenüber war es insbesondere die von den Aposteln überlieferte christliche Eschatologie, deren Bewahrung, Vertheidigung und Durchbildung sich die rechtgläubigen Lehrer besonders angelegen sein lassen mußten.

Unter den Lehrern der Kirche, welche noch im 2. Jahrhundert gegen die Häresie und speciell gegen den Gnosticismus kämpften, ragt hervor der **hl. Irenäus**, Bischof von Lyon († um 202). In seiner umfassenden und energischen Polemik gegen die Gnostiker hat dieser große Theologe insbesondere die überlieferte Eschatologie mit Tiefe und Gründlichkeit durch- und ausgebildet [1].

---

[1] Von den Schriften des hl. Irenäus ist nur das Hauptwerk in fünf Büchern erhalten mit dem Titel: *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, und auch dies dem weitaus größern Theile nach nur in einer alten lateinischen Uebersetzung. Von anderweitigen Werken desselben besitzen wir nur mehr Fragmente. — Textausgaben veranstalteten besonders: Erasmus 1526, R. Massuet 1710 (und wieder mit allen Fragmenten 1734), A. Stieren 1848—1853, Migne (P. gr. VII), W. Harvey 1857. Einzelne Fragmente sind nach neuen Handschriften veröffentlicht bei *Pitra*, Anal. sacra II, 188—217. Ebenda (IV, 17—35 und 292—305) bringt P. Martin 30 syrische und 9 armenische Fragmente bei, die größtentheils durch Harveys Ausgabe schon bekannt sind. — Von der neuern Irenäus-Literatur seien als für unsern gegenwärtigen Zweck wichtig hier nur genannt: L. Duncker, Des hl. Irenäus Christologie im Zusammenhange mit dessen theol. und anthropol. Grundlehren, 1843. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes (1860), S. 474—506. M. Kirchner, Die Eschatologie des Irenäus (Theol. Studien und Kritiken 1863, S. 315—358). *I. Koerber*, S. Irenaeus de gratia sanctificante, 1865. H. Ziegler, Irenäus, der Bischof von Lyon, 1871. F. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre

223. Irenäus stellt gegenüber dem Labyrinth von Irrlehren, die zu seiner Zeit bestanden, folgende Wahrheiten als überlieferten Glaubensschatz des Christenthums hin. Die Kirche, so erklärt er, hat von den Aposteln und ihren Schülern empfangen den Glauben an den einen Gott Vater, den Allmächtigen, und an einen Christus Jesus, der Fleisch geworden ist um unseres Heiles willen, und an den Heiligen Geist, der durch die Propheten verkündet hat die Heilsveranstaltungen (*τὰς οἰκονομίας*) Gottes, die Erscheinungen (*τὰς ἐλεύσεις*), die Geburt aus der Jungfrau, das Leiden, die Auferstehung von den Todten und die leibliche Himmelfahrt des geliebten Christus Jesus, unseres Herrn, und seine Parusie vom Himmel in der Herrlichkeit seines Vaters, um alles wiederherzustellen (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*) und aufzuerwecken alles Fleisch der ganzen Menschheit, damit vor Christus Jesus, unserem Herrn und Gott und Erlöser und König, nach dem Wohlgefallen des Vaters jegliches Knie sich beuge ... und er gerechtes Gericht halte über alle, die Geister der Bosheit und die ungehorsam und abtrünnig gewordenen Engel; sowie die Gottlosen, Ungerechten, Uebelthäter und Lästerer unter den Menschen ins ewige Feuer schicke, den Gerechten und Heiligen aber und denen, die seine Gebote gehalten haben und in seiner Liebe geblieben sind, sei es von Anfang, sei es von ihrer Bekehrung an, Leben gewähre, Unvergänglichkeit schenke und ewige Herrlichkeit verleihe (Adv. haer. I, 10, 1).

Dieser Glaube, so fährt Irenäus weiter, ist in allen Einzelkirchen und in allen Gliedern der Kirche einer und derselbe (n. 2). Wohl können dem Verständnisse nach (*κατὰ σύνεσιν*) die einen mehr, die andern weniger (über den Glauben) wissen; allein dies bedeutet nicht, daß sie die Hinterlage selbst (*ὑπόθεσιν αὐτήν*) ändern, sondern nur, daß sie, was in Parabeln gesagt ist, weiter verarbeiten und in die Hinterlage des Glaubens einfügen, daß sie, kurz zusammengefaßt, die einzelnen Punkte des Glaubens erläutern und innerlich begründen (n. 3). — Wie Irenäus selber die Glaubenslehren vom christlichen Heile und dessen Anfang, Fortschritt und Vollendung (sowie auch vom Gegensatze des Heiles, dem Verderben) gegenüber dem Gnosticismus entwickelte und begründete, das soll im nachfolgenden ausführlich und systematisch zur Darstellung gebracht werden. Wir wollen hierbei, ähnlich wie bei den apostolischen Vätern und den Apologeten, die Lehre von der besondern Vollendung unterscheiden von den Vorstellungen über die allgemeine Vollendung [1].

Zeugen, I. Bd.: Die Alte Kirche; 2. Thl.: Irenäus von Lyon, 2. Aufl., 1873. *G. Molwitz*, De *ἀνακεφαλαιώσεως* in Irenaei theologia potestate, 1874. *A. Gouilloud*, St. Irénée et son temps, 1876. J. Werner, Der Paulinismus des Irenäus, 1889 (Texte und Unters. VI, 2. Heft; hier S. 3—5 weitere Literatur). J. Kunze, Die Gotteslehre des Irenäus, 1891. E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäus, 1895. Vgl. noch Bardenhewer, Patrologie S. 124 ff. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 263—288.

[1] Mit der Darstellung der Eschatologie des Irenäus verbinden wir zugleich die eschatologischen Vorstellungen, welche in den erhaltenen Fragmenten zweier etwas ältern Zeitgenossen desselben, nämlich des Hegesipp und des Polykrates, sich finden. — Von ersterem sind außer den oben n. 167 angeführten Berichten über das Martyrium des Jacobus und des Symeon noch fünf weitere Fragmente (bei Eusebius, Stephan

I. Die Lehre von der besondern Vollendung.

1. Die Unsterblichkeit der Seele.

224. Um die Lehre des Irenäus von der Unsterblichkeit der Seele allseitig zu verstehen, muß ins Auge gefaßt werden, wie er die Seele im Verhältniß zum ganzen Menschen sowie deren eigenes Wesen näher bestimmt. — In ersterer Beziehung lehrt Irenäus klar die Dichotomie des (natürlichen) Menschen in folgender Stelle: „Wenn nach den Gnostikern der Körper im Feuer untergeht, die Seele aber im Orte der Mitte bleibt, dann bleibt nichts mehr übrig vom Menschen, das ins Pleroma eingehen könnte. Denn der Verstand des Menschen, der Geist und das Denken und das Streben des Geistes u. dgl. sind nicht etwas anderes als die Seele, sondern Bewegungen und Thätigkeiten der Seele, die ohne die Seele keine Substanz haben." [1] Ferner nennt er den Menschen eine Mischung von Seele und Fleisch (Praef. in l. IV, n. 4), setzt den ganzen Menschen gleich Seele und Leib (V, 20, 1) und sagt näherhin, daß der Körper von der Seele belebt, entwickelt und gegliedert wird, daß die Seele den Körper besitzt und beherrscht, daß der Körper einem Werkzeuge ähnlich ist, die Seele aber die Stelle des Künstlers vertritt (II, 33, 4). — Wenn anderwärts auch der Geist als Bestandtheil des vollkommenen Menschen bezeichnet wird (V, 6, 1; 9, 1 u. ö.), so ist festzuhalten, daß der Geist nicht ein Wesensbestandtheil der menschlichen Natur, sondern ein übernatürliches Moment in der voll realisirten göttlichen Idee vom Menschen ist, wie sich unten (n. 238) noch zeigen soll.

In sich selbst sind die Seelen wohl incorporales, doch nur quantum ad comparationem mortalium corporum (V, 7, 1). Darum lehrt Irenäus weiter: Gleichwie ein Wasser, in ein Gefäß gegossen, wenn es darin gefriert, dieselbe Gestalt annimmt wie das Gefäß, so nimmt auch die Seele die Gestalt des Körpers an (II, 19, 6), sie nimmt an das Gepräge des Körpers, dem sie angepaßt ist, und kann deshalb auch nach dem Tode noch erkannt werden (II, 34, 1). Die reine Geistigkeit der Seele ist an diesen Stellen, wenn auch nicht geradezu in Abrede gestellt, so doch sehr verdunkelt.

225. Der Mensch als Compositum von Seele und Leib ist von Natur aus sterblich (V, 3, 1). Beim Tode trennt sich die Seele vom Leibe, wodurch dieser die Lebensthätigkeit verliert, odemlos, leblos und bewußtlos wird und in die Bestandtheile sich auflöst, aus denen er geworden ist (V, 7, 1). Die thatsächliche Ursache des Todes ist aber nach der klaren Lehre des

Gobarus, Georg Syncellus) vorhanden. Gesammelt sind diese Fragmente bei: *Gallandi*, Bibl. II, 59—67. *Migne*, P. gr. V, 1307—1328 u. a. Eine kleine Bereicherung der Fragmente bei Eusebius bringt C. de Boor aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes (Texte und Unters. V, 2. Heft). Weiteres bei Bardenhewer, Patrologie S. 117 ff. — Von Polykrates sind vorhanden Fragmente seines Schreibens an Papst Victor wegen der Osterfeier (bei *Eusebius*, Hist. eccl. V, 24, und *Hieronymus*, De vir. illustr. 45).

[1] Adv. haer. II, 29, 3: Sensus hominis, mens et cogitatio et intentio mentis et ea, quae sunt huiusmodi, non aliud quid praeter animam sunt, sed ipsius animae motus, et operationes nullam sine anima habentes substantiam.

Irenäus die Sünde des ersten Menschen, die wir alle mitbegangen haben (cf. V, 16, 3; 17, 1). Wegen des von Anfang an begangenen Ungehorsams wird der Körper eine Zeitlang aufgelöst (Fragm. XII). Wir alle sterben in Adam (V, 12, 3) und haben durch die adamitische Zeugung den Tod geerbt (V, 1, 3; cf. V, 21, 1). Nachdem jedoch die Sünde einmal geschehen, war der Tod des Menschen sogar ein Erweis der göttlichen Erbarmung. Gott verstieß den Menschen aus dem Paradiese und versetzte ihn ferne von dem Baume des Lebens, damit nicht immer fortbestehe der Uebertreter und nicht unsterblich wäre seine Sünde und das Uebel endlos und unheilbar. Er setzte Schranken der Sünde, indem er den Tod dazwischen setzte, damit der Mensch, sterbend der Sünde, dereinst lebe für Gott (III, 23, 6). — Von dem Gesetze des Todes sind (wenigstens einstweilen) nur Henoch und Elias ausgenommen (V, 5, 1).

226. Beim Tode des Menschen ist es aber nur das Fleisch, das stirbt und aufgelöst wird, nicht die Seele noch der Geist (V, 7, 1). Um gegen die Gnostiker die Auferstehung des Fleisches zu beweisen, beruft sich Irenäus auf 1 Kor. 15, 53 (das Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit u. s. w.) und 2 Kor. 5, 4 (das Sterbliche soll verschlungen werden vom Leben), und erklärt, daß unter dem Verweslichen und Sterblichen nur der Körper gemeint sein könne, *οὔτε γὰρ ἡ ψυχὴ θνητὸν οὔτε τὸ πνεῦμα* (V, 13, 3). Es sei eine in vielfacher Hinsicht des Vaters unwürdige Annahme der Gnostiker, das zwar, wovon allen bekannt ist, daß es unsterblich fortdauere, wie Geist und Seele und dergleichen, würde von ihm belebt, nicht aber auch der Leib. Es wäre ein Beweis der Schwäche, wenn der Vater bloß das zu beleben sich anstellen würde, quae natura immortalia, quibus a natura adest vivere (V, 4, 1)[1]. — Diesen Stellen bei Irenäus stehen aber Ausführungen gegenüber, welche die Unsterblichkeit der Seele wenigstens nicht als eine unverlierbare Naturgabe derselben hinzustellen scheinen. Der Mensch soll sich nicht rühmen, daß er ähnlich wie Gott von Natur aus unvergänglich ist, er soll vielmehr erkennen, daß er sterblich und schwach, Gott aber unsterblich und stark ist (III, 20, 1. 2). Was hier mit allem Rechte vom ganzen Menschen ausgesagt wird, das dehnt aber Irenäus auch aus auf die menschliche Seele als solche. Wenn einige sagen möchten, Seelen, die vor kurzem zu sein anfingen, können nicht lange Zeit (d. h. ewig) dauern, sondern sie müßten entweder ungeworden sein (innascibiles), um unsterblich zu sein, oder wenn sie einen Anfang des

[1] Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß die Unsterblichkeit der Seele bei Irenäus eine individuelle, persönliche Fortdauer derselben bedeutet. Er schließt in dieser Beziehung aus der Erzählung von dem reichen Prasser und dem armen Lazarus, daß die Seelen fortdauern, daß sie nach der Trennung vom Leibe die Gestalt des Menschen haben und sich auch dessen erinnern, was hier ist (II, 34, 1). Weil die abgeschiedenen Seelen sich des frühern Lebens erinnern, die noch im irdischen Leibe befindlichen Menschenseelen aber erfahrungsgemäß keine Erinnerung an ein früheres Leben haben, darum ist die Lehre von der Seelenwanderung unhaltbar. Es hat eben jeder von uns wie einen eigenen Leib so auch eine eigene (individuell gesonderte) Seele, die nach dem Tode in ihrer Individualität fortdauert und zuletzt sich wieder mit dem Leibe vereinigen wird (II, 33).

Entstehens (generationis initium) genommen, mit dem Körper selbst sterben, so mögen sie wissen, daß ohne Anfang und Ende, wahrhaft und immer derselbe und stets sich gleich bleibend nur Gott ist, der Herr von allem. Alles aber, was von ihm ist, nimmt zwar einen Anfang des Entstehens und ist darum geringer als sein Schöpfer, weil es nicht unentstanden (non ingenita) ist; es dauert aber und streckt sich fort in die Länge der Zeiten gemäß dem Willen des schöpferischen Gottes, so daß Gott allem Zeitlichen gewährt, ut sic initio fierent et postea ut sint. Alles dauert fort, quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit. Nach Ps. 20, 5 verleiht der Allvater auch auf ewige Zeit die Fortdauer (perseverantia) denen, welche selig werden. Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur. Darum wird, wer die Gabe des Lebens bewahrt, auf ewige Zeit die Länge der Tage empfangen. Wer sie aber wegwirft, ipse se privat in saeculum saeculi perseverantia. Wie der beseelte Körper theil hat an der Seele, solange Gott will, so ist auch die Seele zwar nicht selbst das Leben, hat aber theil an dem von Gott ihr gewährten Leben. 1 Mos. 2, 7 lehrt uns, daß durch Theilnahme am Leben lebendig wurde die Seele, so daß gesondert zu denken ist die Seele und gesondert das Leben an ihr. Da also Gott das Leben und die ewige Fortdauer gewährt, so können auch die Seelen, die zuerst nicht waren, hernach bleiben, wenn Gott ihr Sein und Bestehen will. Princip sein nämlich muß in allem und herrschen der Wille Gottes, das übrige aber ihm nachstehen, unterworfen und dienstbar sein (II, 34, 2—4; cf. IV, 38, 3). — Fassen wir den vorgelegten Gedankengang des Irenäus näher ins Auge, so lehrt er zunächst: Zwischen Schöpfer und Geschöpf besteht der große Unterschied, daß ersterer den Grund seiner Dauer in sich selbst, letzteres aber nicht in sich, sondern in dem allmächtigen Willen Gottes hat. Wie das anfangende Sein der Geschöpfe, so ist auch das fortlaufende Sein derselben eine Gabe Gottes. Würde Gott ihr Sein nicht mehr wollen, so würden sie sofort ins Nichts zurücksinken. Es könnte nun scheinen, daß nach Irenäus Gott thatsächlich die ewige Fortdauer der Bösen nicht wolle, da es ja heißt, diese berauben sich der perseverantia. Allein perseverantia ist hier unmöglich die nackte Fortsetzung des Seins in der Ewigkeit, sondern die vom Propheten verheißene Fortdauer im Genusse der Seligkeit. Nicht die Unsterblichkeit überhaupt, sondern nur die selige Unsterblichkeit verneint also hier Irenäus hinsichtlich der Bösen. Zudem lehrt er anderweitig wiederholt, daß die Strafe der Bösen ewig sei. Immerhin aber ist seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, ähnlich wie die Lehre Justins u. a., nicht hinlänglich geklärt. Es tritt eben der Unterschied zwischen Unsterblichkeit überhaupt und seliger Unsterblichkeit formell zu wenig bei ihm hervor; ferner ist es nicht genug betont, daß die Seele, wenn sie einmal existirt, ihrer eigenen Natur nach und ohne ein weiteres besonderes Gnadengeschenk Gottes (abgesehen von ihrer Erhaltung) ewig dauert [1].

[1] Der Engländer Dodwell legte den Irenäus so aus, als würden nur die Seelen derer ewig leben, welche den Heiligen Geist besitzen, die Seelen der übrigen aber dereinst

2. Willensfreiheit und Vergeltung im allgemeinen.

227. Gegenüber der gnostischen Lehre, daß gut und bös, Tugend und Sünde von Natur aus bestehen, sowie daß das Heil der einen und der Untergang der andern naturnothwendig erfolgen, betont Irenäus nachdrucksam die sittliche Freiheit des Menschen und lehrt mit Entschiedenheit, daß Tugend und Sünde in der Freiheit wurzeln, sowie daß Heil und Verderben, Lohn und Strafe je nach dem Gebrauche der Freiheit eintreten. Er stellt so der kosmisch-physischen Heils- und Vollendungslehre der Gnostiker principiell eine religiös-ethische gegenüber und zieht im Verlaufe seiner Erörterungen auch in allseitigster Weise die Consequenzen seines Standpunktes. — Frei hat Gott den Menschen von Anfang an geschaffen, ausgerüstet mit eigener Macht (potestas) wie auch mit eigener Seele, um den Willen Gottes freiwillig zu thun und nicht gezwungen von Gott. Das Wahlvermögen (potestatem electionis) setzte Gott im Menschen wie auch in den Engeln, damit die, so gehorchen würden, mit Recht das Gute besäßen, als gegeben zwar von Gott, bewahrt aber von ihnen selbst; die aber nicht gehorchten, werden dann mit Recht die verdiente Strafe bekommen. . . Es gab Gott das Gute, und die es vollbringen, werden Herrlichkeit und Ehre erlangen, weil sie das Gute vollbracht haben, obwohl sie es auch nicht vollbringen konnten; die es hingegen nicht vollbringen, werden das gerechte Gericht erfahren, weil sie das Gute nicht vollbracht haben, obwohl sie es vollbringen konnten (IV, 37, 1)[1].

228. Als Beweise für eine derartige Wahlfreiheit des Menschen bringt Irenäus folgende Gedanken bei: Wären die einen von Natur aus gut, die andern von Natur aus böse, so würden die erstern kein Lob, die letztern keinen Tadel verdienen, weder bei den Menschen noch bei Gott (IV, 37, 2). Umsonst wären dann alle Mahnungen und alle Gebote Gottes (ibid. n. 3—4). Das Gute wäre nicht süß und nicht schön und ruhmvoll und könnte nicht von Gott gekrönt werden, indem ja der Kampf und die im Kampfe errungene Krone wegfielen (ibid. n. 6—7). Der Mensch hätte alsdann umsonst die Fähigkeit erhalten, zwischen gut und bös in seiner Erkenntniß zu unterscheiden (IV, 39, 1). Wenn die Seelen ihrer Substanz wegen in die Ruhe eingehen (im Orte der Mitte) und nicht wegen ihrer Gerechtigkeit, dann — so argumentirt Irenäus wiederum gegen die Gnostiker — ist es auch überflüssig, zu glauben, ja es ist überflüssig die Herabkunft des Erlösers (II, 29, 1).

229. Der Grund, weshalb Gott dem Menschen freien Willen und Selbstbestimmungsvermögen gegeben, liegt darin, daß der Mensch nicht bloß kraft der Machtwirkung Gottes, sondern auch kraft eigener Mitwirkung reif werden soll zur Unsterblichkeit und immer mehr befähigt zur ewigen Hingebung

---

völlig in Nichts sich auflösen. Ihm schließt sich in neuerer Zeit Kirchner an (Theol. Studien und Kritiken 1863, S. 321 ff.). Vgl. gegen diese Auslegung: *Massuet*, In Iren. diss. III, art. 8, § 104 sqq. *Lumper*, Hist. theol.-crit. III, 554 sq. *Koerber* l. c. p. 108 sqq. u. a.

[1] Gegenüber Karpokrates zeigt Irenäus auch, daß der Unterschied von gut und bös ein objectiv begründeter ist und daß nicht bloß subjectiv in der Meinung der Menschen einiges als ungerecht, anderes als gerecht gilt (II, 32, 1).

an Gott (cf. V, 29, 1). Sollte aber jemand sagen: Konnte Gott nicht von Anfang an den Menschen als vollkommen erschaffen? so wisse er, daß dem ungewordenen Gotte wohl alles möglich ist. Das Geschaffene aber muß insofern hinter dem Schöpfer zurückstehen, als es einen Anfang des Entstehens hat. Als nicht unentstanden (μὴ ἀγέννητον) steht das Geschaffene auch zurück hinter dem Vollkommenen. Als eben erst entstanden (νεώτερον) ist es auch unmündig und darum ungewohnt und ungeübt zum vollkommenen Leben. Gott selbst war zwar im stande, von Anfang an dem Menschen die Vollkommenheit (τὸ τέλειον) zu gewähren; der Mensch aber war unvermögend, sie anzunehmen, denn er war noch unmündig (IV, 38, 1—2). In dem Wirken Gottes zeigt sich Macht und Güte, insofern er das Nichtseiende schuf; es zeigt sich darin aber auch Weisheit, insofern er harmonisch und wohlgefügt das Gewordene gemacht hat. Einige Geschöpfe sollten durch einen stäten Fortschritt dazu gelangen, an der Herrlichkeit des Ungewordenen theilzunehmen. Insofern Gott allein ungeworden ist und Ursache von allem, steht er obenan und bleibt ihm alles untergeordnet. Ein Ebenbild und eine Aehnlichkeit des ungewordenen Gottes soll der Mensch werden in einer bestimmten Ordnung und Führung Gottes, vermittels bestimmter Vorkehrungen, er soll allmählich fortschreiten und zur Vollkommenheit aufsteigen, d. h. dem Ungewordenen nahe kommen. Es mußte der Mensch zuerst entstehen und nach der Entstehung wachsen, erstarken, sich vermehren, vollendet, verherrlicht werden und so seinen Gott schauen (ibid. n. 3). Wie wird Gott sein der noch nicht einmal gewordene Mensch? wie vollkommen der eben erst Gewordene? wie unsterblich derjenige, der in der sterblichen Natur dem Schöpfer nicht gehorsam war? Du mußt zuerst die Ordnung des Menschen einhalten, dann erst kannst du der Herrlichkeit Gottes theilhaftig werden. Biete ihm ein weiches und fügsames Herz, gib ihm, was dein ist, d. h. den Glauben an ihn und die Unterwerfung, dann wirst du ein vollkommenes Werk Gottes werden. Wenn du aber nicht glaubst und dich seinen Händen entziehst, so wird der Grund der Unvollkommenheit in dir sein, dem Ungehorsamen, nicht in ihm, dem Berufenden (IV, 39, 2—3). — Es ist, kurz zusammengefaßt, eine Anordnung der göttlichen Weisheit, daß der Mensch in allmählichem sittlichen Ringen zur Vollendung gelangt. Ein solches Fortschreiten entspricht allein der Natur des Menschen, die eben eine gewordene ist. Eine Hervorbringung des Menschen im Stande der Vollendung würde wohl die Macht Gottes offenbaren, aber nicht seine Weisheit, und erscheint darum als ganz und gar unangemessen[1].

---

[1] Weil Irenäus, ähnlich wie die Apologeten und schon die apostolischen Väter, die Vollendung des Menschen als etwas allmählich Werdendes, stätig Wachsendes, sowie als (beabsichtigtes) Resultat nicht bloß der göttlichen Heilswirksamkeit, sondern auch der menschlichen Heilsthätigkeit hinstellt, muß er von seiten der modernen protestantischen Dogmenhistoriker schwere Vorwürfe ertragen. Er soll den Apostel Paulus, speciell dessen Begriff vom rechtfertigenden Glauben, nicht verstehen (Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche, S. 313 ff.). Der religiöse Centralgedanke des biblischen Christenthums (Röm. 5, 1. 2. 1 Joh. 1, 7—10) sei ihm unverständlich geworden (Loofs, Dogmengeschichte S. 83). Er habe mit dem biblischen (paulinischen) und dem realistischen Elemente

3. Das Heil überhaupt.

230. Wie bei den frühern Vätern, so ist auch bei Irenäus Heil die allgemeinste und umfassendste Bezeichnung all dessen, was der Christenstand wesenhaft oder wurzelhaft gewährt. Dieses Heil kann als objective Gabe nur Gott gewähren. Nicht von uns können wir das Heil erlangen, sondern nur durch Gottes Hilfe (III, 20, 3; cf. IV, 14, 1). Der, welcher uns Heil bringen soll, muß wahrer Gott sein, nicht bloß ein Mensch wie der Christus der Ebioniten (IV, 33, 4). Wenn nicht Gott das Heil gewährte, stünde dasselbe nicht unwandelbar fest (III, 18, 7). — Es hat aber Gott den Menschen das Heil ertheilt in Christo (III, 12, 4), dessen Tod die salvatio aller ist, die an ihn glauben (IV, 28, 3; cf. II, 26, 1; III, 5, 3; IV, 8, 2; 12, 4; 33, 12; V, 1, 1; 16, 3; 17, 3). An dem christlichen Heile kann man ferner nur dann in Wirklichkeit theilnehmen, wenn Christus selbst ein realer und nicht bloß ein Schein-Christus ist (IV, 33, 5). Wiederum kann man das Heil nicht erlangen ohne den Geist Gottes (V, 9, 3). Um den Menschen das Heil zu bringen, bediente sich Gott seiner eigenen Schöpfung, die ebendeshalb von keinem andern Princip als dem schöpferischen und erlösenden Gotte stammt (V, 18, 1).

231. Als subjective Bedingung und Disposition der Heilserlangung fordert Irenäus vor allem den Glauben (IV, 28, 3; 33, 15), einen solchen Glauben, wie Abraham hatte (IV, 5, 5). Damit muß aber verbunden sein die Liebe Gottes, der Gehorsam und die Unterwerfung unter Gott (IV, 28, 3), die Haltung des Dekalogs (IV, 15, 1), überhaupt die Befolgung der Gebote und Worte Gottes (IV, 17, 2; 33, 15). Mit einem Worte: Sequi Salvatorem participare est salutem (IV, 14, 1).

Das Heil war und ist zu allen Zeiten nur eines, wie auch nur ein Gott ist. Doch ist dieses Heil nicht von Anfang an vollkommen verwirklicht worden, sondern es sollte erst durch die mannigfachsten Heilsveranstaltungen Gottes in beiden Testamenten und durch entsprechende stufenweise Fortschritte seitens der Menschen zur Vollendung gelangen (IV, 9, 3). Zuletzt verleiht Gott das Heil auch der Substanz des Fleisches (IV, 41, 4).

Ein besonderes Gewicht legt Irenäus gegenüber Tatian (III, 23, 8; cf. I, 28, 1) auf die Thatsache, daß der erste Mensch das Heil erlangte. Wäre

---

in seiner Theologie ein von den genannten durchaus verschiedenes, im Verhältniß zu ihnen völlig disparates, apologetisch-moralistisches Element verbunden (Harnack, Dogmengeschichte I, 469 ff. 499 ff.). Werner sucht in der Schrift: Der Paulinismus des Irenäus, den ausführlichen Beweis zu erbringen, daß Irenäus in der ganzen Heilslehre von Paulus durchgreifend abweiche, daß von einer innern Verwandtschaft der irenäischen und der paulinischen Theologie nicht die Rede sein könne, daß Irenäus von dem Gehalte der paulinischen Ausdrücke, die er im Munde führt, weit entfernt sei (vgl. S. 213). — Um hier ins reine zu kommen, müßte untersucht werden, ob biblisches Christenthum, Paulinismus u. dgl. identisch ist mit Ritschlianismus, bezw. welches der echt biblische Begriff vom rechtfertigenden Glauben sei. Wir sehen von einer nähern Untersuchung des Verhältnisses der irenäischen zur paulinischen (biblischen) Theologie bezw. Heilslehre hier ab und legen nur die Lehren des Irenäus ausführlicher dar.

Adam für immer im Tode geblieben, so wäre Gott besiegt, und die Bosheit der Schlange hätte den Willen Gottes überwunden. Umgekehrt ist die Errettung Adams aus der Gewalt des Teufels ein sicheres Unterpfand der Erlösung der übrigen Menschen (III, 23).

232. Wie schon angedeutet, traten die unser wirkliches Heil ermöglichenden Veranstaltungen Gottes nicht von Anfang an in vollem Maße ein, sondern erfolgten successive in stufenweisem innern Fortschritte und erlangten in dem Heilswerke Christi ihre (vorläufige) Vollendung. Für unsern gegenwärtigen Zweck kommen weniger in Betracht die verschiedenen Heilsthaten Gottes als solche; nur die Wirkungen derselben im Menschen sind ja unmittelbar Gegenstand unserer Untersuchung. Es sei nur bemerkt, daß Irenäus gegenüber den Gnostikern den innern und organischen Zusammenhang zwischen den Heilswirksamkeiten Gottes im Alten und Neuen Bunde nachdrucksam und eingehend geltend macht, indem er einerseits die Identität, andererseits die Verschiedenheit beider Testamente betont, bezw. herausstellt, was das Christenthum in der Continuität der Heilswirkungen Gottes über den Alten Bund hinaus Neues enthält (cf. I, 10, 3; III, 5, 3; 11, 8; 12, 11—13; 22, 3; IV, 4, 1; 9, 1—3; 11, 2—4; 16, 3. 5; 32, 2 u. a. St.). Prägnant drückt Irenäus dies alles aus, indem er Christi Werk bestimmt als ἀνακεφαλαίωσις, recapitulatio, Verjüngung (Eph. 1, 10), d. h. als Wiederherstellung der (gefallenen) Creatur in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit und zugleich als Weiterführung und Vollendung derselben zu ihrem Ziele hin[1]. Christus ist ihm der ewige König, der alles in sich zusammenfaßt und darum auch die alte Bildung (den Adam) in sich zusammengefaßt hat (III, 21, 9. 10; cf. IV, 38, 1 u. ö.); auch den Krieg gegen unsern Feind hat er in sich zusammengefaßt (auf sich genommen, V, 21, 1) und selbst den Tod, da er ja in sich den ganzen Menschen von Anfang bis Ende zusammenfaßte (V, 23, 2). Er ist in den letzten Zeiten Mensch geworden, um das Ende zu verbinden mit dem Anfang, d. h. mit Gott (IV, 20, 4; cf. IV, 34, 4). Mit dem Begriffe der recapitulatio deckt es sich ungefähr, wenn Irenäus lehrt: Christus hat bei seiner Ankunft alle Neuheit (omnem novitatem) gebracht, indem er, der Angekündigte, sich selber brachte. Denn das wurde vorhergesagt, daß die Neuheit kommen werde, die den Menschen erneuern und lebendig machen wird (IV, 34, 1). — Das erstere Moment der ἀνακεφαλαίωσις besagt vorzugsweise der Terminus ἀνανέωσις, mit welchem Irenäus wiederholt die Heilsthat Christi bezeichnet (cf. III, 17, 1; IV, 9, 1; 33, 14). Concret drückt Irenäus dasselbe aus, wenn er sagt: Was wir verloren hatten in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, das sollten wir in Christo Jesu wiedererlangen (III, 18, 1): er hat wiederhergestellt (reformavit) das Menschengeschlecht (IV, 24, 1); oder wenn er es als eine Christo allein mögliche That hinstellt, daß er uns befreit hat aus der Knechtschaft des Teufels (cf. III, 8, 2; 23, 1; V, 21, 3; auch II, 6, 2), in welche Adam und alle seine Nachkommen wegen der Sünde gerathen waren (IV, 41, 2; V, 21, 3). — Einer weitern Schilderung der

[1] Cf. *G. Molwitz,* De ἀνακεφαλαιώσεως in Irenaei theologia potestate, 1874.

unser Heil begründenden Thaten Christi können wir uns hier um so mehr überheben, als wir ohnehin noch öfter so oder anders darauf zurückkommen müssen, wenn wir im nachfolgenden die Beschaffenheit des Heilsgutes bezw. die einzelnen Momente desselben näher darlegen werden.

4. Die Heilserkenntniß.

233. Der Herr hat uns, die Erkenntniß (agnitio) des Vaters gewährend, das Heil geschenkt (II, 20, 3). Mit diesen Worten deutet Irenäus an, daß das christliche Heil vor allem den Besitz der wahren und sichern religiösen Erkenntniß in sich schließe. Gegenüber den Gnostikern, welche in der Erkenntniß ihrer Syzygien u. dgl. das Heil zu besitzen vermeinten, machte nun Irenäus vor allem geltend, daß die heilbringende Gnosis keine andere sei als die auf Offenbarung beruhende Erkenntniß des allein wahren Gottes in seinem Wesen, seinen Personen und seinem Wirken. Den Vater, der unsichtbar ist, macht (nach Joh. 1, 18) der Sohn allen kund. Darum erkennen ihn die, welchen der Sohn ihn geoffenbart hat. Und wiederum gibt der Vater durch den Sohn die Erkenntniß seines Sohnes denen, die ihn lieben (III, 11, 6). Der Sohn verleiht die Erkenntniß des Vaters durch seine Offenbarung; denn Erkenntniß des Vaters ist die Offenbarung des Sohnes (agnitio Patris est Filii manifestatio, IV, 6, 3). Wir hätten nicht lernen können, was Gottes ist, wenn nicht unser Lehrmeister, der das Wort ist, Mensch geworden wäre (V, 1, 1). Diese Erkenntniß nun ist Erkenntniß des Heiles, welche Johannes der Täufer (nach Luc. 1, 77) bringen sollte. Agnitio salutis erat agnitio Filii Dei, qui et salus et Salvator et salutare vere et dicitur et est (III, 10, 3). Die heilbringende Erkenntniß des Sohnes hatte der Heide Cornelius nicht vor der Belehrung durch Petrus (III, 12, 7). Auch Paulus war ohne diese Erkenntniß vor seiner Bekehrung und predigte den Sohn Gottes erst, nachdem die vorherige Unkenntniß vernichtet war durch die nachfolgende Erkenntniß (V, 12, 5). Die weittragende Bedeutung, welche Irenäus gleich den vorausgehenden Lehrern mit dem Ausdruck *γνῶσις* (agnitio) verband, erhellt ganz besonders aus seiner Erklärung des Denars, welchen in der Parabel von den zu verschiedenen Stunden in den Weinberg eintretenden Arbeitern der Hausvater jedem der letztern gibt. Alle erhielten denselben Lohn, je einen Zehner, der das Bild und die Inschrift des Königs hatte, d. h. die Erkenntniß des Sohnes Gottes, welche war Unvergänglichkeit [1].

5. Das Heilsleben.

234. Der Besitz der wahren und sichern religiösen Erkenntniß ist zugleich der Besitz des Lebens. Denn Gott, der Vater des Lichtes, ist zugleich incorruptibilitatis effector (V, 13, 3) und Inhaber des Geschenkes der Unvergänglichkeit (V, 1, 1). Er ist nicht, wie die Stoiker und Heiden annehmen, in dem Sinne ein Sklave der Nothwendigkeit, daß er nicht dem

[1] IV, 36, 7: *Πάντες ἔλαβον ἀνὰ δηνάριον ἔχον εἰκόνα καὶ ἐπιγραφὴν τοῦ βασιλέως, τὴν γνῶσιν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἥτις ἦν ἀφθαρσία.*

Sterblichen Unsterblichkeit oder dem Vergänglichen Unvergänglichkeit verleihen könnte (II, 14, 4). Auch im Werke Christi ist die Offenbarung der Wahrheit und die Gewährung des Lebens innigst verbunden. Durch sein Leiden hat er den Tod vernichtet, den Irrthum gelöst, die Vergänglichkeit aufgehoben und die Unwissenheit getilgt, dagegen aber das Leben geoffenbart, die Wahrheit kundgethan und die Unvergänglichkeit verliehen (II, 20, 3). Oftmals spricht Irenäus die Lehre aus, daß Christus gekommen sei, um uns Leben (*ζωή*), Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*, incorruptela, incorruptibilitas), Unsterblichkeit (*ἀθανασία*, immortalitas) zu bringen, und stellt den Herrn insofern hin als den zweiten (Gegen-) Adam, da wir ja vom ersten Adam Tod und Vergänglichkeit überkommen haben. Gott hat die Fleischwerdung seines Sohnes bewirkt und eine neue Zeugung begründet, damit wir, gleichwie wir durch die erste Zeugung den Tod geerbt haben, so durch diese Zeugung das Leben erbten, gleichwie wir in dem seelischen Adam alle gestorben sind, so in dem geistigen alle lebendig gemacht würden (V, 1, 3; cf. V, 12, 3). Der Herr bekennt sich als Menschensohn, verjüngend (recapitulans) in sich den ersten Menschen, aus dem die Bildung des Weibes geschah, uti, quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam (V, 21, 1; cf. III, 22, 4). In der Absicht Gottes, uns das in Adam verlorne Leben wiederzugeben, lag nach Irenäus eine gewisse Nothwendigkeit begründet, daß der Sohn Gottes eine wahre menschliche Natur annahm. Wäre nämlich der Mensch (die menschliche Natur) nicht geeint worden mit Gott, so hätte er nicht Antheil haben können an der Unvergänglichkeit (III, 18, 7). Nicht hätten wir die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit empfangen können, wenn wir nicht wären vereint worden mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit. Wie aber könnten wir vereint werden mit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, wenn nicht zuerst die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit geworden wäre, was wir sind, damit so verschlungen würde das Vergängliche von der Unvergänglichkeit und das Sterbliche von der Unsterblichkeit? (III, 19, 1.) Als wahrer Gott und wahrer Mensch hat Christus den Menschen das Erbe der Unvergänglichkeit zugetheilt (III, 5, 3), bietet er ihnen dieses Erbe dar (IV, 41, 3; cf. IV, 8, 1) und schenkt ihnen das ewige Leben (IV, 23, 2; cf. IV, 2, 4). Er hat das verlorne Schaf auf seine Schultern genommen und zurückgebracht zur Herde des Lebens (V, 15, 2). Durch ihn hat Gott den Starken gebunden und dessen Gefäße (die dem Satan unterworfenen Menschen) geplündert und den Tod vernichtet, lebendig machend den Menschen, der dem Tode verfallen war (III, 23, 1; cf. III, 18, 7).

235. Das Leben, zu welchem alle Menschen durch Christus gelangen sollen, erscheint dadurch näher bestimmt, daß es bezeichnet wird als vita Dei (III, 22, 4; IV, 22, 1; 24, 1). Sofern die Menschen ewige Zeiten fortbestehen, empfangen sie die Macht des Ungewordenen (IV, 38, 3). Daß das Leben, die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit der Christen eine Theilnahme und Nachahmung des göttlichen Lebens sei, drückt Irenäus auch sonst auf mannigfache Weise aus. Welche immer die Liebe gegen den Herrn bewahren, denen

gewährt er seine Gemeinschaft. Gemeinschaft mit Gott aber ist Leben (*κοινωνία θεοῦ ζωή*) und Licht und Genuß seiner Güter. Welche durch eigenen Willen sich von Gott losmachen, über die verhängt er die selbstgewollte Trennung von ihm. Trennung aber von Gott ist Tod, Trennung vom Lichte Finsterniß, Trennung von Gott (ferner) Verlust aller seiner Güter (V, 27, 2; cf. V, 28, 1). In seiner Ankunft hat der Herr die Unvergänglichkeit uns verliehen per communionem, quae est ad eum (V, 1, 1). Die Freundschaft Gottes ist Verleiherin der Unsterblichkeit an die, so selbe ergreifen (IV, 13, 4). Demgemäß kann Irenäus das Heilsleben geradezu identificiren mit der Gotteskindschaft. Er sagt in der That: Christus lehrte und verlieh durch sich allen Gerechten die Annahme an Kindes Statt beim Vater, welche da ist das ewige Leben (per se eam, quae est ad Patrem *adoptio filiorum, quae est vita aeterna*, omnibus iustis attribuit, II, 11, 1). Durch und in Christus sollte verschlungen werden das Verwesliche von der Unverweslichkeit, das Sterbliche von der Unsterblichkeit, damit wir die Annahme als Söhne empfingen (III, 19, 1; cf. IV, 41, 3).

236. Schon aus dem oben (n. 229) Gesagten ergibt sich, daß die von Christus uns erworbenen Güter der *ζωή* (*αἰώνιος*), *ἀφθαρσία* und *ἀθανασία* nicht ohne unser freies Zuthun effectiv in uns verwirklicht und nicht von Anfang an fertig und in vollendeter Fülle uns verliehen werden. Diese Heilsgaben sind nach Irenäus vielmehr in ihrem Bestande stets abhängig vom freien Willen des Menschen und erreichen ihre Vollendung erst bei der Auferstehung bezw. bei der definitiven Beseligung des ganzen Menschen, obwohl andererseits der Gläubige schon in der unmittelbaren Gegenwart realen Antheil an denselben hat. Die, welche an Christus glauben, werden darum unvergänglich sein (IV, 24, 2), nicht aber die Ungläubigen (cf. III, 7, 1. 2). Die Gerechten, welche an ihn glauben, wird der Herr aufnehmen zur Unvergänglichkeit und ewigen Ruhe. Ihm glauben aber heißt, seinen Willen thun (IV, 6, 5). Ebendeshalb heißt es weiter, daß man die Gebote halten müsse, um zum ewigen Leben einzugehen (IV, 12, 5; vgl. Matth. 19, 17). Die Gott gehorcht und geglaubt haben, werden geehrt werden mit Unvergänglichkeit (IV, 15, 2). Denen, die ihm folgen und ihm dienen, verleiht Gott Leben und Unvergänglichkeit (IV, 14, 1). Ewiges Leben empfangen die, welche Gott lieben und an seine Verheißungen glauben (IV, 28, 3; cf. V, 27, 2). Die Sünder können das Erbe der Unvergänglichkeit nur erlangen, wenn sie sich bekehren, Buße thun und ablassen von ihrer Bosheit (IV, 41, 3).

Auf solche Weise kann und soll die Unvergänglichkeit, trotzdem sie ein Geschenk Gottes und Christi ist, auch vom Menschen selbst errungen werden. Der Apostel ermahnt uns nach Irenäus als guter Ringkämpfer (1 Kor. 9, 24 ff.) zum Ringkampf der Unvergänglichkeit, damit wir gekrönt werden und kostbar erachten die Krone, die nämlich durch Kampf von uns erworben wird und nicht von selbst uns angewachsen ist (IV, 37. 7). Gott hat ja alles Zeitliche geschaffen wegen des Menschen, damit er darin heranreifend die Unsterblichkeit als Frucht bringe (IV, 5, 1). Gott wirkt alles, um den freien Willen und die Selbstbestimmung des zur Seligkeit bestimmten Menschen reif zu machen

zur Unsterblichkeit (V, 29, 1), damit der Mensch gelange zur Unvergänglichkeit, umgeben vom väterlichen Lichte (IV, 20, 2), und erbe das kommende Weltalter (venturum saeculum) der Unvergänglichkeit und des Lebens (cf. III, 7, 1. 2). — Ein reales Unterpfand des künftigen ewigen Lebens ist die heiligste Eucharistie. Darum wird bei der Feier derselben gebetet, daß diejenigen, welche dieselbe empfangen, der Nachlassung der Sünden und des ewigen Lebens theilhaftig werden [1].

6. Die Heilsgnade [2].

237. Das Heilsleben der Christen wird in der Totalität seiner Momente bewirkt vom Geiste. Der Geist ist es, der den Menschen lebendig macht (V, 9, 1). Aus Fleisch und Geist wird ein (wahrhaft) lebender Mensch, lebend nämlich durch die Theilnahme am Geiste, Mensch aber durch die Substanz des Fleisches (V, 9, 2). Der Geist ist das wahrhafte Leben derjenigen, die ihn empfangen (V, 7, 1). Er ist die Quelle lebendigen Wassers, welche der Herr denen gewährt, die an ihm theilhaben (III, 17, 2), das Brod der Unsterblichkeit und des Lebens (IV, 38, 1. 2). Wie demgemäß ohne den Geist das Leben nicht in uns sein kann, so auch nicht das Heil (V, 9, 3; cf. II, 19, 6). Die Häretiker sind vom göttlichen Wesen, von der Güte Gottes und der Kraft des Geistes gänzlich ausgeschieden (II, 31, 3). Als solche, die nicht zur Kirche eilen, haben sie keinen Theil an dem Heiligen Geiste (III, 24, 1). Als solche, die den Rath des Geistes verwerfen, durch Unglauben und Genußsucht des Geistes sich berauben, dagegen den Lüsten des Fleisches dienen und wie Thiere dahinleben, nennt sie der Apostel fleischlich und sinnlich (V, 8, 2. 3; cf. V, 10, 1. 1 Kor. 2, 14; 3, 1), während er umgekehrt jene, welche nicht den Gelüsten des Fleisches dienen, sondern sich dem Geiste

---

[1] Fragm. 38 (ed. *Migne,* P. gr. VII, 1253). Es ist dies das zweite der vom Kanzler Pfaff zu Irenäus beigebrachten Fragmente, dessen Zugehörigkeit jedoch nicht näher bestimmt werden kann, ja dessen Echtheit höchst zweifelhaft ist. In demselben ist auch die Rede von *δευτέραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις*. Ob damit die Didache oder irgend eine Form der Apostolischen Constitutionen und welche Form gemeint sei, ist für uns belanglos. Vgl. Funk, Das zweite Pfaffsche Irenäusfragment und die Apostolischen Constitutionen (Tübinger Theol. Quartalschrift 1894, S. 702—703).

[2] Irenäus behandelt zwar die Heilsgüter nicht näher unter dem formalen Gesichtspunkte ihrer Gratuität, wie er überhaupt den Unterschied und das Verhältniß von Natur und Gnade formell nicht bespricht. Indem er aber die verschiedenen Momente des Heiles als Gaben betrachtet, welche zum Wesen des Menschen als solchem hinzukommen (welche Adam vor der Sünde schon thatsächlich besaß) und vorzugsweise wenigstens in der Liebe und Güte Gottes ihre Wurzel haben, legt er ihnen sachlich den Charakter von eigentlichen Gnaden bei. Dieser Charakter wird an und für sich noch nicht aufgehoben, wenn der Bestand der Heilsgaben auch vom freien Willen des Menschen abhängig erscheint. Dies wäre nur der Fall, wenn der freie Wille des Menschen als einziger und adäquater Grund des Fortbestandes oder gar des Eintrittes der Heilsgaben hingestellt würde. Letzteres hat Irenäus nirgends behauptet, wenn er auch andererseits keine systematische und allseitige Darstellung des Zusammenwirkens Gottes und des Menschen behufs Erreichung der Endbestimmung des letztern versucht und darum Mißverständnissen, ja verschiedenen Deutungen ausgesetzt sein mag.

unterwerfen und vernunftgemäß in allem leben, mit Recht geistlich nennt, weil der Geist Gottes in ihnen wohnt (V, 8, 2; cf. V, 9, 2; 10, 1). — Den Geist verleiht der Vater allen, wie er will, und zugleich mit ihm verleiht ihn auch das vom Vater getragene Wort (V, 18, 2). Näherhin schenkt ihn der Sohn als Gabe, die er selbst vom Vater empfing (III, 17, 2); er gießt ihn aus als den Geist des Vaters zur Vereinigung und Vergemeinschaftung Gottes und des Menschen (V, 1, 1).

238. Der Geist ist nach Irenäus ein Bestandtheil nicht des Menschen überhaupt, wohl aber des vollkommenen Menschen. Seele und Geist können ein Theil des Menschen sein, ein (ganzer) Mensch aber keineswegs. Der vollkommene Mensch ist eine Zusammenmischung und Vereinigung der Seele, die den Geist des Vaters aufnimmt, mit dem Fleische, welches gebildet ist nach dem Bilde Gottes. Der Apostel versteht unter Vollkommenen (1 Kor. 2, 6) diejenigen, welche den Geist Gottes empfangen haben; er nennt sie auch Geistliche, da sie durch Theilnahme am Geiste geistlich sind. Wenn einer die Substanz des Fleisches wegnimmt und lediglich nur den Geist selbst meint, so ist dies kein geistiger Mensch mehr, sondern nur der Geist eines Menschen oder der Geist Gottes. Wenn aber dieser Geist, vermischt mit der Seele, vereint wird mit dem Gebilde (dem Körper), dann ist durch die Ausgießung des Geistes geistlich und vollkommen der Mensch geworden. Fehlt aber der Seele der Geist, so ist der Mensch in der That seelisch und wird, im Zustande der Fleischlichkeit belassen, unvollkommen sein. Weder das Fleisch noch die Seele noch der Geist für sich ist ein (ganzer) Mensch. Die Verbindung aber und Vereinigung von diesen allen macht den vollkommenen Menschen aus (V, 6, 1). Drei Theile sind es also, aus welchen der vollkommene Mensch besteht: Fleisch, Seele und Geist (V, 9, 1; cf. IV, 31, 2; V, 12, 2). Darum werden dereinst auch alle zum Leben Eingeschriebenen auferstehen mit ihren eigenen Leibern, ihren eigenen Seelen und ihren eigenen Geistern, in denen sie Gott gefallen haben. Die der Strafe Würdigen aber werden hingehen in sie mit ihren eigenen Seelen und ihren eigenen Leibern, in denen sie von der Gnade Gottes abgefallen sind (II, 33, 5; von Geistern ist hier nicht mehr die Rede). Daß der Geist nicht ein substantieller Bestandtheil der menschlichen Natur ist, sondern eine zu unserer Natur hinzukommende, derselben die gottgewollte ideale Vollkommenheit gewährende Realität, lehrt Irenäus am klarsten in folgender Weise: Körperlose Geister werden nicht geistige Menschen sein; sed *substantia* nostra, id est *animae* et *carnis adunatio* assumens Spiritum Dei, spiritualem hominem perficit (V, 8, 2)[1].

[1] Wir übergehen hier die Frage, wie sich der einen Theil des vollkommenen Menschen bildende Geist verhalte zum göttlichen Geiste, und zwar wiederum, insofern derselbe das göttliche Wesen überhaupt oder die dritte Person in der Gottheit bezeichnet. Vgl. hierüber *Koerber*, S. Iren. de grat. sanctific. p. 38 sqq. — Daß aber das *πνεῦμα* im Menschen bei Irenäus stets eine verlierbare Gabe sei und niemals (auch nicht II, 33, 5) zur unverlierbaren Natur des Menschen gerechnet werde, daß er somit das Wesen des Menschen als solches nirgends trichotomisch bestimme, ist gegen F. Böhringer (Die Alte Kirche, 2. Theil: Irenäus [2. Aufl. 1873] S. 468 f.), Harnack (Dogmengeschichte I, 500, Anm. 1) u. a. mit Entschiedenheit festzuhalten.

239. Der Geist umgibt den Menschen von innen und außen und verläßt ihn niemals, als ewig dauernd (V, 12, 2, nämlich solange der Mensch selbst gerecht bleibt). Er bildet aber im Menschen nicht eine todte Gabe, sondern ein lebendiges Princip, das ihn Gott immer näher bringt. Wir sollen Gott dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit alle unsere Tage, damit wir, den Geist Gottes umfassend, zur Herrlichkeit des Vaters gelangen (IV, 20, 4). Jetzt empfangen wir einen Theil von seinem Geiste (partem aliquam a Spiritu eius) zur Vollendung und Vorbereitung der Unvergänglichkeit. Wir haben den Geist vorläufig nur als ein reales Pfand (vgl. Eph. 1, 14). Schon in diesem Besitze des Geistes rufen wir: Abba, Vater! (Röm. 8, 15.) Was wird erst die ganze Gnade des Geistes (universa Spiritus gratia) bewirken, die den Menschen soll gegeben werden? (V, 8, 1.) Zur Gnadenfülle des Geistes, die noch künftig ist, rechnet Irenäus ganz besonders die Auferstehung des Fleisches. In diesem Sinne nennt er den Geist arrha incorruptelae (III, 24, 1) und lehrt: Die Glieder des Menschen, welche da verwesen in der Erde, werden in Besitz genommen vom Geiste, versetzt in das Himmelreich (V, 9, 4). Wenn unsere fleischlichen Herzen jetzt den Geist aufnehmen, was Wunder, wenn sie in der Auferstehung das vom Geiste kommende Leben empfangen? (V, 13, 4.)

240. Der Besitz des Geistes gewährt dem Menschen (außer dem Heilsleben) eine Menge von Gaben und Gütern. Der Geist Gottes erscheint bei Irenäus als der Same des Vaters von allem. Dieser Same sei vermischt und vereint worden mit dem Gebilde (der Menschen), und so sollten als Frucht hervorgehen lebendige Söhne dem lebendigen Gotte (IV, 31, 2). Aus Freien wie aus Knechten bereitet Christus Kinder Gottes, allen auf gleiche Weise das Geschenk des uns lebendig machenden Geistes verleihend (IV, 21, 3). Gott hat ausgegossen den Geist über das Menschengeschlecht *διὰ τῆς υἱοθεσίας* (V, 12, 2). Vater und Sohn verleihen den Geist secundum adoptionem, und dies bedeutet Geburt aus Gott (V, 18, 2). Demnach werden wir durch den Geist aus Gott geboren, Söhne Gottes, ja (in gewissem Sinne) Gott selbst[1]. Irenäus bietet hierüber noch folgende Aussprüche: Das Heil erlangen alle, welche durch Christus zu Gott hin wiedergeboren werden (in der Taufe, II, 22, 4). In gewissem Sinne sind wir alle Söhne Gottes, weil wir alle von Gott gemacht sind. Allein der gläubigen Unterwerfung nach (secundum audientiam et doctrinam) sind wir nicht alle Kinder Gottes, sondern nur die, welche ihm glauben und seinen Willen thun; die andern sind Söhne des Teufels (IV, 41, 2). Bekehrung und Buße sind weiterhin nothwendig, damit die Menschen Söhne Gottes werden können (cf. IV, 41, 3). Daß die Kindschaft Gottes im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes nicht eine Naturgabe, sondern eine Gnadengabe Gottes für den Menschen ist, ist auch ausgesprochen, wenn Irenäus lehrt: derselbe Gott, welcher die Frühern durch die knechtische Gesetzgebung berief, habe die Spätern durch Adoption angenommen (IV, 36, 2); Gott sei im Alten Bunde geschaut worden durch den Geist der

---

[1] Daß die Gotteskindschaft nach Irenäus sachlich zusammenfällt mit dem Heilsleben, ist schon oben S. 230 zur Sprache gekommen (cf. II, 11, 1; III, 19, 1).

Weissagung, durch seinen Sohn aber adoptive (IV, 20, 5). — Urbild unserer aus Gnade gewährten Gotteskindschaft ist die natürliche Sohnschaft des Sohnes Gottes selbst. Aus unermeßlicher Liebe ist das Wort Gottes, Jesus Christus, unser Herr, geworden, was wir sind, damit er uns vollende, das zu sein, was er ist (Praef. in V). Deshalb wird aber auch die Bezeichnung „Gott" auf diejenigen mit Recht übertragen, welche im Stande der Gotteskindschaft sind. Wenn Ps. 81, 1 die Rede ist von einer synagoga deorum, so bezieht sich dies auf den Vater und den Sohn und auf die, welche die Sohnschaft empfangen haben. Diese nämlich bilden die synagoga Dei, welche der Sohn Gottes gesammelt hat. Wenn Ps. 81, 6 die Rede ist von dii und filii Altissimi, so bezieht sich das wiederum auf jene, welche empfangen haben die Gnade der Adoption, in der wir rufen: Abba, Vater! (III, 6, 1.) Andererseits wird keiner sonst Gott genannt und Herr, außer der, welcher wahrhaft Gott ist, sowie sein Sohn, welcher zu Söhnen Gottes macht die an seinen Namen Glaubenden (III, 6, 2). Es werden ferner nur die, welche den Geist der Adoption empfangen, vom Heiligen Geiste mit dem Namen Gott und Herr bezeichnet (IV, 1, 1).

241. Durch den Geist wird der Mensch ferner zu einem Gleichnisse (*ὁμοίωσις*, similitudo) Gottes. Der durch Ausgießung des Geistes vollkommene Mensch ist es nach Irenäus, der nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geworden ist. Fehlt aber der Seele der Geist, so hat ein solcher Mensch zwar das Bild in dem Gebilde, nimmt aber das Gleichniß nicht auf durch den Geist. (Imaginem habens in plasmate, similitudinem non assumens per Spiritum.) Nach dem Bilde Gottes ist geformt unser Fleisch. In diesem wird Gott verherrlicht werden, indem er es gleichförmig und nachbildlich seinem Sohne macht, und zwar dadurch, daß er durch seinen Sohn und Geist den ganzen Menschen nach dem Gleichnisse Gottes gestaltet (V, 6, 1)[1]. Schon im Anfange ist gesagt, daß der Mensch geschaffen sei nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes (V, 2, 1). Da aber diese Wahrheit vor der irdischen Erscheinung des Sohnes Gottes noch nicht vollkommen geoffenbart und befestigt war, so verlor der Mensch leicht das Gleichniß (durch die Sünde, V, 16, 2). Auch dies hatte jedoch sein Gutes; denn dadurch sollte der Mensch erkennen, daß er nicht von Natur aus Gott ähnlich sei (III, 20, 1)[2]. Das Verlorne aber in

---

[1] Zunächst wird also der Mensch gleichförmig dem Sohne Gottes (vgl. noch III, 20, 2; V, 36, 3 u. a. St.). Der Sohn ist aber mensura Patris (IV, 4, 2), so daß der Mensch eben durch seine Gleichförmigkeit mit dem Sohne auch ein Gleichniß des Vaters wird.

[2] Dem Irenäus schwebte die similitudo Dei zumeist wenigstens sicherlich als ein zur Natur des Menschen (ähnlich wie der Geist und die Gotteskindschaft) hinzutretendes Gnadengeschenk vor. Allein eine allseitige Klarheit und Bestimmtheit findet sich nicht in seinen diesbezüglichen Lehren. Wenn er lehrt, der Mensch sei nicht naturaliter similis Deo, so will er genau genommen nur sagen, die similitudo Dei sei im Menschen nicht von Anfang an fertig und werde nicht ohne dessen freie Mitwirkung verwirklicht. Anderwärts nennt er den Menschen eine Mischung von Leib und Seele, geschaffen nach der Aehnlichkeit Gottes (Praef. in IV, 4), und sagt, der Mensch sei rationabilis et secundum hoc similis Deo (IV, 4, 3), und wiederum: Es mußte verschlungen werden das Sterbliche von der Unsterblichkeit et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem

der Erkenntniß Verdunkelte hat Christus wiederhergestellt. Er hat seinem Gebilde das im Anfange ausgesprochene Gewordensein des Menschen nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes wiedergewonnen (V, 2, 1). Sich selbst dem Menschen und den Menschen sich ähnlich machend, hat er durch seine Erscheinung das Bild in Wahrheit dargestellt, selbst das werdend, was sein Bild war, und dies Gleichniß fest wiederbegründet, gleichbildlich machend den Menschen dem unsichtbaren Vater durch das sichtbare Wort (V, 16, 2). Wenn aber auch Christus den Menschen vollendet nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes (V, 21, 2), so ist doch mit seiner (ersten) Erscheinung das Gleichniß Gottes im Menschen noch nicht vollkommen realisirt. Erst in einem allmählichen Fortschritte und geistigen Wachsthume soll der Mensch dem ähnlich werden, der für ihn gestorben und selbst zur Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde geworden ist (cf. III, 20, 2). Erst die ganze Fülle der Gnade des Geistes wird den Menschen (vollkommen) gestalten nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes (V, 8, 1). Erst nach der Vollendung aller Dinge wird das Geschöpf erfassen das Wort und aufsteigen zu ihm, überfliegend die Engel, und werden nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes (V, 36, 3; cf. IV, 38, 3. 4).

242. Wenn der Mensch durch die Sünde das Gleichniß Gottes verloren hat (IV, 16, 2), so muß die Wiederherstellung dieses Gleichnisses in sich schließen

Dei, agnitione accepta boni et mali (IV, 38, 4). Man kann die verschiedenen Aussagen des Irenäus über die similitudo Dei dadurch vereinbaren, daß man eine natürliche und eine übernatürliche Gottähnlichkeit des Menschen unterscheidet und erstere in die geistige Erkenntniß und Willensfreiheit, letztere in den Besitz des Geistes setzt. So *Massuet* diss. III, art. 9, § 117 sqq. *Lumper* III, 468 sqq. Dabei ist aber zu bemerken, daß Irenäus selber nirgends formell zwischen natürlicher und übernatürlicher similitudo unterscheidet und ebendeshalb der wünschenswerthen Bestimmtheit entbehrt. Einseitig ist sowohl die Lehre Zieglers (Irenäus S. 208 ff.), wonach Irenäus unter similitudo Dei nur die Vernünftigkeit und Freiheit des Menschen verstände, als auch die Lehre Körbers, wonach jene similitudo nur ein übernatürliches Gnadengeschenk wäre (S. Irenaeus de grat. sanctific. p. 198 sqq.). Einen gewissen Mittelweg schlägt L. Duncker (Christologie des Irenäus S. 98 ff.) ein, indem er meint, Irenäus verstehe unter similitudo das innigste und nächste Verhältniß, in welches überhaupt ein Geschöpf zu Gott treten und welches ausschließlich vom Menschen erreicht werden kann. — Eine Unterfrage, die hier von geringerem Belange ist, betrifft den Urstand des Menschen, nämlich ob in Adam die Aehnlichkeit mit Gott bereits verwirklicht war oder ob er bloß hierzu bestimmt war. Nach H. Wendt (Die christl. Lehre von der menschlichen Vollkommenheit [1882] S. 20 ff.) hat Irenäus bald das eine bald das andere gelehrt, und liegt somit bei ihm ein directer Widerspruch vor. Auch nach Harnack (Dogmengeschichte I, 499 ff.) entwickelt Irenäus hinsichtlich des Urstandes zwei disparate Gedankenreihen, eine moralistische und eine mystisch-realistische. Nach dem Vorgange Dunckers (S. 158 ff.) nehmen weiterhin beide Autoren auch für die Erlösungslehre des Irenäus zwei disparate Gedankenreihen an, indem Christus einerseits als Wiederhersteller der in Adam verlornen Güter, andererseits als Vollender der Gemeinschaft des Menschen mit Gott erscheine. Allein relative Unterschiede sind hier wie anderwärts noch keine directen Widersprüche. Die Erlösung kann sehr wohl einerseits Wiederherstellung des (in sich selbst schon sehr vollkommenen) Urstandes, andererseits Vollendung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott sein. Aehnlich kann der Urstand selbst beziehungsweise vollkommen sein, insofern er die wirkliche Gottähnlichkeit in sich schloß, beziehungsweise aber noch unvollkommen, insofern jene Gottähnlichkeit noch nicht in vollendeter Fülle und auf unverlierbare Weise gegeben war.

die Nachlassung der Sünden, und muß der Geist, welcher das Gleichniß Gottes erneuert, zugleich die Sünde aus uns entfernen. Irenäus bezeichnet deshalb den Lebenssamen, den Gott auf das ganze Geschlecht ausgegossen hat, als Spiritus remissionis peccatorum, per quem vivificamur (IV, 31, 2), und sagt: Der Geist des Vaters reinigt (emundat) den Menschen und erhebt ihn zum Leben Gottes (V, 9, 2). Daß auch die Nachlassung der Sünden bezw. die Versöhnung der Menschen mit Gott ein von Christus uns erworbenes Heilsgut ist, lehrt Irenäus wiederholt. Im ersten Adam haben wir Gott beleidigt, nicht erfüllend sein Gebot; im zweiten sind wir mit Gott versöhnt worden, indem wir (in Christo) gehorsam wurden bis zum Tode (V, 16, 3; cf. IV, 22, 1). Durch Uebertretung seines Gebotes sind wir Feinde Gottes geworden. Darum hat der Herr durch seine Menschwerdung uns zurückgeführt in die Freundschaft, indem er Mittler ward zwischen Gott und den Menschen (1 Tim. 2, 5), versöhnend für uns den Vater, gegen den wir gesündigt hatten. Darum verleiht uns der Vater, gegen den wir von Anfang gesündigt, Vergebung der Sünden am Ende (V, 17, 1). Speciell macht Irenäus gegen die Gnostiker geltend, daß der Herr unser Fleisch dadurch mit Gott versöhnte (und ihm Heil und Leben brachte), daß er selbst Fleisch und Blut ward (V, 14, 1—3). — Um der Nachlassung der Sünden effectiv theilhaftig zu werden, ist selbstverständlich auch eine freie That des Menschen gefordert. Speciell heißt es bei Irenäus: Nachlassung der Sünden gibt es für die, welche glauben an den Herrn (IV, 27, 2).

7. Das Heilsverdienst.

243. Das Heil in seinen einzelnen Momenten ist nach Irenäus zuvörderst ein Gnadengeschenk Gottes und eine Frucht des Verdienstes Christi. Nicht aus uns oder aus unserer Natur ist das Leben, sondern durch die Gnade Gottes wird es gegeben (II, 34, 3). Der gütige Vater schenkt gnädig denen das Leben, die es aus sich nicht haben (V, 15, 1). Nicht von uns, sondern von Gott ist das bonum salutis nostrae (III, 20, 3). Nicht durch sich selbst werden die Menschen gerechtfertigt, sondern durch die Ankunft des Herrn (IV, 27, 2). Christus hat den Menschen wiederhergestellt die Freiheit (III, 5, 3); in seiner Ankunft hat Gott den Menschen den Neuen Bund der Freiheit (novam libertatis dispositionem) eröffnet (III, 10, 5); er hat aufgehoben durch den Neuen Bund der Freiheit die Gebote der Knechtschaft, welche er durch Moses dem Volke vorschrieb (IV, 16, 5). Durch die Ankunft Christi ist gekommen alle Neuheit (IV, 34, 1); von seiner Ankunft ging aus in die ganze Erde novum testamentum ad pacem reconcilians et vivificatrix lex (IV, 34, 4). Im Unterschiede von der vorchristlichen Gesetzgebung als der legisdatio in servitutem ist die christliche eine solche in libertatem (IV, 9, 2; cf. IV, 37, 1).

Mit all diesen und ähnlichen Aussprüchen will aber Irenäus keineswegs die Möglichkeit, die Nothwendigkeit und Verdienstlichkeit bestimmter guter Leistungen des Menschen behufs Erlangung des Heiles ausschließen. Wir haben schon im bisherigen gesehen, daß nach Irenäus der Be=

stand des Heiles überhaupt, des Heilslebens u. s. w. fortwährend abhängig bleibt von der Unterwerfung des Menschen unter Gott durch den Glauben und die Erfüllung der Gebote Gottes, sowie daß Gott dem Menschen eben deshalb den freien Willen gegeben hat, damit er selbstthätig sich Gott immer vollkommener unterwerfe (cf. V, 29, 1).

244. Um die Anschauungen unseres Lehrers über das Verhältniß der guten Werke zum Heilsbesitze, speciell über den Verdiensteścharakter der erstern allseitig zur Darstellung zu bringen, seien noch folgende Stellen ausgehoben. Er mahnt ernstlich, daß wir nebst der Berufung auch mit Werken der Gerechtigkeit uns schmücken müssen, damit auf uns ruhe der Geist Gottes; denn diese Werke seien das hochzeitliche Gewand, ohne welches man in die äußerste Finsterniß geworfen werde (IV, 36, 6). Die Häretiker schmücken sich nicht mit Werken der Gerechtigkeit, wohl aber forschen die Rechtgläubigen, die zum Vater und Sohn durch den Glauben fest ihren Weg gehen, Tag und Nacht in den Worten Gottes (vgl. Ps. 1, 2), um mit guten Werken sich zu schmücken (V, 8, 3). Nur den Gerechten gibt der Herr das ewige Leben (II, 11, 1), nur durch Unterwerfung unter Gott kann der Mensch die Herrlichkeit Gottes erlangen (IV, 16, 4). Im Neuen Bunde ist sogar wie das Object des Glaubens so auch die (geforderte) Sorgfalt im Wandel (diligentia conversationis) erhöht worden, da uns geboten ist, nicht bloß von bösen Werken uns zu enthalten, sondern auch von solchen Gedanken, müßigen Reden, eitlem Geschwätze und leichtfertigen Worten (IV, 28, 2). Die Zutheilung der Heilsgüter an die Gerechten von seiten Gottes erfolgt aber durch ein gerechtes Gericht und eine gerechte Vergeltung, und so werden deren gute Werke eigentliche Ursache des Empfanges und Genusses der Heilsgüter.

Gleichwie Gott nach Verdienst ganz entsprechend den Undankbaren und seine Güte nicht Erkennenden als gerechtester Vergelter das Gebührende austheilt (IV, 36, 6), so daß die Sünder selbst aller Güter sich berauben und sich selbst die Ursache sind, weshalb sie in die ewige Finsterniß kommen (IV, 39, 4): so wird Christus Gericht halten über alle Menschen und alle von Gott kommenden Güter denen schenken, welche seine Gebote halten (III, 5, 3). Den nach seiner Gemeinschaft sich Sehnenden und im Gehorsam gegen ihn Verharrenden hat der Vater seine Güter bereitet (IV, 40, 1). Christi Ankunft wird an alle gleichmäßig herankommen, sie wird aber richtend auseinander scheiden die Guten und die Bösen, weil sie durch eigenen Willen glaubend seinen Willen thun und durch eigenen Willen ungehorsam seiner Lehre nicht beitreten (V, 27, 1). Gott, der nichts bedarf, nimmt unsere guten Werke in sich auf ad hoc, ut praestet nobis retributionem bonorum suorum gemäß Matth. 25, 34 ff. (IV, 18, 6). Und zwar wächst unser Lohn bei Gott mit unserer Liebe zu ihm. Wo Vermehrung der Liebe ist, da wird eine größere Herrlichkeit durch Gottes Kraft bewirkt in denen, die ihn lieben (V, 3, 1; cf. V, 36, 1). — Die Anschauung, daß dem Menschen das Heil nicht umsonst in den Schoß fällt, sondern daß er sich um dasselbe bemühen muß, es aber auch sich verdienen kann, hat in der Polemik des Irenäus gegen die Gnostiker eine weittragende Bedeutung. Würde

das Heil eintreten von Natur aus, wie die Gnostiker dies wenigstens mit Rücksicht auf die sogen. Pneumatiker annahmen, so wäre diesen weder süß das Gute, noch kostbar die Gemeinschaft mit Gott, noch höchst begehrenswerth ein Gut, das ohne eigenen Antrieb und Sorge und Eifer ihnen zukäme und von selbst und mühelos ihnen angeboren wäre. Es hätten dann auch keinen Werth die Guten, weil sie viel mehr durch die Natur als durch den Willen solche wären und unfreiwillig das Gute hätten, aber nicht durch freie Wahl, und weil sie darum auch nicht einmal einsehen würden, daß schön ist das Gute, und folglich keinen Genuß davon hätten. Denn welcher Genuß des Guten ist bei denen, welche es gar nicht kennen? Welcher Ruhm kann denen werden, die nicht danach gestrebt haben? welche Krone aber denen, die sie nicht als Sieger im Kampfe errungen haben? (IV, 37, 6.) Darum habe der Herr gesprochen, das Himmelreich leide Gewalt (Matth. 11, 12), und ermahne uns der Apostel (1 Kor. 9, 24 ff.) als guter Ringkämpfer zum Ringkampfe der Unvergänglichkeit, damit wir gekrönt werden möchten und als kostbar erachten die Krone, die nämlich durch Kampf errungen wird und nicht von selbst uns angewachsen ist. Und je mehr diese Siegeskrone durch Kampf uns zukommt, um so kostbarer ist sie, je kostbarer aber, desto mehr sollen wir sie jederzeit lieben (IV, 37, 7).

8. Die Bestimmung des Menschen zur Verherrlichung und zur Anschauung Gottes.

245. Gloria Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei. So drückt Irenäus prägnant die letzte und höchste Bestimmung des Menschen aus (IV, 20, 7). Seinem Grundgedanken verleiht der Heilige folgende weitere Ausführungen. Gott ist ungeworden und Seinsursache für alles andere, das mithin stets Gott untergeordnet bleibt. Die Unterordnung aber unter Gott bedeutet Unvergänglichkeit und die Fortdauer der Unvergänglichkeit die Herrlichkeit des Ungewordenen. Durch mancherlei Führungen Gottes sollte der Mensch nahe kommen dem Ungewordenen, er sollte vollendet und verherrlicht werden und verherrlicht seinen Herrn schauen. Denn Gott ist's, den er schauen soll; die Anschauung Gottes aber ist Verleiherin der Unvergänglichkeit (IV, 38, 3; vgl. Weish. 6, 20). Der Mensch, welcher in Gott befunden wird, wird immer zunehmen zu Gott hin. Es hört Gott nicht auf, dem Menschen wohlzuthun und ihn zu beschenken, und der Mensch hört nicht auf, Wohlthat zu empfangen und von Gott bereichert zu werden. Denn der gegen seinen Schöpfer dankbare Mensch ist exceptorium bonitatis et organum clarificationis eius (IV, 11, 2). Christus hat sein Werk vollbracht, damit der Mensch, den Geist Gottes umfassend, zur Herrlichkeit des Vaters gelange (IV, 20, 4). — Es muß aber der Mensch auch seinerseits zuerst einhalten die für ihn bestimmte Ordnung (nämlich vom Unvollkommenen und Sterblichen zur Vollkommenheit und Unsterblichkeit auch kraft eigener Mitwirkung zu gelangen), dann erst kann er theilhaftig werden der Herrlichkeit Gottes (IV, 39, 2). Je mehr hierbei der Mensch Gott liebt, eine um so größere Herrlichkeit wird er von ihm empfangen (IV, 13, 3; cf. V, 3, 1).

246. Die Schauung Gottes hat nach Irenäus verschiedene Stadien, die vor allem bedingt sind durch den Stufengang der göttlichen Heilswirksamkeiten selber. Es zeigten die Propheten vorher an, es werde Gott von den Menschen gesehen werden, wie auch der Herr sagt: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen“ (Matth. 5, 8). Allerdings schaut niemand Gott nach seiner Größe und erstaunlichen Herrlichkeit; denn unerfaßbar ist der Vater. Nach seiner Liebe und Allmacht aber verleiht dies Gott denen, die ihn lieben, nämlich Gott zu schauen. Der Mensch aus sich schaut Gott nicht. Gott aber zeigt sich freiwillig den Menschen, welchen er will, wann und wie er will. Er ward ehedem geschaut durch den Geist der Prophetie; er ward geschaut durch seinen Sohn adoptive; er wird geschaut werden im Himmelreiche paternaliter, indem der Geist den Menschen vorbereitet im Sohne Gottes, der Sohn aber ihn zum Vater hinführt und der Vater ihm die Unvergänglichkeit schenkt in das ewige Leben, welches einem jeden dadurch zu theil wird, daß er Gott schaut. Wie die das Licht Sehenden im Lichte sind und an seinem Glanze theilhaben, so sind auch die Gottsehenden in Gott theilhabend an seinem Glanze. Der Glanz aber macht sie lebendig; es haben mithin am Leben theil die Gottsehenden. Darum also macht der Unerfaßliche, Unbegreifliche und Unsichtbare sich den Menschen sichtbar, begreiflich und faßlich, damit er lebendig mache die ihn Erfassenden und Sehenden. Wie seine Größe unerforschlich, so ist auch seine Güte unaussprechlich, durch welche geschaut er das Leben verleiht den ihn Schauenden. Denn leben ohne das Leben ist unmöglich; der Bestand des Lebens aber kommt von der Theilnahme an Gott. Theilnahme an Gott aber heißt Gott schauen und seine Güte genießen. Die Menschen also werden Gott schauen, damit sie leben, als durch die Anschauung unsterblich geworden und bis zu Gott gelangt (IV, 20, 5—6; cf. IV, 13, 3; 20, 8). Ohne Zweifel versteht Irenäus unter der zuletzt beschriebenen, erst im Himmelreiche eintretenden Anschauung Gottes die sogen. intuitive und beseligende Erkenntniß Gottes von Angesicht zu Angesicht. Er lehrt in dieser Beziehung mit Rücksicht auf 1 Kor. 13, 9 ff. und 1 Petr. 1, 8 weiterhin also: Unser Angesicht wird sehen das Angesicht des lebendigen Gottes und sich freuen in unaussprechlicher Freude, wenn es seine Freude schaut (V, 7, 2). Als Auferstandene werden wir von Angesicht zu Angesicht Gott sehen, wenn alle Glieder überströmend die Jubelhymne anstimmen, verherrlichend den, der sie auferweckt hat von den Todten und das ewige Leben geschenkt hat (V, 8, 1). Von dieser Anschauung Gottes gilt auch des Irenäus Ausspruch: Gott ordnet alles vorher zur Vervollkommnung des Menschen und zur Durchführung und Offenbarung seiner Anordnungen, damit die Güte gezeigt, die Gerechtigkeit vollzogen, die Kirche dem Bilde seines Sohnes gleichförmig und endlich einmal reif werde der Mensch, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum (IV, 37, 7).

9. Das Reich Gottes und der künftige Weltäon.

247. Paternaliter wird Gott von den Menschen nach Irenäus geschaut werden im Himmelreiche (IV, 20, 5). Es ist von Interesse, zu erfahren,

wie Irenäus die religiöse Grundidee vom Reiche Gottes (oder der Himmel) auffaßte und darstellte. Wir sehen bei Vorlegung seiner diesbezüglichen Lehre vorläufig noch ab von der Frage nach dem Zeitpunkte des Eintrittes des Himmelreiches und nach der nähern Beschaffenheit desselben. In dieser Hinsicht sei einstweilen nur bemerkt, daß das Reich nach Irenäus durchaus zukünftig ist und unermeßlich erhaben über die jetzigen Weltverhältnisse.

Als Gründer und König des Reiches Gottes erscheint bei Irenäus der Herr Jesus Christus, und zwar ist er ein ewiger König und ist ewig auch sein Reich bezw. seine Herrschaft. Nach Luc. 1, 32 f. herrscht Christus Jesus, unser Herr, im Hause Jakob ununterbrochen in Ewigkeit (III, 10, 2). Nach Dan. 2, 44 wird er stürzen die zeitlichen Reiche und ein ewiges einführen (V, 26, 2; cf. II, 28, 3). Dem David hat Gott die Verheißung gegeben, daß aus ihm hervorgehen werde ein ewiger König (III, 10, 4; 21, 9). Die ganze Heilige Schrift (des Alten Testamentes) bildet vor das Reich Christi (IV, 26, 1). Ein specieller Typus des Reiches Christi war Salomon, solange er gerecht blieb (IV, 27, 1). Das Reich Christi ist auch gemeint, wenn Gott dem David verheißt, aus der Frucht seines Leibes ein Horn zu erwecken (III, 21, 5). Christi Reich ist aber kein anderes als das Reich des Vaters. Gegenüber den Gnostikern betont Irenäus, daß die Propheten des Alten Bundes schon den Vater und sein Reich und seine Heilsveranstaltungen gekannt haben, wie der Sohn bei seiner Ankunft auf Erden sie erfüllte (IV, 34, 3). Vom Vater hat darum Christus ein ewiges Reich in Israel empfangen (III, 12, 13; cf. IV, 20, 11). Der im Evangelium geschlossene Bund Gottes mit den Menschen erhebt dieselben und trägt sie mit Flügeln ins himmlische Reich (III, 11, 8). Die Gerechten erlangen jetzt das Reich auf immer (IV, 28, 2); allein es ist nicht ein anderes Reich, das der Säende (die Patriarchen und Propheten) und der Erntende (die Kirche) erlangen soll, sondern beide sollen zumal sich freuen im Reiche Christi (IV, 25, 3). Darum sind diejenigen, welche dem Abraham das Heil absprechen und einen andern Gott außer dem, welcher dem Abraham die Verheißung gab, bilden, selber außerhalb des Reiches Gottes, da sie Gott lästern, der (nach Luc. 13, 28) in das Himmelreich einführt den Abraham und seinen Samen, welcher die Kirche ist, durch Christus Jesus (IV, 8, 1). Abraham ist der Vater auch derer, die aus den Heiden an Christus glauben, weil einer ist sein und unser Glaube. Er glaubte an das Künftige wie an bereits Geschehenes um der Verheißung willen, und auch wir schauen durch den Glauben das Erbtheil im Reiche (IV, 21, 1). In sein Reich hat Christus die unschuldigen Knäblein vorausgeschickt, zu Blutzeugen sie gestaltend (III, 16, 4); dort werden die Menschen, die fortwährend Gott gedient haben, ausruhen und theilnehmen am Tische Gottes (IV, 16, 1). Die an Christus Glaubenden werden, des Reiches des Himmels theilhaftig, zugleich unvergänglich und leidenslos sein (IV, 24, 2). Dagegen werden die unbekehrten Sünder vom Reiche Gottes ausgeschlossen (IV, 27, 2. 4). Auch Fleisch und Blut kann, insofern es ohne den Geist ist, das Reich Gottes nicht in Besitz nehmen (V, 9, 3. 4; 10, 2).

248. Mit der Verwirklichung des Reiches Gottes fällt nach Irenäus ohne Zweifel zusammen der Beginn des saeculum futurum im Unterschiede vom gegenwärtigen Weltalter (II, 28, 3). Das venturum saeculum wird dann näher bezeichnet als ein saeculum incorruptelae und saeculum vitae, das die Ungläubigen und Verblendeten nicht erben werden (III, 7, 1. 2)[1]. — Insofern der Glaube Abrahams und der Glaube der Christen dem Wesen nach einer ist und eines auch das beiden bestimmte Gottesreich, kann man auch mit Recht sagen, das dem Abraham verheißene Erbe sei Erbe der Christen und dies Erbe sei hinwiederum nichts anderes als das Reich Gottes. Gott führt in das Himmelreich ein den Abraham und seinen Samen, welcher ist die Kirche. Diesem Samen wird verliehen die adoptio und das dem Abraham verheißene Erbe (IV, 8, 1; cf. IV, 21, 1). Am Ende führt Gott die Kirche von hier in ihr Erbtheil, das Jesus, der Sohn Gottes, zum Erbe geben wird (IV, 30, 4).

10. Der Heilszustand und der Aufenthaltsort der Gerechten zwischen dem Tode und der Wiederkunft Christi.

249. Wir haben im bisherigen die Anschauungen des hl. Irenäus über die einzelnen Heilsgüter oder vielmehr über die verschiedenen Momente des einen Heilsgutes, welches Gott allen Menschen in Christo objectiv bereitet hat (mit Ausnahme allerdings der Auferstehung des Fleisches), zur Darstellung zu bringen versucht. Dabei hat es sich aber auch klar gezeigt, daß das Heil seiner subjectiven Seite nach nicht etwas von Anfang an Fertiges ist und nicht kraft der Naturbeschaffenheit des Menschen eintritt oder fortbesteht, daß es vielmehr eines fortschreitenden Wachsthums fähig und bedürftig ist und nur durch ein andauerndes Zusammenwirken göttlicher und menschlicher (und in letzterer Beziehung wieder sittlich-freier) Factoren verwirklicht und forterhalten wird. Es liegt auf der Hand, daß diesen Sätzen eine eminente Tragweite zukommt sowohl im Kampfe mit dem Gnosticismus als auch behufs Grundlegung und Durchführung der religiös-sittlichen Ideen des Christenthums.

Bis jetzt haben wir aber noch nicht untersucht, welches nach Irenäus die einzelnen Stadien seien in der subjectiven Heilsaneignung von seiten des Menschen; ja wir haben formell nicht einmal die Stadien der objectiven Heilswirksamkeit seitens Gottes herausgehoben, namentlich nicht näher untersucht, ob schon Christi erste Ankunft oder erst seine Wiederkunft die einzelnen Momente des Heilsgutes, sei es überhaupt, sei es wenigstens in deren Fülle, den Menschen objectiv bereitet habe oder bereiten werde. Dies zu untersuchen, wird fortan unsere Aufgabe sein.

---

[1] Nach Hegesipp gaben die Verwandten Jesu auf die Frage des Kaisers Domitian über Christus und sein Reich, von welcher Art es sei und wo und wann es erscheinen werde, zur Antwort: es sei kein weltliches und irdisches, sondern ein himmlisches und englisches Reich, das in der Vollendung der (jetzigen) Weltzeit erscheinen werde (bei *Eusebius*, Hist. eccl. III, 20).

250. Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß nach Irenäus das christliche Heil schon im diesseitigen Leben wahrhaft ergriffen werden kann und soll, und zwar als Frucht des Verdienstes Christi bei seiner ersten Ankunft. Ebenso gewiß ist aber auch, daß hier auf Erden für niemanden die Vollendung des Heiles erfolgt. Da entsteht von selbst die Frage, wann das Heil des Christen vollendet wird, ob es vollendet wird sofort nach seinem Tode oder erst bei der Wiederkunft Christi, und wenn letzteres der Fall ist, welches dann der Zustand des Gerechten zwischen Tod und Christi Wiederkunft sei.

Der Gegensatz gegen den Gnosticismus sowie das Festhalten an den Ueberlieferungen der von Irenäus so hoch geschätzten Presbyter haben denselben hinsichtlich unserer Frage auf schiefe Bahnen gebracht. Zunächst sagt er von den gnostischen Häretikern: Sie verachten das Gebilde Gottes (den Leib) und nehmen das Heil des Fleisches nicht an; sie verachten auch die (Zukunfts-) Verheißung Gottes und schreiten in ihrem Sinne ganz über Gott hinaus und behaupten, daß sie die Himmel und den Demiurgen übersteigen und zu ihrer Mutter oder dem von ihnen erdichteten Vater gehen; die Auferstehung verwerfend, kennen sie auch nicht den ordo resurrectionis, d. i. deren Reihenfolge in dem Stufengange der Heilsthaten und Heilszustände (V, 31, 1). Irenäus schreibt aber häretische Gesinnungen auch solchen zu, welche zwar als Rechtgläubige gelten, aber hinwegspringen über die Ordnung des Fortschreitens der Gerechten und keine Stufen der Vorübung zur Unvergänglichkeit kennen [1]. Welches ist nun nach Irenäus die Reihenfolge der Heilszustände der Gerechten? Wir ersehen dies nach unserem Heiligen an Christus. Er hat eingehalten die lex mortuorum, blieb bis zum dritten Tage in den Tiefen der Erde, stand alsdann auf im Fleische und stieg so erst hinauf zum Vater. Wie sollen da nicht zu Schanden werden diejenigen, welche sagen, die Tiefen seien diese Welt bei uns da, ihr innerer Mensch aber steige, den Körper hier zurücklassend, hinauf in den überhimmlischen Raum? Denn da der Herr hinging mitten in den Schatten des Todes, wo die Seelen der Todten waren, hernach erst leiblich auferstand und nach der Auferstehung erst in den Himmel aufgenommen wurde, so ist klar, daß auch die Seelen seiner Schüler zuerst hingehen werden an den unsichtbaren, von Gott ihnen bestimmten Ort, und daß sie dort weilen werden bis zur Auferstehung, erwartend die Auferstehung, und daß sie hernach leiblich auferstehen und gelangen zur Anschauung Gottes. Kein Schüler ist nämlich über den Meister (Luc. 6, 40). Wie also unser Meister nicht in

---

[1] V, 31, 1: Quidam ex his, qui putantur recte credidisse, supergrediuntur ordinem promotionis iustorum et motus (al. modos) meditationis ad incorruptelam ignorant, haereticos sensus in se habentes. Daß hier von Irenäus solche Katholiken gemeint sind, welche die chiliastischen Hoffnungen nicht theilten, ist zweifellos und unbestritten. Dabei ist aber zu bemerken, daß Irenäus diese Katholiken von den eigentlichen Häretikern wohl unterscheidet und nur bezüglich eines einzigen Lehrpunktes ihnen häretische Gesinnungen beilegt. Daß die Gegner des Chiliasmus häretische Gesinnung haben, war indes nur die Privatansicht des Irenäus; weiterhin blieben dieselben durchaus unbehelligt, wie aus Irenäus selber hervorgeht.

plötzlichem Fluge dahin ging, sondern, abwartend die vom Vater bestimmte Zeit seiner Auferstehung, am dritten Tage auferstand und dann auffuhr, so müssen auch wir abwarten die von Gott bestimmte Zeit unserer Auferstehung und so auferstehend aufgenommen werden, soviele der Herr dazu würdig erachten wird (V, 31, 2).

251. Nun erhebt sich erst recht eine Reihe von Fragen. Wie ist der Aufenthaltsort der abgeschiedenen Gerechten näher zu bestimmen? Wie ist ihr Heilszustand in sich selbst näher beschaffen, und wie verhält sich derselbe einerseits zu ihrem diesseitigen Heilszustande, andererseits zu ihrem Zustande nach der Auferstehung und nach dem Gerichte? Gibt es keinerlei Ausnahme von der lex mortuorum, wie Christus sie eingehalten hat? Welche Bedeutung hatte die Hadesfahrt Christi für die verstorbenen Gerechten? Was sich bei Irenäus als Antwort auf diese Fragen bestimmt oder andeutungsweise finden läßt, sei im folgenden zusammengestellt mit steter Berücksichtigung der betreffenden gegensätzlichen Anschauungen des Gnosticismus.

Die Valentinianer nahmen bekanntlich sieben Himmel an, oberhalb welcher der Demiurg seinen Sitz habe. Die sieben Himmel ließen sie mit Verstand begabt sein und hielten sie für Engel (nach IV, 1, 1 nannten sie ihre Aeonen Götter, Väter, Herren und auch Himmel); ebenso war ihnen der Demiurg ein Gott ähnlicher Engel. Auch das über dem dritten Himmel befindliche Paradies ließen sie einen vierten Engel an Macht sein, und von diesem habe Adam, als er darin weilte, Offenbarungen erhalten (I, 5, 2). Als die Pneumatiker wollten sie über den Demiurgen emporsteigen (II, 30, 1) in jene unsichtbaren und unaussprechlichen Höhen, von denen Christus herabgestiegen sei, während der von Christus verschiedene Jesus höchstens vom Demiurgen stamme (III, 16, 6). — Dem gegenüber läugnet Irenäus keineswegs die Existenz von himmlischen und pneumatischen Dingen. Er hält aber daran fest, daß es unter den himmlischen Dingen keine derartigen Unterschiede mehr gebe, wie die Gnostiker sie statuirten. Die irdischen Dinge können füglich Typen sein der himmlischen, geschaffen jedoch von demselben Gotte. Die überhimmlischen (d. h. über dem sichtbaren Himmel existirenden) und geistigen, in Bezug auf uns unsichtbaren und unaussprechlichen Dinge aber wiederum für Typen von andern himmlischen Dingen und einem andern Pleroma und Gott für das Abbild eines andern Vaters zu erklären, ist falsch und thöricht (IV, 19, 1). Der hl. Paulus habe schon bei seiner Entrückung in den dritten Himmel und ins Paradies Worte vernommen, die einem Menschen auszusprechen nicht vergönnt ist (2 Kor. 12, 2. 4). Nach den Valentinianern hätte ihm diese Entrückung nichts nützen können, denn er wäre nicht einmal bis zum Demiurgen, geschweige denn in die noch höhern Regionen vorgedrungen. Da aber der Apostel schon seine Entrückung in den dritten Himmel als etwas Großes und Herrliches erwähnt habe, so sei es nichts mit der Anmaßung der Gnostiker, daß sie über den siebenten Himmel hinaufstiegen (II, 30, 7). Ein und derselbe Christus soll ferner nach Eph. 1, 10 den Vorrang einnehmen wie in den überhimmlischen, geistigen und unsichtbaren, so auch in den sichtbaren und körperlichen Dingen (III, 16, 6).

252. Insoweit Irenäus die phantastischen Speculationen der Gnostiker über die jenseitige Welt bekämpft, ist seine Lehre noch klar und bestimmt. Schwieriger ist es, die positiven Vorstellungen des Irenäus über die verschiedenen Orte und Regionen der jenseitigen Welt herauszufinden. Er führt es einmal als eine Ueberlieferung der Presbyter an, daß nach dem Erscheinen des neuen Himmels und der neuen Erde die Gerechten je nach ihrer Würdigkeit entweder in den Himmel eingehen oder die Freuden des Paradieses genießen oder in die Pracht der Stadt Gottes gelangen, überall aber Gott schauen werden (V, 36, 1). Damit scheint übereinzustimmen, wenn er anderwärts lehrt, Gott habe für die Guten (wie für die Bösen) aptas habitationes bereitet; denen, die das Licht der Unvergänglichkeit lieben und suchen, verleihe er gütig das ersehnte Licht (IV, 39, 4). — Von den drei erwähnten Regionen (Himmel, Paradies, Stadt Gottes) nun ist die erste der ewige Wohnsitz Gottes und seit der Himmelfahrt auch der Wohnsitz Christi (cf. III, 12, 3), welcher z. B. vom Himmel herab zu Paulus gesprochen hat (III, 12, 9). — Die Stadt Gottes, Jerusalem, wird erst bei Vollendung aller Dinge vom Himmel sich herabsenken (V, 35, 2). — Vom Paradiese aber lehrt Irenäus noch näher, daß der erste Mensch von Anfang an in demselben gewesen (V, 5, 1; 23, 1), nach der Sünde aber daraus verstoßen worden sei (III, 23, 6). In das Paradies seien dann die Entrückten gekommen, z. B. Henoch und Elias [1]; in dasselbe sei auch der Apostel Paulus gekommen und habe dort unaussprechliche Worte gehört; das Paradies sei ferner bereitet den gerechten Menschen und denen, die den Geist haben (V, 5, 1). Christus führe die Befolger seines Gebotes ein in das Paradies des Lebens (V, 20, 2). Irenäus kennt auch ein Paradies in dieser Welt: als solches ist ihm gepflanzt die Kirche (V, 20, 2). Diese ist vielleicht auch gemeint, wenn es heißt, die geistigen Menschen seien gleichsam gepflanzt im Paradiese Gottes (V, 10, 1).

Man kann nun wiederum fragen: Wie verhalten sich Himmel, Paradies und Stadt Gottes näher zu einander? Wird in all diesen Regionen jederzeit Gott geschaut, ist speciell das Paradies, in welchem Adam vor der Sünde war, ganz dasselbe wie jenes Paradies, in welchem eine bestimmte Klasse von Gerechten zuletzt Gott schauen wird, oder wird das ursprüngliche Paradies zuletzt erhöht und vervollkommnet werden? Kommen die Gerechten sofort nach dem Tode in eine dieser drei Regionen, vielleicht gerade in das Paradies? — Bezüglich der ersten Frage kann nur so viel festgestellt werden, daß der Himmel, das Paradies und die Stadt zuletzt drei besondere, nach den Verdiensten unterschiedliche Wohnstätten der Gerechten sein werden (V, 36, 1—2). Bezüglich der zweiten Frage scheint es, daß Irenäus das ursprünglich und jetzt bestehende Paradies und das Paradies nach Vollendung aller Dinge wohl unterscheide. Nirgends nämlich legt er dem Adam vor der Sünde die Anschauung Gottes bei, und auch von den Entrückten heißt es nur, daß sie

---

[1] IV, 16, 2 lehrt Irenäus, Henoch sei entrückt worden in salutem. Er will aber damit nur den Gegensatz zwischen Henoch und den abtrünnigen Engeln zum Ausdruck bringen, welch letztere zur Erde stürzten in iudicium.

eben durch ihr leibliches Fortleben bis zur Vollendung die Unvergänglichkeit präludiren und ein Vorbild der künftigen Länge der Tage geben (V, 5, 1. 2). Die dritte Frage ist nach Irenäus im allgemeinen wenigstens sicherlich zu verneinen. Der unsichtbare, den Seelen der Jünger des Herrn bereitete Ort (V, 31, 2) ist sicherlich nicht das Paradies, überhaupt kein überweltlicher, sondern ein unterweltlicher Ort. Aus der Erzählung von dem reichen Prasser und dem armen Lazarus, von denen jeder an seinem Platze verbleibt, leitet Irenäus mit Recht ab, daß sofort nach dem Tode, auch vor dem Gerichte, jedermann die gebührende Stätte (dignam habitationem) erhalte (II, 34, 1). Allein auch hier spricht der Zusammenhang nur für verschiedene Abtheilungen der Unterwelt. — Als unterweltliche Regionen führt Irenäus mit Namen an den Tartarus (II, 6, 3), den Hades (IV, 26, 2), die Gehenna (V, 35, 2). Wahrscheinlich sind ihm diese drei identisch als die eine jenseitige Wohnstätte der Bösen. Von dieser verschieden und getrennt ist ihm alsdann wahrscheinlich der Schoß Abrahams (II, 34, 1) als die vorläufige Wohnstätte der Gerechten.

253. An dem für sie bestimmten Orte nun erwarten die Gerechten die noch kommenden Heilswirksamkeiten und Heilsvollendungen, und zwar zunächst die Auferstehung zur Theilnahme am Reiche Christi auf Erden (V, 31, 2; 32, 1). Sie scheinen daselbst eines geistigen Fortschrittes fähig zu sein. Wenigstens lehrt Irenäus einmal, daß von den in der Schrift enthaltenen Geheimnissen einige Gott überlassen bleiben, und zwar nicht bloß in der jetzigen Weltzeit, sondern auch in der kommenden, damit Gott immer lehre, der Mensch aber allzeit lerne von Gott (II, 28, 3). — Der jenseitige Wartezustand der Gerechten ist zunächst jedenfalls eine Fortsetzung ihres diesseitigen Heilszustandes, indem sie die im Diesseits erworbenen Heilsgüter auch nach dem Tode fortbesitzen. Jener Zustand überragt aber in manchen Beziehungen den Zustand vor dem Tode. Denn mit dem Abschluß des irdischen Lebens wird das Heil für die Gerechten unverlierbar und erlangen sie das sichere Anrecht auf alle noch künftigen Heilsgaben. Dies spricht Irenäus zwar nicht direct aus, es ergibt sich aber mittelbar aus seiner Lehre von der Nothwendigkeit einer rechtzeitigen Buße. Denen, die keine Buße thun, steht ewiges Feuer in Aussicht (III, 23, 3; cf. II, 22, 1; IV, 39, 1). Schon im Diesseits müssen die einmal gerechtfertigten Christen ernstlich bestrebt sein, nichts mehr zu thun, was Gott mißfällt, damit sie nicht etwa von seinem Reiche ausgeschlossen werden, wenn sie keine Verzeihung der Sünden mehr erlangen (IV, 27, 2). Wohl können sie jetzt noch Verzeihung erlangen; das scheint hervorzugehen aus der Thatsache, daß manche von der Häresie Zurückkehrenden ihre Sünden heimlich oder selbst öffentlich bekannten (cf. I, 6, 3; I, 13, 5. 7). Keine Verzeihung gibt es aber nach dem Tode mehr. Wie aber keine fruchtbringende Buße, so gibt es nach dem Tode auch keinen Verlust des Heiles mehr. So tritt die Seele des Gerechten bei ihrem Scheiden vom Leibe jedenfalls in ein ganz neues Stadium des Heiles ein, auf welches für sie nur mehr die Auferstehung (zur Theilnahme am Reiche Christi) und die Endverklärung folgen wird. In diesem Stadium genießt die Seele die vollkommene,

in der unmittelbaren Anschauung Gottes bestehende Glückseligkeit zwar noch nicht wirklich, wohl aber anrechtlich. Genauer anzugeben, in welchen Punkten nach Irenäus der Wartezustand der Gerechten nach dem Tode, ihr Zustand im Reiche Christi und ihr Endzustand übereinkommen und worin sie voneinander abweichen, ist mangels bestimmter diesbezüglicher Aussagen desselben unmöglich. Worin die von den Gerechten noch erwarteten Güter selbst bestehen, wird noch ausführlicher erörtert werden.

254. Von dem allgemeinen Gesetz der Sterblichen, wonach sie in die Unterwelt hinabsteigen müssen, scheint aber Irenäus die Martyrer auszunehmen. Die Kirche, so lehrt er nämlich, sendet allüberall wegen ihrer Liebe zu Gott zu jeder Zeit eine Menge Blutzeugen voraus zum Vater, während die Häretiker etwas Derartiges nicht aufzuweisen haben, ja ein solches Martyrium nicht einmal für nothwendig halten (IV, 33, 9). Die Salzsäule, in welche Lots Weib verwandelt ward, ist ihm ein Bild der Kirche, welche das Salz der Erde ist, welche, auch wenn oftmals ganze Glieder von ihr abgenommen werden, stehen bleibt als Grundfeste des Glaubens, befestigend und vorausschickend die Kinder zu ihrem Vater (IV, 31, 3). Auch von den unschuldig gemordeten Knäblein heißt es, daß der Herr sie vorausgeschickt habe in sein Reich (IV, 16, 4). Allem Anscheine nach sind somit die Martyrer befreit von dem Hades. An welchen Ort sie aber nach Irenäus eigentlich gelangen und wie ihre Seligkeit nach dem Tode näher beschaffen sei, läßt sich nicht weiter feststellen.

255. Wenn nun die Gerechten, wenigstens der Regel nach, in der Unterwelt versammelt werden und bis zur Auferstehung daselbst versammelt bleiben, so fragt es sich, welche Bedeutung die Hadesfahrt Christi hatte. — Daß Christus in die Unterwelt hinabsteigen werde, ist nach Irenäus schon geweissagt in der (apokryphen) Stelle: Es gedachte der Herr seiner Todten, die da schliefen im Lande des Begrabens, und er stieg hinab zu ihnen, sein Heil ihnen zu verkünden, daß er sie erlöse[1]. Beim letzten Abendmahle reichte der Herr seinen Jüngern, als sie zu Tische lagen, Speise, um auf diejenigen hinzuweisen, welche in der Erde lagen, denen er kam das Leben zu spenden (IV, 22, 1). Es wird auch als Lehre der Presbyter angeführt, daß Christus hinabgestiegen sei in das Untere der Erde, seine Ankunft den dort Befindlichen verkündend, da es eine Vergebung der Sünden gebe für die an ihn Glaubenden, d. i. die Gerechten, die Propheten und Patriarchen, welchen der Herr ähnlich wie uns die Sünden erlassen habe (IV, 27, 2; cf. IV, 31, 1). — In den angeführten Stellen ist auch die ganze Bedeutung der Hadesfahrt Christi für die daselbst befindlichen Seelen ausgedrückt. Es scheint, daß Irenäus diese Bedeutung einschränkte auf eine bloße Verkündigung des durch seine erste Ankunft erwirkten Sündennachlasses und objectiv begründeten Heiles, ohne daß die Seelen aus dem Hades selbst sofort befreit wurden.

---

[1] Diese Stelle wird III, 20, 4 dem Isaias in den Mund gelegt, IV, 22, 1 dem Jeremias, IV, 33, 1 und 12; V, 31, 1 überhaupt als prophetischer Ausspruch hingestellt. Ueberall verwerthet sie Irenäus ebenso wie vor ihm Justinus (siehe oben S. 139, Anm. 3) zum Beweise für die Hadesfahrt Christi.

11. Die jenseitige Strafe der Sünder.

256. Wie für die Guten, so hat Gott auch für die Ungläubigen und Sünder entsprechende Wohnungen bereitet. Er hat für die, welche das Licht der Unvergänglichkeit verachten, sich davon abwenden und es fliehen, eine den Lichtscheuen angemessene Finsterniß bereitet, und für die, welche sich weigern, ihm sich zu unterwerfen, hat er eine entsprechende Strafe verfügt. Die das Licht Fliehenden sollen bekommen einen ihrer Flucht angemessenen Ort (locus) und die die ewige Ruhe Fliehenden eine ihrer Flucht entsprechende Wohnung (habitatio). Da aber alle Güter bei Gott sind, so berauben sich die freiwillig Gott Fliehenden selbst aller Güter; beraubt aber aller Güter Gottes, werden sie infolge davon in das strenge (Straf-) Gericht Gottes fallen. Denn die die Ruhe fliehen, werden mit Recht in der Strafe weilen, und die das Licht fliehen, werden mit Recht im Finstern wohnen. Da aber alle Menschen freien Willen haben, so sind die das ewige Licht Gottes Fliehenden, welches alle Güter in sich schließt, selbst schuld daran, daß sie in ewiger Finsterniß wohnen, beraubt aller Güter, durch eigene Schuld in solcher Wohnung befindlich (IV, 39, 4). — Demnach gibt es für die Sünder einen eigenen Strafort im Jenseits und sind dieselben aus eigener Schuld einerseits beraubt aller (Heils-) Güter, andererseits belegt mit positiven Strafen (cf. IV, 4, 3).

257. Den Strafort bestimmt Irenäus noch näher als den Feuerpfuhl (vgl. Offb. 20, 15). Dieser hinwiederum sei die sogen. Gehenna, welche der Herr (bei Matth. 25, 41) das ewige Feuer genannt habe (V, 35, 2). Anderwärts redet Irenäus auch vom Tartarus unter der Erde (II, 6, 3) und droht denen, welche aufstehen gegen die Wahrheit und andere gegen die Kirche aufreizen, daß sie verweilen werden in der Unterwelt (remanent apud inferos), vom Abgrunde der Erde verschlungen, wie die Rotte des Kore (IV, 26, 2).

258. Daß die Sünder im Jenseits beraubt sein werden aller Heilsgüter, ergibt sich schon aus allem Vorausgehenden. Wiederholt haben wir gesehen, daß nach Irenäus zur subjectiven Erlangung der einzelnen Heilsgüter die verschiedensten guten Leistungen streng gefordert sind. Wer diese Leistungen nicht setzt, bleibt darum wie im Leben so auch nach dem Tode von den Heilsgütern ausgeschlossen. Um noch einige Momente hier speciell hervorzuheben, so lehrt Irenäus: Alle Häretiker sind durch sich selbst verurtheilt, da sie ihrem Heile widerstehen und widerstreben (III, 1, 2). Die nicht glauben und darum das Licht Gottes fliehen, wird er mit Recht verschließen in die Finsterniß, die sie sich selbst erwählt (IV, 6, 5). Solchen hat Christus gebracht Untergang auf ewig, sie abschneidend vom Leben (IV, 11, 4); solche können nicht erben das künftige Weltalter der Unvergänglichkeit und des Lebens (III, 7, 1. 2), sie sind außerhalb des Reiches Gottes und verlustig des Erbes der Unvergänglichkeit (IV, 8, 1). Die, welche den Willen des Teufels thun, fallen aus der Herrlichkeit Gottes heraus und können nichts erwarten als den Tod (V, 22, 2). Welche immer durch eigenen Willen sich von Gott losmachen, über die verhängt er

die selbstgewollte Trennung; Trennung aber von Gott ist Tod und Trennung vom Lichte Finsterniß; Trennung von Gott ist ferner Verlust aller seiner Güter. Die also durch Abfall das Vorgenannte verlieren, gerathen als beraubt aller Güter in jegliche Strafe, indem Gott zwar nicht von vornherein sie straft, jene Strafe aber deshalb nachfolgt, weil sie (sc. aus eigener Schuld) beraubt sind aller Güter [1].

259. Die positive jenseitige Strafe der Ungläubigen und Sünder besteht näherhin darin, daß dieselben ins ewige Feuer geworfen werden (II, 28, 7; 32, 1; III, 4, 2; IV, 27, 4; 28, 1. 2; 40, 1; 41, 1; V, 35, 2). In erster Linie ist zwar nach Matth. 25, 41 das ewige Feuer demjenigen bereitet, der den Menschen verführt hat, samt seinen Engeln; es wird dasselbe aber mit Recht auch denen zu theil werden, die ebenso wie jene ohne Buße und Bekehrung in den Werken der Bosheit verharren (III, 23, 3). Die ganze widergöttliche Macht wird schließlich sich versammeln in dem Antichrist und in und mit demselben geworfen werden in den Feuerofen. Wie in den Tagen des Noe die Wasserfluth kam, so wird nämlich nach Ablauf der Tage des Antichrist (schon vor Beginn des irdischen Reiches Christi) die Feuerfluth (diluvium ignis) hereinbrechen (V, 29, 2; cf. V, 30, 4). Für solche, welche dieser Strafe verfallen, wäre es besser, gar nicht geboren zu sein (IV, 28, 1).

260. Die ewige Dauer der Höllenstrafen liegt schon darin ausgesprochen, daß das höllische Feuer stets als ewig bezeichnet wird. Ausdrücklich lehrt Irenäus hierüber noch: Ewig und endlos sind die Güter Gottes, und darum ist auch der Verlust derselben ewig und endlos, gleichwie bei fortdauerndem Lichte die, welche sich selbst geblendet haben oder von andern geblendet wurden, fortdauernd der Wonne des Lichtes beraubt sind, nicht etwa, weil das Licht ihnen die Strafe der Blindheit verursachte, sondern weil die Blindheit selbst das Unheil über sie bringt (V, 27, 2) [2].

---

[1] V, 27, 2: *Ὅσοι ἀφίστανται κατὰ τὴν γνώμην αὐτῶν τοῦ θεοῦ, τούτοις τὸν ἀπ' αὐτοῦ χωρισμὸν* (lat. vers.: eam, quae electa est ab ipsis, separationem) *ἐπάγει. Χωρισμὸς δὲ τοῦ θεοῦ θάνατος, καὶ χωρισμὸς φωτὸς σκότος· καὶ χωρισμὸς θεοῦ ἀποβολὴ πάντων τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν. Οἱ οὖν διὰ τῆς ἀποστασίας ἀποβαλόντες τὰ προειρημένα, ἅτε ἐστερημένοι πάντων τῶν ἀγαθῶν, ἐν πάσῃ κολάσει καταγίνονται, τοῦ θεοῦ μὲν προηγητικῶς μὴ κολάζοντος, ἐπακολουθήσασης δὲ ἐκείνης τῆς κολάσεως διὰ τὸ ἐστερῆσθαι πάντων τῶν ἀγαθῶν.*

[2] IV, 27, 1 führt es Irenäus als Lehre eines Presbyters an, daß für die Alten hinsichtlich dessen, was sie ohne den Rath des Geistes begingen, die in den Schriften enthaltene (d. i. zeitliche) Bestrafung genügt habe. Dazu fügt er selbst IV, 28, 2: daß im Neuen Bunde, gleichwie der Glaube und die geforderte Sorgfalt im Wandel vermehrt wurden, so auch die Strafe der Ungläubigen und Sünder vergrößert worden sei. Diese Strafe sei nicht mehr bloß zeitlich, sondern ewig geworden. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die jenseitigen Strafen erst seit Christus ewig seien, es soll nur der Unterschied des Alten und des Neuen Bundes hinsichtlich der Möglichkeit der Sündenvergebung hervorgehoben werden. Für die Sünder vor Christus war Heilung und Vergebung der Sünden der Tod des Herrn; für die, welche jetzt sündigen, wird Christus nicht noch einmal sterben. Während die vorchristlichen Sünder durch zeitliche Strafen ihre Sünden büßen und durch Christi Tod Vergebung derselben erlangen konnten, besteht für die, welche nach der Erkennung Christi noch sündigen, die größte

Fragt man nach dem Zeitpunkte, an welchem nach Irenäus die Strafe der Bösen beginnt, so tritt die Strafe des definitiven Verlustes aller Heilsgüter jedenfalls sofort nach dem Tode ein. Nicht so sicher läßt sich behaupten, daß Irenäus auch die Strafe des Feuers sofort nach dem Tode beginnen läßt. Er bringt dieselbe oftmals in Verbindung mit dem Weltgerichte und hält auch seinerseits fest an der Meinung des Justinus, daß der Teufel vor der Ankunft des Herrn um seine Verurtheilung zum ewigen Feuer nicht gewußt habe (V, 26, 2). Allein wie aus der letztern Meinung nicht folgt, daß der Teufel vor Christi Ankunft die Strafe des Feuers noch gar nicht zu ertragen hatte, so folgt aus der Behauptung, daß die Bösen durch das Weltgericht zum ewigen Feuer verurtheilt werden, keineswegs, daß sie vorher nicht im Feuer sind. Bestimmtere Andeutungen auf unsere Frage gibt indes Irenäus nirgends.

II. Die Lehre von der allgemeinen Vollendung.

1. Die Wiederkunft Christi.

261. Jesum Christum muß der Himmel bergen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge (III, 12, 3; vgl. Apg. 3, 21). Alsdann aber wird der Herr wiederkommen, um die großen Schlußacte der Welt- und Menschengeschichte zu vollziehen und die Endzustände des Universums herbeizuführen [1].

Irenäus macht den Juden gegenüber mit Entschiedenheit geltend, daß schon alle Propheten eine zweifache Ankunft Christi angekündigt haben. Speciell die zweite Ankunft kündigten sie an, wenn sie lehrten, er werde kommen auf den Wolken (Dan. 7, 13), herbeiführend den Tag, der da ist wie eine glühende Esse (Mal. 4, 1), und schlagend die Erde mit dem Worte seines Mundes, und mit dem Hauche aus seinem Munde tödtend den Frevler (Is. 11, 4), die Wurfschaufel in der Hand haltend und seine Tenne säubernd und den Weizen zwar in seine Scheuer sammelnd, die Spreu aber in unauslöschlichem Feuer verbrennend (Matth. 3, 12). Auf die zweite Ankunft Christi bezieht Irenäus ferner Zach. 12, 10, vgl. mit Luc. 18, 8 und 2 Theff. 1, 6 ff.; Ps. 98, 1, vgl. mit Matth. 24, 21 (IV, 33, 1. 11. 13). — Den Unterschied zwischen

---

Gefahr, daß sie keine Verzeihung mehr erlangen und darum ewig gestraft werden (cf. IV, 27, 2).

[1] Nach Harnack (Dogmengeschichte I [2. Aufl.], 469 ff. 524 ff.) stimmt die ganze Lehre des Irenäus von dem wiederkommenden Christus und den Wirksamkeiten desselben nicht überein mit seinen sonstigen christologischen Speculationen. Es sei darum in der Theologie des Irenäus zu unterscheiden ein archaistischer Rest, der eben die altchristliche Eschatologie in sich schließe, eine mystisch-realistische, von den Apologeten überkommene Erlösungsauffassung und eine rationalistisch-moralistische, ebenfalls von den Apologeten überkommene Heilslehre. An Harnack schließt sich durchaus an Werner (Der Paulinismus des Irenäus S. 113 ff.). Daran ist so viel richtig, daß Irenäus hinsichtlich der Lehre von der allgemeinen Vollendung zunächst nur die alte Schrift- und Väterlehre gegenüber ihrer principiellen Läugnung seitens der Gnostiker geltend machte, ja dieselbe buchstäblich deutete, während er die Christologie, Soteriologie und Charitologie mannigfach weiterbildete. Von gänzlich disparaten Elementen in der Theologie des Irenäus kann aber deshalb noch lange nicht die Rede sein.

der ersten und der zweiten Ankunft bestimmt auch Irenäus zunächst dahin, daß letztere erfolgen werde in Herrlichkeit (III, 4, 2), in der Herrlichkeit des Vaters (III, 16, 6; IV, 27, 2; V, 30, 4) und auf den Wolken des Himmels (III, 19, 2; IV, 20, 11; V, 30, 4). Dabei aber wird Christus in demselben Fleische, in welchem er gelitten hat, wiederkommen, die Herrlichkeit des Vaters offenbarend (III, 16, 8)[1].

262. Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi ist an und für sich noch nicht näher bestimmt, wenn Irenäus oftmals (z. B. II, 25, 1) die christlichen Zeiten überhaupt als die letzten Zeiten bezeichnet. Denn anderwärts ist ihm die letzte Zeit noch zukünftig (z. B. V, 26, 1), ganz abgesehen davon, daß man die Bezeichnung „letzte Zeiten" auch rein heilsgeschichtlich fassen kann. — Irenäus geht aber noch einen Schritt weiter und lehrt: In wie vielen Tagen diese Welt geschaffen wurde, in so vielen Jahrtausenden wird sie auch vollendet werden. Wenn es 1 Mos. 2, 1. 2 heiße, Gott habe am sechsten Tage alle seine Werke vollendet und am siebenten geruht, so sei das sowohl Erzählung des vorher Geschehenen als auch Prophetie des Künftigen. Denn wenn die Tage des Herrn sind wie tausend Jahre (Ps. 89, 4. 2 Petr. 3, 8), in sechs Tagen aber alle geschaffenen Dinge vollendet sind, so ist offenbar, daß deren Vollendung das sechstausendste Jahr ist (V, 28, 3). Alsdann wird der Tag der Ruhe, der siebente, geheiligte Tag beginnen, unter welchem Irenäus zunächst die Zeiten des irdischen Herrlichkeitsreiches versteht (V, 30, 4; 33, 2). Darum muß nach Irenäus die glorreiche Erscheinung Christi auf den Wolken des Himmels, deren nächster Zweck eben die Herbeiführung der Zeiten des Reiches für die Gerechten ist, an das Ende des sechstausendsten Jahres der Weltgeschichte fallen (cf. V, 30, 4).

263. Bevor die 6000 Jahre vollendet sind und die Zeiten des Reiches erscheinen, ist Trübsal nothwendig für die, welche das Heil erlangen, damit sie, gleichsam zerstoßen und zermahlen und durch Geduld mit dem Worte Gottes zusammengeknetet und zum Feuer gebracht, tauglich werden zum Gastmahl des Königs (V, 28, 4). Es wird aber eine Trübsal sein, dergleichen nicht gewesen ist von Anfang an, noch je sein wird (V, 29, 1; vgl. Matth. 24, 21). Gegen das Ende der jetzigen Weltzeit wird auch der Antichrist erscheinen, dessen Persönlichkeit und Wirksamkeit Irenäus ausführlich beschreibt. Er wird kommen mit der ganzen Macht (virtus) des Teufels, nicht als ein gerechter und in Unterwürfigkeit gegen Gott rechtmäßiger König, sondern als ein gottloser, ungerechter und ungesetzlicher, als Abtrünniger, Missethäter und Mörder, als ein Räuber, der den ganzen diabolischen Abfall von Gott in sich zusammenfaßt. Die Götzenbilder wird er beseitigen, um die Menschen zu überreden, er selbst sei Gott; sich selbst wird er erheben als einzigen Götzen, der in sich ent-

[1] Nach Hegesipp bekennen die Verwandten Jesu vor Domitian, daß Christus in Herrlichkeit kommen, Lebendige und Todte richten und einem jeden nach seinen Werken vergelten werde (bei *Eusebius*, Hist. eccl. III, 20). — Auch Polykrates redet in seinem Briefe an Papst Victor von einem Tage der Parusie des Herrn, an dem er kommt mit Herrlichkeit von den Himmeln, sowie von der Heimsuchung (ἐπισκοπή) von den Himmeln herab, welche die Entschlafenen erwarten (bei *Eusebius*, Hist. eccl. V, 24).

hält den vielgestaltigen Irrthum der übrigen Götzen, damit die, welche durch vielerlei Greuel den Teufel anbeten, demselben durch diesen einzigen Götzen dienen (V, 25, 1; vgl. 2 Theff. 2, 4). Schon in Ps. 90, 13 ist nach Irenäus der Antichrist als der auf das Menschengeschlecht losspringende Löwe geweissagt (III, 23, 7). Er ist es, von dem es Dan. 7 heißt, daß sich einer in dem vierten (dem römischen) Reiche, welches die ganze Welt fressen und sie zertreten und zermalmen wird, als König erheben werde, der alle frühern Könige an Schlechtigkeit übertrifft, der Lästerworte gegen den höchsten Gott spricht, die Heiligen desselben zertritt und Zeiten und Gesetze zu ändern sucht. Er ist der Gesetzlose, der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, von welchem 2 Theff. 2, 3 ff. die Rede ist (III, 7, 2; V, 25, 1. 3). Auf ihn bezieht sich Joh. 5, 43 (Wenn einer kommen wird in seinem eigenen Namen, den werdet ihr aufnehmen); er ist der ungerechte Richter bei Luc. 18, 2 ff.; sein Wirken schildert Dan. 8 (V, 25, 4). Vom Antichrist ist ferner gesagt, daß die zehn Könige ihm ihre Macht und Gewalt geben (Offb. 17, 12—13), um mit ihm die Kirche zu verfolgen (V, 26, 1). Er ist das aus dem Meere aufsteigende Thier der Apokalypse (13, 1 ff.), dessen Zahl 666 ist (V, 28, 2). Auf die Erklärung des mit der Zahl 666 bezeichneten Namens des Antichrist verlegt Irenäus große Sorgfalt. Zunächst hat der Antichrist diesen Namen zur Zusammenfassung der ganzen Abtrünnigkeit, die stattgefunden hat in den 6000 Jahren, welche die Welt stehen wird (V, 28, 2). Es geschieht in dem Thiere eine Zusammenfassung aller Ungerechtigkeit und alles Truges, damit die ganze in ihm zusammenfließende und eingeschlossene abtrünnige Macht in den Feuerofen geworfen werde. Passend wird darum sein Name die Zahl 666 haben, weil diese Zahl den Götzendienst, die Tödtung der Propheten und den Haß gegen die Gerechten vor und nach der Sündfluth zusammenfaßt. Die Zahl 600 faßt zusammen die ganze vorsündfluthliche Bosheitsvermischung, die kam von der Abtrünnigkeit der Engel, indem Noe 600 Jahre alt war, als die Fluth kam. Die Zahl 66 entspricht dem Bilde, das Nabuchodonosor errichten ließ, damit alle es anbeteten; dessen Höhe war nämlich 60 Ellen und dessen Breite 6 Ellen. Das Bild selbst war ein Vorbild der Ankunft des Antichrist, der auch von allen angebetet werden will. Die 600 Jahre des Noe also, unter dem die Sündfluth war wegen des Abfalls, und die Zahl der Ellen der Bildsäule, wegen welcher die Gerechten in den Feuerofen geworfen wurden, bezeichnen die Zahl des Namens von jenem, in welchem die ganze sechstausendjährige Abtrünnigkeit, Ungerechtigkeit, Bosheit, falsche Prophetie und Arglist zusammengefaßt wird, weswegen auch die Feuerfluth kommen wird (V, 29, 2). Im weitern Verlaufe stellt dann Irenäus diejenige Lesart in Offb. 13, 18 fest, nach welcher der Zahlenwerth des griechisch geschriebenen Namens des Antichrists wirklich 666 ist. Es sei nun, so fährt er weiter, allerdings sicherer und gefahrloser, die Erfüllung der Prophetie abzuwarten, als herumzurathen und über die Namen Muthmaßungen anzustellen, da ja viele Namen sich denken lassen, welche die genannte Zahl enthalten. Nur beispielshalber führt er als solche Namen an: Euanthas, Lateinos, Teitan. Er bemerkt aber, daß er keineswegs behaupten wolle, daß der Antichrist einen dieser Namen, speciell den

letztern, haben werde. Wenn sein Name schon jetzt hätte deutlich verkündet werden sollen, so würde er gewiß von Johannes in dessen Apokalypse genannt worden sein. Dieser gab die Zahl des Namens an, damit wir uns hüten vor ihm, wenn er kommt, wissend, wer er sei; seinen Namen jedoch verschwieg Johannes, weil derselbe nicht würdig ist, vom Heiligen Geiste verkündet zu werden. Genau genommen habe der Antichrist gar keinen Namen, da es heißt: „er war und ist nicht und steigt empor aus dem Abgrund und geht ins Verderben" (Offb. 17, 8), als ob er nicht wäre. Von dem, was nicht ist, wird aber auch kein Name genannt (V, 30, 1—4).

Seiner Herkunft nach läßt Irenäus den Antichrist hervorgehen aus dem vierten, d. i. dem römischen Reiche (V, 25, 3), fügt aber auch bei, daß er nach Jer. 8, 16 aus dem Stamme Dan kommen werde (V, 30, 2). Seinen Sitz wird der Antichrist im Tempel zu Jerusalem aufschlagen (V, 30, 4). Die Zeit seiner Schreckensherrschaft wird drei Jahre und sechs Monate betragen (V, 25, 3. 4; 30, 4), wie Irenäus aus Dan. 7, 25; 9, 27 (vgl. Offb. 12, 14; 11, 2. 3; 12, 6) erschließt. — Wenn so der Antichrist alles in der Welt wird verwüstet haben, dann wird der Herr kommen auf den Wolken, in der Herrlichkeit des Vaters und wird ihn und seine Anhänger (sofort, nicht etwa erst beim Endgerichte) in den Feuerpfuhl werfen, für die Gerechten aber die Zeiten des Reiches herbeiführen (V, 30, 4; cf. V, 26, 1; 29, 2).

2. Die Auferstehung des Fleisches [1].

264. Einen breiten Rahmen im Systeme des Irenäus nimmt ein die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Seine Gegner, die Gnostiker, hielten die Auferstehung für unmöglich, indem sie mit den alten Stoikern lehrten, Gott könne nicht dem Sterblichen die Unsterblichkeit oder dem Vergänglichen die Unvergänglichkeit verleihen (II, 14, 4), und darum höchstens eine rein geistige Auferstehung, bestehend in der Erkenntniß der von ihnen verkündeten Wahrheit, zugaben (II, 31, 4). Der Hauptgrund zur Läugnung der Auferstehung seitens der Gnostiker lag aber in einer falschen Auffassung des Wesens der körperlichen Natur. Sie hielten nämlich das Fleisch als solches für böse und folglich für unfähig und unwürdig, des christlichen Heiles theilhaftig zu werden (I, 27, 2; V, 1, 2; 2, 2; 19, 2 u. a. St.). Dem gegenüber machte nun Irenäus vor allem geltend, daß auch das Fleisch des Heiles theilhaftig werden könne und solle, ja daß der ganze Heilsproceß in der Auferweckung und Verklärung des Fleisches erst seine Vollendung finde [2]. Insoweit Irenäus diesen Gedanken

---

[1] Vgl. W. Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, S. 325 ff.).

[2] Indem aber Irenäus den Gnostikern gegenüber daran festhält, daß die Vollendung des Heiles auch die Auferstehung und Verklärung des Fleisches in sich schließe, lehrt er durchaus noch nicht, das Fleisch sei das eigentliche Object des Heilsprocesses, wie Werner (Der Paulinismus des Irenäus S. 147) meint. Uebertrieben sind ebenso des letztern Urtheile: im letzten Grunde sei der irenäische Heilsgedanke nichts anderes als eine mystisch-realistische Form des Unsterblichkeitsglaubens (S. 146), das Leben mit Gott sei für Irenäus kein inneres Gut, sondern ein hyperphysischer Proceß (S. 145) u. dgl.

ausführt, ist ihm die Auferstehung nichts anderes als die Theilnahme des menschlichen Leibes am seligen Leben der Seele. Meistens behandelt und beweist er auch die Auferstehung in diesem emphatischen Sinne, obwohl er nicht etwa bloß eine Auferstehung der Gerechten zum ewig seligen Leben, sondern eine Auferstehung aller Menschen überhaupt in bestimmtester Weise lehrt.

265. Nach dem Tode werden unsere Leiber zwar aufgelöst, aber nicht vernichtet. Die Erde (und zwar dieselbe Erde, aus welcher unsere Leiber genommen sind, V, 16, 1) nimmt die Ueberreste auf und bewahrt sie, und wie das Samenkorn erst erstirbt in der Erde und sich mit der fettern Erde vermischt und dann aufgeht und hervorsproßt auf Gottes Befehl, so wird unser Körper gleichsam im Schmelzofen der Erde zubereitet, um wiederum neu gebildet zu werden, aber jetzt nicht mehr vergänglich, sondern rein und unvergänglich (Fragm. XII). Das todte Fleisch kann selbstverständlich nicht auferstehen durch eigene Kraft, wohl aber durch die Kraft Gottes, der es erweckt von den Todten (V, 7, 2). Nicht durch ihre Substanz, sondern durch Gottes Kraft werden sonach unsere Leiber erweckt werden (V, 6, 2; vgl. 1 Kor. 6, 14). So ist die Auferstehung ein Geschenk Gottes (cf. III, 20, 1. 2), welches ebensosehr seine Macht wie seine Güte bekundet, in diesen seinen Eigenschaften begründet ist, ja durch sie in gewissem Sinne gefordert erscheint. Gott wird unsere sterblichen Leiber wiedererwecken und unverweslich und unsterblich machen. Denn größer als die Natur ist Gott (*φύσεως κρείττων ὁ θεός*), der da bei sich hat das Wollen, weil er gut ist, das Können, weil er mächtig ist, und das Vollbringen, weil er reich und vollkommen ist (II, 29, 2). Die Macht Gottes, unsere Leiber wiederum zu erwecken, beweist Irenäus daraus, daß ja Gott unsere Leiber ursprünglich geschaffen habe. Leichter aber als die Schöpfung sei die Wiedererweckung der Leiber (V, 3, 2). Gottes Güte manifestirt sich offenbar in höherem Grade, wenn er den ganzen Menschen lebendig macht, als wenn er bloß Geist und Seele beleben würde (V, 4, 1. 2). Gott würde nicht mehr als gut, sondern als neidisch und böswillig erscheinen, wenn er die Auferstehung unserer Leiber nicht wirken würde, obwohl er sie wirken könnte. — Wenn die Gnostiker das Fleisch für unfähig halten des von Gott kommenden Lebens, so bemerkt Irenäus, daß ja thatsächlich alle Menschen jetzt im Fleische leben. Man könne darum nicht sagen, das Fleisch sei des Lebens nicht empfänglich; wir leben ja, weil Gott uns das Leben verleiht (V, 3, 3; 4, 2). Daß aber Gott die Macht habe, das Leibesleben der Menschen zu erhalten, solange er will, daß er folglich dieselben auch zu einem ewigen Leben erwecken könne, beweist nach Irenäus das hohe Alter der frühern Menschen, die leibliche Entrückung des Henoch, die Himmelfahrt des Elias in seinem irdischen Körper, der dreitägige Aufenthalt des Jonas im Bauche des Fisches, die Erhaltung der drei Jünglinge im Feuerofen (V, 5). — Auch die Gerechtigkeit Gottes fordert die Auferstehung des Fleisches zur Theilnahme am Heile. Denn wir vollbringen unsere Werke der Gerechtigkeit offenbar in unsern Leibern. Würde nun Gott bloß unsern Seelen das Heil verleihen und nicht auch unsere die Gerechtigkeit wahrenden sterblichen Leiber wiedererwecken, so würde er entweder als unvermögend oder als ungerecht erscheinen, da er ja bloß einen Bestandtheil des

gerechten Menschen belohnen würde (II, 29, 1. 2). Die rechtgläubigen Christen hoffen darum auf das Heil des ganzen Menschen, d. h. der Seele und des Leibes (V, 20, 1).

266. Die Auferstehung des Fleisches ist nicht bloß objectiv begründet und höchst angemessen, sie wird auch thatsächlich als christliche Glaubenswahrheit in den Quellen der Offenbarung bestimmt und oft bezeugt. Schon die alttestamentlichen Propheten (Isaias 26, 19; 66, 13 f.; Ezechiel 37, 1 ff. 12 ff.) haben sie verkündet (V, 15, 1). Besonders hat Christus in Wort und That sie gelehrt und in seiner Person dieselbe zuerst wirksam vollbracht zum Vorbilde und realen Unterpfande dessen, was an uns geschehen soll. Er hat mit Bezugnahme auf 2 Mos. 3, 6 (vgl. Matth. 22, 31 ff.) die Sadducäer widerlegt (IV, 5, 2); er hat dadurch, daß er Kranke heilte und Todte zum Leben erweckte, den Beweis erbracht, daß er dereinst alle Leiber auferwecken könne (V, 12, 6; 13, 1; cf. Fragm. XXXVI). Noch mehr hat der Herr in seiner eigenen Auferstehung thatsächlich bewiesen, daß er auch uns erwecken werde durch seine Kraft (V, 7, 1). Er ist der Erstgeborne von den Todten (IV, 2, 4; 20, 2), ja die Auferstehung selbst (IV, 5, 2), und ist deshalb gekommen, um uns das Leben zu schenken und die Auferstehung zu gewähren (IV, 2, 4. 7; 9, 2).

Auch die Gegner beriefen sich auf die Schrift, besonders auf die Stelle 1 Kor. 15, 50: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen.“ Nach Irenäus sind aber unter Fleisch und Blut nur zu verstehen die fleischlich gesinnten Menschen, welche den Geist Gottes nicht haben und die Werke des Fleisches üben. Diese können allerdings nicht in das Reich Gottes eingehen (V, 9—12). Diejenigen dagegen, welche den Geist Gottes in sich haben, sind hierdurch ein Tempel Gottes (1 Kor. 3, 16), Glieder am Leibe Christi (1 Kor. 6, 15). Dadurch aber, daß sie dieses sind, tragen sie in sich eine Bürgschaft und ein reales Unterpfand für ein ewiges, unvergängliches Leben. Das Wohnen des Geistes in uns begründet nach Irenäus (cf. III, 24, 1; V, 13, 4) ebenso unsere künftige Auferstehung wie der Umstand, daß Christus unser Haupt ist, dem wir folglich als Glieder in allem, also auch in der Fleischesauferstehung, homogen sein müssen (III, 19, 3; V, 6—8; 13, 4). — Den fundamentalen Beweis dafür, daß unser Fleisch des Heiles fähig ist, sieht Irenäus in der Incarnation des Sohnes Gottes. Könnte das Fleisch nicht erlöst werden, so wäre das Wort nicht Fleisch geworden. Da es aber Fleisch geworden und unser Fleisch angenommen, so ist eben damit der Beweis erbracht, daß unser Fleisch erlöst werden kann und soll (V, 14). Der Herr ist noch weiter gegangen: in der heiligen Eucharistie hat er uns sein eigenes Fleisch und Blut hinterlassen, um durch den Genuß desselben auch unsere Leiber zu nähren und zu stärken und zu seinen Gliedern uns zu gestalten. Darin aber, daß in der Eucharistie wahrhaft Christi Fleisch und Blut genossen und hierbei die Substanz unseres Fleisches genährt wird, liegt eine weitere sichere Bürgschaft, daß der Herr unsere Leiber dereinst wiedererwecken werde (V, 2, 2—3). Wie könnte nämlich das Fleisch ins Verderben dahingehen und am Leben nicht theilnehmen, da es ja doch genährt wird durch den Leib und das Blut des Herrn? (IV, 18, 5.)

267. Wenn nach Irenäus der Leib ein wesentlicher Bestandtheil des Menschen ist, wenn der Leib mit der Seele das Heil erlangen und an dem jenseitigen Lohne bezw. an der jenseitigen Strafe theilnehmen soll, wie er auf Erden theilgenommen an den guten bezw. bösen Werken, so folgt von selbst, daß derselbe menschliche Leib wieder mit jeder einzelnen Seele sich vereinigen muß, welchen die Seele im Tode abgelegt hat, daß es also keine sogen. Seelenwanderung geben könne. Die Identität des Auferstehungsleibes mit dem beim Tode abgelegten Leibe hält Irenäus strenge fest. Nicht etwas anderes ist es, was stirbt, und etwas anderes, was lebendig gemacht wird. Das dem Tode Verfallene ist die Substanz des Fleisches. Diese kam darum der Herr lebendig zu machen (V, 12, 3). Wie ein jeder von uns (jetzt) einen eigenen Körper hat, so auch eine eigene Seele; denn nicht so arm und dürftig ist Gott, daß er nicht jedem Körper eine eigene Seele gäbe. Deshalb werden (dereinst) alle zum Leben Eingeschriebenen auferstehen mit ihren eigenen Leibern, ihren eigenen Seelen und ihren eigenen Geistern, in denen sie Gott gefallen haben. Die der Strafe Würdigen werden gleichfalls mit ihren eigenen Seelen und ihren eigenen Leibern, in denen sie von der Gnade Gottes abgefallen sind, in die Strafe hingehen (II, 33, 5). In den Gliedern, in denen wir untergingen durch Vollbringung der Werke des Verderbens, in den nämlichen werden wir lebendig gemacht durch Vollbringung der Werke des Geistes (V, 11, 2). Jedem Körper wird die ihm eigene Seele zurückgegeben werden. Dem Wesen nach werden die Körper unverändert bleiben (Fragm. XII). Dies schließt aber nicht aus, daß die auferstandenen Leiber die Eigenschaften der Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit erhalten; denn gerade deshalb werden sie ja erweckt, damit sie secundum operationem Domini theilnehmen an jenen Eigenschaften (V, 13, 3 u. ö.).

268. Wenn nach Irenäus zunächst auch nur die Auferstehung zum seligen Leben eine tiefere religiöse Bedeutung hat, so betont er doch wiederholt, daß die Auferstehung eine **allgemeine** sein werde, daß also auch alle Ungerechten auferweckt werden. Christus wird wiederkommen ad resuscitandam universam carnem (III, 16, 6). Er wird hierbei die Gerechten sowohl, welche in sein Reich kommen, als auch die, welche gerichtet werden, erwecken (IV, 22, 2). Auch diejenigen, welche dem Heile des Fleisches widersprechen, werden im Fleische auferstehen, mögen sie auch nicht wollen, damit sie erkennen die Kraft dessen, der sie von den Todten erweckt (I, 22, 1; cf. II, 33, 5).

Die Allgemeinheit der Auferstehung besagt aber nach Irenäus nicht zugleich die **Simultaneität** derselben. Er unterscheidet nämlich klar und bestimmt eine erste Auferstehung zu Beginn des irdischen Herrlichkeitsreiches Christi und eine zweite am Ende desselben. Die erste Auferstehung nennt Irenäus gewöhnlich die Auferstehung der Gerechten (V, 26, 2; 32, 2; 33, 4; 34, 1; 35, 1), weil an ihr nur diejenigen theilnehmen, welche dereinst mit Christus auf Erden herrschen sollen. Erst nach den Zeiten dieses Reiches erfolgt nach Irenäus die allgemeine Auferstehung und das Gericht (V, 35, 2)[1].

---

[1] Ein Zeugniß für den Auferstehungsglauben findet sich auch in dem Schreiben des **Polykrates** an Papst Victor. In Asien, so schreibt er, ruhen große Lichter,

3. Das irdische Herrlichkeitsreich Christi.

269. Wie schon wiederholt bemerkt, können nach Irenäus die Gerechten nur in einer bestimmten Ordnung und nach einem bestimmten Stufengange zum Ziele der vollen Gottähnlichkeit oder der vollkommenen Unvergänglichkeit u. s. w. gelangen (cf. V, 31, 1). Die (erste) Auferstehung der Gerechten bildet in diesem Stufengange wohl ein bedeutsames, aber keineswegs das letzte und höchste Stadium. Durch sie werden die Gerechten zunächst nur zur Theilnahme am Reiche erweckt[1]. Das Reich selbst enthält und gewährt aber keineswegs die Unvergänglichkeit in deren Fülle, ist vielmehr nur Anfang derselben und ein Uebergangsstadium, durch welches diejenigen, die dessen würdig sein werden, allmählich sich gewöhnen, Gott zu fassen[2]. Irenäus legt großes Gewicht auf die Erkenntniß dieser Bedeutung der ersten Auferstehung und des Reiches und sagt von den hiervon abweichenden Ansichten, daß sie durch häretische Lehren verkehrt sind, daß deren Vertreter die Heilsveranstaltungen Gottes und das mysterium resurrectionis et regni nicht kennen. Er hält es deshalb für nothwendig, ausführlich vom Reiche zu handeln und die Nothwendigkeit seines Eintretens sowie seine nähere Beschaffenheit eingehend zu erörtern (V, 32, 1).

270. Es ist nothwendig (oportet), so beginnt Irenäus, daß die Gerechten, nachdem sie bei der Erscheinung Gottes auferstanden sind, zuerst in dieser Schöpfung (conditio), welche erneuert wird, die Verheißung des Erbtheils, das Gott den Vätern versprochen, empfangen und darin herrschen. Denn es ist gerecht, daß sie in der nämlichen Schöpfung, in der sie gearbeitet und Bedrängnisse erlitten haben, auf alle Arten geprüft im Dulden, auch die Früchte ihrer Geduld empfangen; ferner, daß sie in der nämlichen Schöpfung, in der sie getödtet wurden wegen ihrer Liebe zu Gott, auch lebendig gemacht werden; daß sie in der nämlichen Schöpfung, in der sie Knechtschaft erduldet haben, auch herrschen. Darum muß auch die Schöpfung selbst zum frühern Zustande erneuert werden und ungehindert den Gerechten dienen, wie es Röm. 8, 19 ff. gelehrt ist (V, 32, 1). — Irenäus beruft sich weiterhin auf eine Menge von Schriftstellen, in welchen den Gerechten herrliche Güter von Gott verheißen werden, und hält hierbei, namentlich hinsichtlich der alttestamentlichen Verheißungen, an einer streng buchstäblichen Auslegung fest. So habe Gott dem Abraham verheißen, alles Land, das der letztere sah, ihm und seinem Samen auf ewig zu geben (1 Mos. 13, 14. 15. 17; vgl. 15, 18). Dies habe sich nicht erfüllt zu Lebzeiten Abrahams, darum müsse Abraham die Erbschaft des Landes empfangen bei der Auferstehung der Gerechten mit seinem Samen, d. h.

---

welche auferstehen werden am Tage der Erscheinung des Herrn, wenn er auferwecken wird alle Heiligen (bei *Eusebius*, Hist. eccl. V, 24).

[1] Das Reich, zu dem die Gerechten zunächst auferstehen, heißt bei Irenäus durchweg regnum, ohne einen weitern Zusatz. Verstanden ist darunter ein irdisches Herrlichkeitsreich, wie es oben im nachfolgenden näher beschrieben wird.

[2] V, 32, 1: (Regnum) est principium incorruptelae, per quod regnum qui digni fuerint, paulatim assuescunt capere Deum.

mit den Gottesfürchtigen und Gläubigen oder mit der Kirche. Dies habe auch der Herr bestätigt, indem er den Sanftmüthigen das Erbe des Erdreiches versprach, Matth. 5, 4 (V, 32, 2). Wenn Christus ferner sage, er werde von dem Gewächse des Weinstockes mit seinen Jüngern im Reiche trinken (Matth. 26, 29), so beweise das erstens die Erbschaft der Erde, auf der das neue Gewächs des Weinstockes getrunken wird, zweitens aber auch, daß seine Jünger dem Fleische nach auferstehen sollen. Wenn Christus von einer Vergeltung für die den Armen gereichten Mahlzeiten bei der Auferstehung der Gerechten (Luc. 14, 12 ff.) und wiederum von einem hundertfachen Wiedererhalten des um seinetwillen Verlassenen redet (Matth. 19, 29), so werde auch dies stattfinden in den Zeiten des Reiches. Desgleichen müsse der Segen Isaaks über Jakob (1 Mos. 27, 27 ff.) dereinst im Reiche sich erfüllen, da er zu Lebzeiten Jakobs sich keineswegs erfüllt habe (V, 33, 1—3).

271. Indem Irenäus das Reich näher schildert, schließt er sich an die Ueberlieferungen der Presbyter, speciell des Papias, hinsichtlich der überschwänglichen Fruchtbarkeit der erneuerten Erde sowie der Zahmheit aller Thiere an (V, 33, 3—4; s. o. S. 90). Solche Zeiten habe auch schon Isaias 11, 6 ff. und 65, 25 vorausgesagt. Alle Thiere, so schließt Irenäus aus diesen Stellen, müssen nach Wiederherstellung der Schöpfung zu dem frühern Zustande und zur ersten von Gott bereiteten Nahrung, d. h. zur Frucht der Erde, zurückkehren und dem Menschen gehorchen, wie sie dem Adam vollständig unterworfen waren (V, 33, 4). Das Land wird ferner nach Is. 30, 25 f. quellenreich sein und erleuchtet werden mit viel heller strahlendem Sonnen- und Mondlicht als jetzt. Auf dieser erneuten Erde ist kein Schmerz und keine Plage, alles freut sich im Herrn mit stetem Frohlocken. Dies ist vorausgesagt (Irenäus beruft sich auf Is. 26, 19; 30, 26; 58, 14. Ez. 37, 12 ff.; 28, 25 f. Jer. 23, 7 f.; 31, 10 ff. Dan. 7, 27. Luc. 12, 37. Offb. 20, 6), und der treue und wahrhaftige Gott wird es gewiß erfüllen. Auch Jerusalem wird gemäß Is. 54, 11 ff; 65, 18 f. im Reiche wieder aufgebaut werden, und zwar nach dem Vorbilde des himmlischen Jerusalem (V, 34; 35, 2)[1]. Die Herrlichkeit und Pracht im (irdischen) Reiche Christi und seine über alle von ihm Beherrschten hinausstrahlende und hinausragende Wonne ist nach Irenäus schon angedeutet in Ps. 44, 3—8 (IV, 33, 11). Wenn ferner der Engel des Herrn zu Elias sagt, der Herr werde nicht vorübergehen im Sturmwind und nicht im Erdbeben und nicht im Feuer, sondern im sanften Säuseln der Luft (vgl. 3 Kön. 19, 11—12), so ist damit nach Irenäus unter anderem auch angedeutet des Reiches sanfte und friedfertige Ruhe. Denn nach dem Sturmwind, der Berge zermalmt, und nach dem Erdbeben und nach dem Feuer kommen die ruhigen und friedlichen Zeiten seines Reiches,

---

[1] Irenäus redet von einem dreifachen Jerusalem. Das erste ist das alte Jerusalem, das von den Römern zerstört wurde; das zweite Jerusalem ist jenes, welches im irdischen Reiche erbaut werden wird; das dritte ist das himmlische Jerusalem. Das zweite wird sein in regni temporibus und secundum characterem (eius), quae sursum est Ierusalem; das dritte wird erst nach den Zeiten des Reiches sich vom Himmel herniedersenken (V, 35, 2).

in welchem in aller Ruhe der Geist Gottes den Menschen belebt und erhebt (IV, 20, 10).

Die Bürger des Reiches haben vor allem die Bestimmung und Aufgabe, sich vorzuüben für die Unvergänglichkeit, zuzunehmen und zu wachsen, um fähig zu werden der Herrlichkeit des Vaters [1]. In den Zeiten des Reiches verlernt ferner der gerechte Mensch, noch auf Erden existirend, bereits das Sterben (V, 36, 2; cf. 34, 4). Daß hierbei der ganze Zustand der Gerechten ein höchst, wenn auch noch nicht vollkommen glückseliger sein wird, ergibt sich schon aus der vorausgehenden Schilderung des Reiches und wird von Irenäus noch auf mannigfache Weise gelehrt. Die Gerechten werden im Reiche herrschen (V, 33, 3; 35, 1), sie werden ausruhen und theilnehmen am Tische Gottes (IV, 16, 1). Die Zeiten des Reiches sind für sie der wahre Sabbat, an dem sie kein irdisches Werk mehr thun, sondern vor sich haben werden einen Tisch, bereitet von Gott, der sie labt mit allen Speisen (V, 33, 2); sie werden essen von der erneuten Schöpfung ein Mahl, welches der Herr selbst anrichten zu wollen versprochen hat (V, 34, 3). Ja sie werden mit den Engeln Umgang und Gemeinschaft und Einheit der geistigen Dinge genießen [2].

Schließlich bemerkt Irenäus noch, die verschiedenen auf das Reich sich beziehenden Stellen möchten zwar einige allegorisch deuten, allein sie hätten keine übereinstimmende Auslegung finden können und seien so schon durch ihre sich widerstreitenden Aussagen widerlegt. Die vorgeführten Stellen seien gleich manchen andern (z. B. Is. 6, 11. 12; 13, 9; 26, 10; 65, 21) sine controversia zu deuten auf die Auferstehung der Gerechten und ihre Herrschaft auf Erden (V, 31, 1). Die allegorische Deutung würde nach Irenäus zu ganz unabsehbaren Consequenzen führen. Wie in Wirklichkeit Gott es ist, welcher den Menschen erweckt, so ersteht auch in Wirklichkeit und nicht allegorisch der Mensch von den Todten. Und wie derselbe in Wahrheit ersteht, so wird er auch in Wahrheit in den Zeiten des Reiches auf die Unvergänglichkeit sich vorüben (V, 35, 2).

Daß am Ende des Reiches der Satan nochmals losbrechen werde u. s. w., lehrt Irenäus nirgends. Auch über die Dauer des Reiches spricht er sich direct gar nicht aus, obwohl es nahe liegt, unter dem Schöpfungssabbat ebenfalls ein Jahrtausend zu verstehen, nachdem die sechs Schöpfungstage je ein Jahrtausend bedeuten.

272. Der Chiliasmus des Irenäus — wenn man seine Lehre vom Reiche so bezeichnen will — stellt sich dar als extremer Gegensatz der gnostischen Verwerfung aller Zukunftserwartungen des Christenthums. Entlehnt ist derselbe wohl den kleinasiatischen Lehrern, vor allen dem Papias; aber Ire-

[1] V, 35, 1: Regnabunt iusti in terra crescentes ex visione Domini et per ipsum assuescent capere gloriam Dei Patris. V, 35, 2: (Homo) sicut vere resurgit, sic et vere praemeditabitur incorruptelam et augebitur et vigebit in regni temporibus, ut fiat capax gloriae Dei (cf. V, 31, 1; 32, 2).

[2] V, 35, 1: Cum sanctis angelis conversationem et communionem et unitatem spiritualium in regno capient.

näus hat ihn ganz eigenthümlich in sein theologisches System hineingearbeitet, indem er das Reich nicht bloß auf Grund prophetischer Aussprüche erwartete, sondern als innerlich nothwendig hinstellte, wenn die Menschheit zu ihrem gottgewollten Endziele gelangen soll. Damit aber, daß Irenäus das Reich als ein besonderes Stadium in der Hinbewegung der Creatur zu ihrem Ziele geltend machte und zugleich dieses Ziel als Anschauung Gottes, Aehnlichkeit mit Gott u. dgl. bestimmte, entfernte er sich weit von dem kraß-realistischen Chiliasmus des Judenthums, Judenchristenthums und selbst der so oft genannten Presbyter. Das Reich ist nach Irenäus eine Vorstufe der durchaus geistig gefaßten, weil in der Anschauung Gottes und in der Aehnlichkeit mit Gott bestehenden ewigen Seligkeit, aber eine solche Vorstufe, welche gewissermaßen von selbst in die höhere Stufe übergeht, so daß die Grenzlinien zwischen beiden sich ganz und gar berühren.

4. Das Weltgericht.

273. In der Reihenfolge der göttlichen Wirksamkeiten behufs Vollendung des Universums schließt sich an die Aufrichtung des irdischen Herrlichkeitsreiches das allgemeine oder das Welt- (End-) Gericht (V, 32, 1). Irenäus redet oftmals von diesem Gerichte und bestimmt näher die Person des Richters, diejenigen, welche gerichtet werden, endlich den Zweck und die Bedeutung des Gerichtes selbst.

Gott hat bestimmt einen Tag, um zu richten den Erdkreis durch Christum (III, 12, 9; vgl. Apg. 17, 31). Das Gericht ist der Tag der Vergeltung, an welchem der Herr jedem nach seinen Werken vergelten wird, jener Tag, welcher nach Is. 61, 2 auf das Gnadenjahr des Herrn, d. h. die gegenwärtige Zeit von seiner (ersten) Ankunft bis zur Vollendung, folgen wird (II, 22, 1. 2). Die genaue Erkenntniß, wann dieser Gerichtstag kommen wird, hat Christus selber Gott dem Vater vorbehalten sein lassen (II, 28, 7). Daß aber ein allgemeines Gericht stattfinden werde bezw. daß Christus wiederkommen werde zum Gerichte, haben nach Irenäus schon die Propheten des Alten Bundes oftmals und mannigfach geweissagt (IV, 33, 1. 11. 13; vgl. Ps. 17, 8; 98, 1. Is. 2, 17; 11, 4; 50, 8. 9. Dan. 7, 13. Mal. 4, 1), und es ist dies auch in den Büchern des Neuen Testamentes klar und bestimmt gelehrt (IV, 33, 1; vgl. Matth. 3, 12. IV, 33, 11; vgl. Matth. 25, 41. 2 Theff. 1, 9. V, 35, 2; vgl. Offb. 20, 11 ff.).

274. Bezüglich der Person des Richters macht Irenäus gegenüber den Marcioniten vor allem geltend, daß der richtende Gott kein anderer ist als der gute Gott, unser Schöpfer und Vater, oder auch als Christus, unser Herr und Erlöser. Aus Matth. 22, 14 folgt, daß nicht ein anderer der richtende Gott und ein anderer der zum Heile berufende Vater sei; vielmehr sei es ein und derselbe Vater, welcher beruft und richtet (IV, 36, 6). Daß einer sei unser Vater und unser Richter, ist nach Irenäus ferner gelehrt in dem Gleichniß vom Unkraut und dem Weizen (Matth. 13, 40 ff.) sowie in der Beschreibung des letzten Gerichtes bei Matth. 25, 32 ff. (IV, 40, 2). Desgleichen ist Luc. 17, 26 ff. als einer und derselbe verkündet der Herr, der zu Noes Zeiten

die Sündfluth herbeiführte, zu Lots Zeiten Feuer vom Himmel regnen ließ und der wegen des nämlichen Ungehorsams und ähnlicher Sünden wie ehedem heraufführen wird den Tag des Gerichtes (IV, 36, 3). Die Behauptung, ein anderer Gott richte und ein anderer gewähre das Heil, hebt nach Irenäus die Weisheit und die Gerechtigkeit beider auf. Wenn der Richter nicht auch gut ist, um die zu beschenken, denen es gebührt, und die zu rügen, so es verdienen, so ist er weder ein gerechter noch ein weiser Richter. Und wenn der Gute nur gut ist und nicht auch Prüfer (probator) darüber, in welche er seine Güte ergießen soll, so wird er der Gerechtigkeit und der Güte bar sein; als schwach wird aber seine Güte erscheinen, indem sie nicht allen das Heil gewährt, wenn die Versagung des Heils nicht mit Gericht geschieht. Wenn Marcion Gott in zwei theilt und den einen den guten und den andern den richtenden nennt, so räumt er aus beiden die Gottheit weg. Der richtende Gott ist nicht wahrer Gott, weil der nicht Gott sein kann, dem die Güte fehlt. Auch dem bloß guten Gotte wird die Gottheit abgenommen. Wie könnte weise sein der Allvater, wenn er nicht das Richteramt hätte? Ist er weise, so ist er Prüfer; dem Prüfer aber steht das Richteramt zu; dem Richteramte steht die Gerechtigkeit zur Seite; die Gerechtigkeit fordert den Richterspruch; der auf Gerechtigkeit sich gründende Richterspruch wird auf Weisheit beruhen. So ist der Vater erhaben an Weisheit über alle Menschen- und Engelweisheit, weil er Herr und Richter und gerecht und Allgebieter ist; zugleich aber ist er gut und barmherzig und geduldig und rettet die, so es verdienen. Ihm fehlt weder gerecht geübte Güte, noch ist seine Weisheit mangelhaft; auch zeigt sich nicht grausam seine Gerechtigkeit, da ja seine Güte vorangeht; der nämliche Gott, der den Bösen zuerst mannigfache Wohlthaten erwiesen hat, wird dieselben auch richten (III, 25, 2—4). Würde Gott der Vater (der uns auch geschaffen hat) nicht richten, so ginge ihn entweder nichts an oder er stimmte allem zu, was geschieht; dann wären auch alle Menschen gleich und würden in die nämliche Klasse gerechnet werden (V, 26, 2; 27, 1). — Gott der Vater wird das Gericht halten durch Christus, seinen Sohn, der ebendeshalb als Richter der Lebendigen und der Todten bezeichnet wird (III, 12, 7. 9. 13; IV, 20, 2), der in der Kraft des Vaters wiederkommen und Gericht halten wird über alle (III, 5, 3). Auch für Christus ist es nothwendig, daß er richtet; denn sonst wäre seine Ankunft überflüssig und widersprechend, indem die Schrift als hauptsächlichen Zweck seiner Ankunft die Abhaltung des Gerichtes angibt (V, 27, 1; vgl. Matth. 10, 35; 13, 30; 25, 33. Luc. 2, 34; 17, 34 f.)[1].

275. Das letzte Gericht wird über alle Menschen und alle Handlungen der Menschen ergehen, mag es auch als Straf- und Verdammungs-

[1] IV, 27, 1 sagt Irenäus im Anschlusse an Matth. 12, 42, daß die Königin des Südens im Gerichte aufstehen wird mit dem Geschlechte derer, die Christi Worte hören und nicht an ihn glauben, daß sie ferner die letztern verdammen wird, weil sie zwar sich unterwarf der durch den Diener Gottes (Salomon) verkündigten Wahrheit, jene aber die vom Sohne Gottes gegebene Weisheit verachteten. Eine nähere Bestimmung jedoch, wie diese Königin am Gerichte theilnehmen werde, versucht Irenäus nirgends.

gericht nur die Bösen treffen. Schon in Ps. 18, 7 ist geweissagt, daß niemand dem gerechten Gerichte des Herrn entrinnen könne (IV, 33, 13); das gerechte Gericht kommt gleichmäßig über alle (V, 24, 2; cf. III, 5, 3). Wenn der Herr sagt, daß die Menschen über jedes unnütze Wort Rechenschaft ablegen müssen am Tage des Gerichtes (Matth. 12, 36), so werden sicher alle jene, welche unnütze Worte in die Ohren der Menschen einsäen (d. i. die Gnostiker), vor Gericht stehen, um Rechenschaft zu geben über das, was sie eitel gemuthmaßt und gelogen haben gegen Gott (II, 19, 2). Da sie forschen in den „Tiefen", fallen sie ab von der Einheit (Gottes) und verfallen deshalb dem vielfachen Gerichte Gottes, da sie über ihre Selbsterfindungen von Christus werden zur Rede gestellt werden (IV, 33, 3).

276. Zweck und Bedeutung des Weltgerichtes endlich liegen darin, daß in demselben jedem Einzelnen der gebührende Lohn oder die gebührende Strafe nach gerechtem Maßstabe feierlich, öffentlich, definitiv und in ganzer Fülle von Gott zuerkannt wird. Das Weltgericht erscheint so begründet, ja gefordert durch die religiös-sittlichen Ideen der Willensfreiheit und der gerechten Vergeltung; es erscheint als der concrete Abschluß der ganzen unter dem Zusammenwirken Gottes und der Menschen sich vollziehenden religiös-sittlichen Entwicklung des Einzelnen wie der Gesamtheit. Der Vater, so lehrt Irenäus, hat kund gemacht den Sohn, um durch ihn sich allen zu offenbaren und die Gerechten zur Unvergänglichkeit aufzunehmen, die Ungläubigen aber in die Finsterniß zu verschließen. Auch der Sohn hat den Vater und sich selber allen kundgethan. Darum ist gerecht das Gericht Gottes über alle, die auf gleiche Weise zwar gesehen, aber nicht auf gleiche Weise geglaubt haben. Es war nothwendig, daß die Wahrheit von allen Zeugniß erhalte und daß ein Gericht sei zum Heile zwar der Gläubigen, zur Verdammung aber der Ungläubigen, damit alle gerecht gerichtet werden (IV, 6, 5. 7). Christus wird die Regel des gerechten Gerichtes allen kundthun, die ihm unterworfen sind (III, 16, 6). Welche das von Gott ihnen dargebotene Gute wegwerfen und ihrerseits das sittlich Gute nicht thun, die werden mit Recht alle dem gerechten Gerichte verfallen (IV, 37, 1). Daß das Weltgericht ein durchaus gerechtes sein und eine durchaus gerechte Vergeltung bringen werde, ist ein von Irenäus oftmals hervorgehobener Fundamentalsatz seines theologischen Systems (cf. II, 22, 2; IV, 33, 13; V, 24, 2 u. a. St.). Insbesondere wird diese Gerechtigkeit sich noch darin zeigen, daß der Herr mit Sodoma beim allgemeinen Gerichte erträglicher verfahren wird als mit denen, welche die von ihm gewirkten Wunder sahen und nicht an ihn glaubten. Wie er durch seine Ankunft denen, die an ihn glauben und seinen Willen thun, eine größere Gnade verlieh, so hat er auch den Eintritt eines strengern Gerichtes angekündigt über jene, die ihm nicht glauben, da er ja gleich gerecht ist gegen alle, und von denen, welchen er mehr gegeben, auch mehr fordern wird (IV, 36, 4; cf. IV, 27, 1; IV, 28, 2).

5. Die Weltvollendung.

277. An dem jeweiligen religiös-sittlichen Zustande der Menschheit nimmt nach Irenäus auch die gesamte unvernünftige Creatur in ihrer Weise

Antheil, indem ihre höhere oder niedrigere Vollkommenheit bedingt ist durch das jeweilige Verhältniß der vernünftigen Geschöpfe zu Gott. Anders als jetzt war die unvernünftige Schöpfung beschaffen vor Adams Sündenfall (cf. V, 33, 4), anders wird sie beschaffen sein im kommenden irdischen Herrlichkeitsreiche, indem sie in der früher geschilderten Weise alsdann verjüngt werden wird. Wie aber das Reich für die Menschen nicht das Endstadium ihrer Vollendung bildet, so auch nicht für die materielle Schöpfung. Es fragt sich nun, wie Irenäus die Schlußvollendung des (materiellen) Universums näher bestimmt.

Er redet zunächst von einer allgemeinen consummatio (II, 22, 2; IV, 34, 2)[1] und sagt, daß, gleichwie Jerusalem zerstört wurde, so die Gestalt der ganzen Welt vergehen muß, wenn die Zeit ihres Vergehens kommt (IV, 4, 3). Das Vergehen von Himmel und Erde muß man aber nach Irenäus recht verstehen. Paulus habe es wohl verstanden, da er sagt: die Gestalt dieser Welt vergeht (1 Kor. 7, 31). Aehnlich haben David (Ps. 101, 26 f.) und Isaias (51, 6) gelehrt, daß Gott mit seinen Dienern bleibe und daß nur die jetzige Gestalt des Himmels und der Erde vergehen werde (IV, 3). Noch genauer lehrt Irenäus[2]: Nicht die Substanz noch die Materie der Schöpfung wird vernichtet (denn wahr und fest ist, der sie gründete), sondern die Gestalt dieser Welt vergeht, d. h. das, worin die Uebertretung geschah, weil hierin der Mensch veraltet ist. Darum ist auch die gegenwärtige Welt nur als eine zeitweilige geschaffen. — Wenn es sich fragt, wodurch die Umgestaltung der jetzigen Welt erfolgt, so redet Irenäus wohl einmal von einem am Ende der Zeiten kommenden Gluthbrande (adveniens in fine temporum succensionis incendium, IV, 20, 11). Er kann jedoch, consequent wenigstens, einen Weltbrand nur vor Beginn des Reiches, nicht mehr am Ende desselben eintreten lassen (vgl. oben S. 248).

278. Wenn nun die jetzige Gestalt der Welt vergangen und der Mensch erneuert ist und herangewachsen zur Unvergänglichkeit, so daß er nicht mehr altern kann, dann wird kommen der neue Himmel und die neue Erde (Is. 65, 17. Offb. 21, 1 ff.), in denen der neue Mensch fortbestehen wird in ewig neuem Umgange mit Gott, indem nach Is. 66, 22 die neue Ordnung der Dinge fortdauern wird ohne Ende (V, 36, 1). Dann wird nach Offb. 21, 2 f. auch das neue Jerusalem herabsteigen, wie eine Braut geschmückt für ihren Mann, und dies wird sein das Gezelt Gottes, in dem Gott wohnen wird bei den Menschen. Ein Bild dieses neuen Jerusalem sei das auf der frühern Erde, in welchem die Gerechten während der Zeit des Reiches die Unvergänglichkeit vorüben. Ausdrücklich bemerkt Irenäus noch, daß

---

[1] Von einer *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* reden nach Hegesipp auch die Verwandten Jesu vor Kaiser Domitian (bei *Euseb.*, Hist. eccl. III, 20).

[2] V, 36, 1: *Οὐ γὰρ ἡ ὑπόστασις οὐδὲ ἡ οὐσία τῆς κτίσεως* (vers. lat.: neque substantia neque materia conditionis) *ἐξαφανίζεται* (*ἀληθὴς γὰρ καὶ βέβαιος ὁ συστησάμενος αὐτήν*), *ἀλλὰ τὸ σχῆμα παράγει τοῦ κόσμου τούτου, τουτέστιν ἐν οἷς παράβασις γέγονεν, ὅτι ἐπαλαιώθη ὁ ἄνθρωπος ἐν αὐτοῖς. Καὶ διὰ τοῦτο τὸ σχῆμα τοῦτο πρόσκαιρον ἐγένετο, προειδότος τὰ πάντα τοῦ θεοῦ.*

man das Wohnen Gottes in seiner Stadt nach der allgemeinen Erneuerung nicht allegorisch deuten dürfe (V, 35, 2).

Am Schlusse seiner Schilderungen der verjüngten Welt unterscheidet Irenäus, sich anschließend an die Presbyter, in derselben noch verschiedene Abtheilungen (s. o. n. 252). In jeder dieser Abtheilungen kann zwar Gott geschaut werden; doch scheint es, daß sie an Glanz und Herrlichkeit voneinander sehr verschieden seien. Von den gerechten Menschen läßt Irenäus nur einen Theil in den Himmel eingehen, nämlich die des Aufenthaltes im Himmel würdig Befundenen. Ein anderer Theil wird die Freuden des Paradieses genießen und dort verweilen. Ein dritter Theil wird den Glanz der Stadt Gottes besitzen[1]. Wie in der Parabel vom Sämann einiges hundertfältige, anderes sechzig- und dreißigfältige Frucht gebracht habe (Matth. 13, 8), so sei auch ein Unterschied der Gerechten und erhalten sie entsprechend auch verschiedene Wohnungen. Darum habe auch der Herr gesagt, viele Wohnungen seien beim Vater (Joh. 14, 2). Alles ist Gottes, der allen den entsprechenden Aufenthalt gewährt, wie sein Wort sagt: allen sei das Entsprechende zugemessen vom Vater, je nachdem einer es würdig ist oder sein wird. Die entsprechende Wohnung sei auch das triclinium (vgl. Matth. 22, 2 ff.), in welchem die zur Hochzeit geladenen Mahlgäste speisen werden (V, 36, 1—2).

[1] V, 36, 1: *Οἱ πρεσβύτεροι λέγουσι, τότε καὶ οἱ μὲν καταξιωθέντες τῆς ἐν οὐρανῷ διατριβῆς ἐκεῖσε χωρήσουσιν, οἱ δὲ τῆς τοῦ παραδείσου τρυφῆς ἀπολαύσουσιν, οἱ δὲ τὴν λαμπρότητα τῆς πόλεως καθέξουσιν· πανταχοῦ γὰρ ὁ σωτὴρ* (vers. lat.: Deus) *ὁραθήσεται καθὼς ἄξιοι ἔσονται οἱ ὁρῶντες αὐτόν.*

Fünfter Abschnitt.

Die Eschatologie der Montanisten und ihrer (extremen) Gegner.

279. Noch in demselben Jahrhundert, in welchem der Gnosticismus mit seiner absoluten Verwerfung der gesamten christlichen Zukunftshoffnungen in höchster Blüthe stand, erhob sich von Phrygien aus eine häretische Partei, welche eben jenen Zukunftshoffnungen mit besonderer Vorliebe sich hingab, sie schwärmerisch übertrieb, ja in denselben hauptsächlich den Boden fand, auf welchem sie emporwucherte. Es ist dies die Secte der **Montanisten**, benannt nach ihrem Urheber Montanus, dem sich alsbald zwei Frauen, Prisca (oder Priscilla) und Maximilla, anschlossen[1].

Wir haben hier nicht Zeit und Umstände der Entstehung des Montanismus, die Stadien seiner Entwicklung und die Richtungen seiner Verbreitung zu untersuchen. Desgleichen ist die Bedeutung, welche dem Montanismus zu-

[1] Die Quellen zur Kenntniß des Montanismus sind vor allem die montanistischen Schriften Tertullians. Wir nehmen jedoch hierauf an dieser Stelle weniger Rücksicht, weil unten die ganze Eschatologie Tertullians im Zusammenhange dargestellt werden soll und weil seine Schriften weder den ursprünglichen Montanismus als solchen enthalten noch dessen Abweichungen von der Kirchenlehre ausdrücklich markiren. Außerdem kommen vor allem in Betracht: *Philos.* VIII, 19; X, 25. 26. *Euseb.*, Hist. eccl. IV, 27; V, 3. 14. 16—19. *Epiph.*, Haer. 48. 49. *Theodoret.*, Haer. fab. III, 2. *Philastr.*, Haer. 49. *Pseudo-Tertull.* 21. Von mehr untergeordnetem Werthe sind einige Notizen bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Didymus von Alexandrien, Cyrillus von Jerusalem, Pacianus, Hieronymus, Augustinus 2c. Vgl. H. G. Voigt (Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes, 1891), welcher *Epiph.*, Haer. 48, 2—13, auf eine Schrift Rhodons zurückführt. Ueber die verschiedenen (verlornen) montanistischen wie antimontanistischen Schriften vgl. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 238 ff. 503 f. 599 ff. Siehe auch E. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe des Abendlandes, 1895 (Texte und Unters. XII, 4. Heft). Der Montanismus ist in neuerer Zeit oftmals und von den divergirendsten Gesichtspunkten aus dargestellt worden, so besonders von: A. Schwegler, Der Montanismus und die christl. Kirche des 2. Jahrhunderts, 1841. F. Chr. Baur, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte (2. Aufl.), 1860, S. 235—245. A. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl.) S. 462 ff. G. N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, 1881 (hier S. 1—15 weitere ältere Literatur). W. Belck, Geschichte des Montanismus, 1883. A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristenthums (1884) S. 560 ff. Th. Zahn, Die Chronologie des Montanismus, 1893 (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Canons V, 3—57).

kommt (und welche bald mehr bald weniger übertrieben worden ist) in der Entwicklung der kirchlichen Verfassung, in der Geschichte des neutestamentlichen Schriftcanons, in der Ausgestaltung der kirchlichen Disciplin u. s. w., hier nicht zu betonen. Auch die Form, in welcher unsere Irrlehre eingeführt ward, nämlich die in heftigen, bis zur völligen Bewußtlosigkeit gehenden Ekstasen erfolgende „Prophetie", berührt uns hier nicht. Nur der Inhalt der neuen Prophetie, insoweit dieselbe dogmatisch und speciell eschatologisch ist, soll kurz dargestellt werden.

280. Die Montanisten wollten zwar auf dem Gebiete des Dogmas durchaus an der kirchlichen Lehre festhalten, kamen aber dadurch über die apostolisch-kirchliche Ueberlieferung hinaus, daß sie durch den Parakleten ein besseres Verständniß der Schriften als die (bisherige) Kirche, ja geradezu neue Offenbarungen erlangt zu haben vorgaben. Der Hauptgegenstand ihrer Weissagung nun betraf die baldige Erscheinung Christi und die unmittelbare Nähe des Weltendes. — Es haben zwar auch die Väter der Kirche, wie aus unsern vorausgehenden Darlegungen erhellt, gar oftmals die Wiederkunft Christi in unmittelbare Nähe gerückt. Allein sie haben solches entweder nur vom heilsgeschichtlichen Gesichtspunkte aus gethan oder die Wiederkunft Christi als möglicherweise bald eintretend aufgefaßt; keinesfalls haben sie es als Offenbarungslehre verkündigt, daß Christus noch innerhalb der Grenze ihres Lebensalters sicher erscheinen werde. Dagegen lehrten die Montanisten, daß nunmehr das Weltende bestimmt bevorstehe und daß mit der neuen Prophetie die letzten Zeiten im strengsten Sinne begonnen haben; sie verkündigten die baldige Wiederkunft Christi als den Hauptinhalt der ihnen zu theil gewordenen Geistesoffenbarung und suchten auf dieser Basis ihre weitern Ansprüche und Anforderungen zu begründen. Neu und über die Lehre der Väter hinausgehend war hierin die Bestimmtheit, mit der man die Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend verkündete; ferner der Umstand, daß man die Nähe des Weltendes als Offenbarung ausgab. Dazu kam noch, daß man mit dem Auftreten der neuen Prophetie eine neue, über die von Christus und den Aposteln stammende Heilsordnung hinausragende Epoche der Heilsgeschichte gekommen glaubte und auch durch strengere sittliche Forderungen oder durch ein neues Gesetz auf seiten der Menschen ihr zu entsprechen strebte.

281. Ein hierher bezüglicher Ausspruch der Prophetin Maximilla lautet: Nach mir wird keine Prophetin mehr sein, sondern die Vollendung[1]. Ein Presbyter bei Eusebius erwähnt ferner Weissagungen der Maximilla, in denen sie vorausverkündete, daß Kriege und Aufstände (als die Vorboten des Weltendes) kommen werden[2]. Nach Epiphanius (Haer. 49, 2) erschienen bei den Versammlungen der Montanisten weißgekleidete, Lampen tragende Jungfrauen, wohl mit Beziehung auf die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi (nach Matth. 25, 1 ff. Offb. 3, 18; 7, 9). Tertullian macht mit Entschieden-

[1] *Epiph.*, Haer. 48, 2: *Μετ᾽ ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια.*
[2] *Euseb.*, Hist. eccl. V, 16, 18.

heit geltend, daß eben jetzt die letzte Verfolgung durch den Antichrist zu erwarten sei, von der man sich nicht loskaufen könne [1], zu der man sich vielmehr einüben müsse durch Erleiden jeden Mangels und Ertragen jeden Schmerzes sowie durch die strengere Disciplin [2].

Sind darum die neutestamentlichen Zeiten überhaupt die novissima, so sind doch die mit der neuen Prophetie beginnenden Zeiten noch in einem engern und eigentlichern Sinne die letzten [3]. Als solche haben sie aber verschiedene Vorzüge vor der Periode, die von Christus und den Aposteln bis auf Montanus verflossen ist, und sind eben hierdurch als die allerletzten Zeiten charakterisirt. Nicht durch die Apostel und nicht durch Christus sei die Fülle des Heiligen Geistes gekommen, sondern erst durch Montanus und seine Genossinnen [4]. Jetzt erst sei die eigentliche Erfüllung von Joel 3, 1. 2 (2, 28. 29) eingetreten [5] und habe die Zeit der eigentlichen Charismen begonnen [6]. Der von Christus verheißene, jetzt gekommene Paraklet habe aufgehoben, was Paulus, ja Christus noch gestattete (nämlich die zweite Ehe) [7]. Auf die Kindheit von Gesetz und Propheten, die Jugend des Evangeliums sei die männliche Reife des Parakleten gefolgt, welchem auch die kirchliche Gewohnheit zu weichen habe [8]. Selbst in Bezug auf die Form überrage die neue Prophetie alle frühern, indem jetzt der Mensch schläft, Gott aber wacht, Menschenherzen außer sich bringt und ein Herz den Menschen gibt; indem ferner der allmächtige Gott in Menschen weilt, in die er selbst herabgekommen [9]; indem Christus aus den Propheten redet und sie aussendet, wollend und nicht wollend die γνῶσις θεοῦ zu lernen [10], und zu Wort, Geist und Kraft sie gestaltend [11]. — Eine Consequenz all dieser Anschauungen war es, wenn die neue Prophetie ähnlich wie die Gnosis in eine

---

[1] De fuga 12: Antichristo iam instante et in sanguinem, non in pecunias hiante Christianorum.

[2] De ieiuniis 12; De monogamia 3. 7. 16; De exhort. cast. 6.

[3] Die *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, die meist für eine montanistische Schrift erklärt wird, sagt: Viderint, qui unam virtutem Spiritus unius sancti pro aetatibus iudicent temporum: cum maiora reputanda sint novitiora quaeque ut *novissimiora secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia decreta* (c. 1).

[4] *Philastr.*, Haer. 49: Addunt plenitudinem sancti Spiritus non per apostolos Christo dante fuisse concessam, sed per illos suos prophetas et falsos doctores. Cf. *Philos.* VIII, 19. [5] Cf. *Pass. Perpet.* l. c. [6] *Epiph.*, Haer. 48, 1.

[7] *Tertull.*, De monogamia 14. — Der Paraklet wird von Tertullian auch genannt deductor omnis veritatis (De fuga 1. 14; Adv. Prax. 2. 30) und dux universae veritatis (De ieiun. 10). Nach *Pseudo-Tertull.* 21 hätten die Montanisten den Heiligen Geist und den Parakleten unterschieden, und behauptet, jener sei in den Aposteln, dieser in den neuen Propheten gewesen. Doch ist diese Notiz anderweitig nirgends bestätigt. Tertullian wenigstens nimmt die Begriffe „Heiliger Geist" und „Paraklet" stets in gleicher Bedeutung (z. B. De monog. 3). Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den Montanisten betrachtete er wohl nur als sich gleich bleibende Fortsetzung seiner Wirksamkeit in den Aposteln (cf. De pudicitia 12; De virg. vel. 1), weshalb er denselben schon in den Aposteln als deductor omnis veritatis anerkennt (De cor. mil. 4). Vgl. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche S. 479—484.

[8] *Tertull.*, De virg. vel. 1.

[9] *Epiph.*, Haer. 48, 4. 11; cf. *Didym.*, De Trin. 41, 1.

[10] *Epiph.*, Haer. 48, 12. 13. [11] *Euseb.*, Hist. eccl. V, 16, 17.

Ueberhebung der Pneumatiker über die Psychiker[1], der Gemeinde des Parakleten über den verworrenen Haufen der Gläubigen in der bestehenden Kirche[2] hinauslief.

282. Der nächste Zweck der alsbald erfolgenden Wiederkunft Christi ist nach den Montanisten die Errichtung des tausendjährigen Reiches im neuen, vom Himmel herabgekommenen Jerusalem. Als den Ort, wohin das himmlische Jerusalem sich herablassen sollte, erklärten die Montanisten Pepuza, den Aufenthaltsort Montans[3], daneben auch Tymium[4]. Christus selbst soll in Pepuza zur Prophetin Priscilla (oder Quintilla) in weiblicher Gestalt herabgekommen, mit ihr zusammengeschlafen und ihr geoffenbart haben, dies (Pepuza) sei der heilige Ort, und dahin steige das himmlische Jerusalem herab[5]. — Tertullian verbreitet sich ausführlich über das tausendjährige Reich, und seine diesbezüglichen Anschauungen werden wohl die Montanisten von Anfang an getheilt haben, mag dies auch nicht durchweg bezeugt sein. Wir bekennen, so lehrt er, ein auf Erden uns verheißenes Reich, das dem Himmel vorhergeht und andern Zustandes ist. Es beginnt nach der Auferstehung und dauert tausend Jahre. Es ist dies der gottgeschaffene Staat, das neue Jerusalem, das vom Himmel herabkommt, welches der Apostel als unsere Mutter und unsere Stadt bezeichnet (Gal. 4, 26. Hebr. 12, 22). Dieses neue Jerusalem haben Ezechiel und der Apostel Johannes geschaut, und die neue Prophetie bezeuge, daß vor seiner Herabkunft ein Abbild desselben in den Wolken als Zeichen werde gesehen werden. Diese neueste Weissagung glaubt Tertullian als bereits erfüllt betrachten zu dürfen in einem Ereigniß seiner Zeit im Oriente, wovon ihm Kunde geworden. Vierzig Tage sei nämlich in Judäa jeden Morgen eine Stadt vom Himmel herabschwebend gesehen worden. Diese Stadt nun sei von Gott ausersehen zur Aufnahme der Heiligen in der Auferstehung und zu ihrer Stärkung durch die Fülle aller geistigen Güter, zum Ersatz dessen, was die Gerechten in der Welt entweder verachtet oder verloren haben. Es sei nämlich gerecht und Gottes würdig, daß seine Diener ebendaselbst, wo sie seinetwegen gelitten haben, auch Freude genießen. Das sei der Zustand des irdischen Reiches, nach dessen tausendjähriger Dauer, während welcher die Auferstehung der nach ihren Verdiensten früher oder später auferstehenden Frommen abgeschlossen wird, die Welt zerstört und das Gericht gehalten wird[6].

---

[1] *Tertull.*, De monog. 1; Adv. Prax. 1. [2] *Tertull.*, De fuga 1.

[3] *Epiph.*, Haer. 48, 14: *Τιμῶσι καὶ τόπον τινὰ ἔρημον ἐν τῇ Φρυγίᾳ, Πέπουζάν ποτε καλουμένην πόλιν, νῦν δὲ ἠδαφισμένην. Καί φασιν ἐκεῖσε κατιέναι τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ.* Cf. *Philastr.*, Haer. 49. *Cyrill. Ierus.*, Catech. XVI, 8.

[4] Apollonius bei *Euseb.*, Hist. eccl. V, 18: (*Μοντανὸς*) *ὁ Πέπουζαν καὶ Τύμιον Ἱερουσαλὴμ ὀνομάσας* (*πόλεις δ' εἰσὶν αὗται μικραὶ τῆς Φρυγίας*) *τοὺς πανταχόθεν ἐκεῖ συναγαγεῖν ἐθέλων.*

[5] *Epiph.*, Haer. 49, 1. — Ob die von Philastrius bezeugte Sitte der Montanisten, Todte zu taufen (hi mortuos baptizant) bezw. für Verstorbene sich taufen zu lassen (eine Sitte, welche 1 Kor. 15, 29 erwähnt wird und welche Cerinthianer und Marcioniten beibehielten), in einem innern Zusammenhange mit ihrem schwärmerischen Chiliasmus stehe, ist schwerlich festzustellen.

[6] Adv. Marcion. III, 24; cf. *Fr. Münter*, Primordia ecclesiae Africanae (1829)

283. Während die Montanisten (oder wenigstens Tertullian) von den sonstigen Chiliasten dadurch sich unterschieden, daß sie eine Vorerscheinung des himmlischen Jerusalem als durch die neue Prophetie geweissagt annahmen, ferner dadurch, daß sie als den Ort, wo das Herabkommen des neuen Jerusalem zu erwarten sei, Pepuza (Tymium) betrachteten, stimmten sie in der Lehre von der Auferstehung des Fleisches mit den Chiliasten wie mit der Kirchenlehre ganz und gar überein. Es wird dies von den verschiedenen Häreseologen ausdrücklich bezeugt [1]. Tertullian selbst verfaßte gegen die Gnostiker ein eigenes größeres Buch De resurrectione carnis und erklärte, daß die Auferstehung directer Gegenstand der Offenbarung des Parakleten sei [2]. Von den Läugnern der Auferstehung sagt nach Tertullian klar und deutlich der Paraklet durch die Prophetin Prisca: Sie sind Fleisch (in Denken und Leben) und hassen doch das Fleisch (läugnen dessen Auferstehung) [3].

284. Das Ziel der ganzen Wirksamkeit des Parakleten ist eine überaus herrliche Vollendung der vernünftigen Geschöpfe. Der Paraklet lenkte überhaupt den Blick der Seinigen durch große Verheißungen in die Zukunft [4]. War Christus im Evangelium der Bringer des neuen Gesetzes und damit zugleich neuer Verheißungen, durch welche zur Erfüllung des Gesetzes angetrieben wurde [5], so mußte der Paraklet als Erweiterer und Verschärfer des neuen Gesetzes durch die neue Prophetie zugleich die Verheißungen mehren. Was sagst du, spricht deshalb der Geist durch Montanus, von dem, der das Heil erlangt, so daß er mehr ist denn ein Mensch? Der Gerechte wird hundertmal mehr leuchten als die Sonne, die geringern Erlösten unter euch werden hundertmal mehr leuchten als der Mond [6]. Es ist dies offenbar eine Verstärkung von Matth. 13, 43.

285. Die montanistische Bewegung erfuhr alsbald entschiedene Bekämpfung von seiten der Kirche. Mag es was immer für eine Bewandtniß haben mit der Angabe des Prädestinatus (c. 26; cf. c. 86), daß schon Papst **Soter** gegen Montanus geschrieben habe, ferner mit den Briefen des **Dionysius von Korinth** an die Gemeinde zu Amastris und an die Knossier [7]: sicher ist, daß **Claudius Apollinaris** von Hierapolis eine Schrift gegen die Montanisten ver-

p. 140—142. — Den Chiliasmus vertrat Tertullian besonders in den verloren gegangenen Schriften De spe fidelium (vgl. hierüber *Hieron.*, De vir. illustr. 18; In Ezech. 36) und De paradiso. Näheres siehe unten.

[1] *Philastr.*, Haer. 49: Carnis resurrectionem exspectant. *Epiph.*, Haer. 48, 1.

[2] Tertullian beschließt sein Werk über die Auferstehung mit den Worten: Cuius (sc. Paracleti) si hauseris fontes, nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum, resurrectionem quoque carnis usquequaque potando refrigeraberis.

[3] De resurr. 11: Carnes sunt et carnem oderunt.

[4] *Euseb.*, Hist. eccl. V, 16, 9: *Τοὺς μὲν χαίροντας καὶ χαυνουμένους ἐπ' αὐτῷ μακαρίζοντος τοῦ πνεύματος καὶ διὰ τοῦ μεγέθους ἐπαγγελμάτων ἐκφυσιοῦντος.*

[5] *Tertull.*, De praescript. haeret. 13: Iesum Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum.

[6] *Epiph.*, Haer. 48, 10: *Ὁ δὲ Μοντανὸς λέγει ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένῃ προφητείᾳ· τί λέγεις τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον σωζόμενον; λάμψει γὰρ (φησὶν) ὁ δίκαιος ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἑκατονταπλασίονα, οἱ δὲ μικροὶ ἐν ὑμῖν σωζόμενοι λάμψουσιν ἑκατονταπλασίονα ὑπὲρ τὴν σελήνην.* [7] *Euseb.*, Hist. eccl. IV, 23.

faßt hat[1]. Ihm folgte **Miltiades** mit seiner Schrift *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*. Als von montanistischer Seite hierauf eine Gegenschrift erschien, verfaßte ein **Presbyter** drei Bücher gegen die neue Prophetie[2]. Vierzig Jahre nach dem Auftreten des Montanus erhob sich **Apollonius**[3], dem sich weiterhin **Serapion**, Bischof von Antiochien, anschloß[4]. Mehr eine vermittelnde Stellung zur montanistischen Bewegung scheinen Melito von Sardes[5], ferner die gallischen Confessoren in ihren Briefen an den Papst Eleutherus[6], sowie auch der Ueberbringer dieser Briefe, Irenäus, eingenommen zu haben.

286. Der Natur der Sache nach mußten sich die Montanisten von Anfang an besonders stützen auf das Johannesevangelium mit seiner Verheißung des Parakleten (14, 16. 26; 15, 26; 16, 7), sowie auf das prophetische Buch des Neuen Testamentes, die Johannesapokalypse. Einige übereifrige Christen gingen nun im Gegensatze gegen den Montanismus so weit, daß sie das Johannesevangelium und den prophetischen Geist überhaupt verwarfen. Diesen gegenüber vertheidigt Irenäus das Johannesevangelium sowie den Glauben, daß die Sendung des Parakleten bereits geschehen sei und daß die Gabe der Prophetie überhaupt der Kirche gewährt sei[7].

Ein eifriger Gegner der Montanisten war auch (der Presbyter?) **Cajus**, der wohl identisch ist mit dem im Martyrium S. Polycarpi c. 22 erwähnten Schüler des Irenäus. Derselbe hielt unter Papst Zephyrin in Rom einen Dialog mit dem Montanisten Proclus, aus welchem Eusebius einige Bruchstücke aufbewahrt hat[8]. Cajus findet darin Gelegenheit, von einer Apokalypse des Cerinth zu reden, ruft aber hierbei die begründete Vermuthung wach, daß er die johanneische Apokalypse dem Gnostiker Cerinth unterschoben und jedweden Chiliasmus als Erfindung des letztern bekämpft[9] habe. Mag darum auch Cajus ein entschiedener Gegner des Chiliasmus, namentlich der chiliastischen Schwärmereien der Montanisten gewesen sein, so ging er doch darin zu weit, daß er die bis dahin unbezweifelte Apokalypse dem Apostel Johannes absprach[10].

---

[1] *Euseb.*, Hist. eccl. IV, 27; V, 16. — Nach dem Libellus synodicus hielt Apollinaris in Hierapolis eine Synode von 26 Bischöfen ab, auf welcher der Montanismus verworfen ward. Es bleibt zweifelhaft, ob hier eine jener vielen Synoden näher beschrieben ist, welche nach Eusebius (V, 16) gegen die neue Prophetie gehalten wurden und welche die ältesten sind, von denen wir Nachricht haben. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte I (2. Aufl.), 84 ff.

[2] *Euseb.* l. c. V, 16. 17. — Dies antimontanistische Werk ist einem gewissen Avircius Marcellus (von Hieropolis) gewidmet, welcher durch seine Grabschrift und seine Legende berühmt geworden ist. Vgl. *Pitra*, Analecta sacra II, 162—187. Th. Zahn, Avercius Marcellus von Hieropolis, 1893 (Forschungen zur Geschichte des neutestamtl. Canons V, 57—99; daselbst auch weitere Literatur). Bardenhewer, Patrologie S. 104 f.

[3] *Euseb.* l. c. V, 18. [4] *Euseb.* l. c. V, 19.

[5] Die Schriften *Τὰ περὶ πολιτείας τῶν προφητῶν*, *περὶ ἐκκλησίας* und *περὶ προφητείας* nahmen sicherlich Stellung zur schwebenden Streitfrage. Näheres ist aber nicht bekannt. [6] *Euseb.* l. c. V, 3. 4. [7] Adv. haer. III, 11, 9.

[8] Hist. eccl. II, 25; III, 28. 31; VI, 20. Die echten und die zweifelhaften Fragmente des Cajus siehe bei *Migne*, P. gr. X, 17—36. Vgl. Bardenhewer, Patrologie S. 137 f. [9] *Euseb.* l. c. III, 28; cf. VII, 25.

[10] Nach den von J. Gwynn entdeckten und in der Zeitschrift Hermathena

Seitdem erhielt sich ein theilweiser Widerspruch gegen die Johannesschriften überhaupt. Dadurch ward Hippolytus veranlaßt zur Abfassung seiner Capita adversus Caium sowie zu einer Schrift *Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*. Bei Philaster erscheinen diejenigen, welche das Evangelium und die Apokalypse des Johannes als Fälschungen Cerinths verwerfen, als eine besondere Gruppe von Häretikern (nach den Chiliasten)[1]. Epiphanius bezeichnet diese Gegner der Logosschriften als **Aloger**[2].

Daß alle Gegner der Johannesschriften (gleich Cajus) auch Gegner des Chiliasmus waren, liegt nahe, ist aber nirgends ausdrücklich bezeugt. Jedenfalls aber lenkten sie die Aufmerksamkeit und die theologische Arbeit ihrer Zeitgenossen mehr auf den bereits erschienenen als auf den erst kommenden Christus, mit andern Worten, mehr auf die Trinitätslehre und Christologie als auf die Eschatologie. Mindestens in dieser Hinsicht kommen sie überein mit den alsbald auftauchenden sogen. antitrinitarischen Irrlehren, deren eschatologische Anschauungen uns im übrigen ebenfalls nicht näher bekannt sind[3].

(VI, 397—418) syrisch und englisch herausgegebenen Fragmenten der Capita Hippolyti adv. Caium kann darüber kein Zweifel bestehen, daß Cajus die Johannesapokalypse verwarf, und zwar deshalb, weil er deren eschatologische Weissagungen nicht vereinbaren konnte mit der Schrift und mit Paulus. Interessant ist hierbei, daß Cajus gegen Offb. 20, 2. 3 den Einwurf machte, daß der Satan durch Christus bereits gebunden sei gemäß Matth. 12, 29 (Fragm. 5). Vgl. Harnack, Die Gwynnschen Cajus- und Hippolytus-Fragmente (Texte und Unters. VI, 3. Heft, S. 121 ff.). Nicht ohne allen Grund wird Cajus auch als Verfasser des sogen. Muratorischen Fragments bezeichnet. Dieses enthält unter anderem den Satz, daß die Evangelien handeln de gemino eius (Christi) adventu, primo in humilitate despectus, quod fuit, secundo (in) potestate regali praeclarum, quod futurum est.

[1] Haer. 60.

[2] Haer. 51. Es ist hier gleichgiltig, in welchem Verhältniß die „Aloger" zu den Gegnern des Johannesevangeliums bei Irenäus (III, 11, 9) sowie zu den Gegnern der Apokalypse bei Dionysius von Alexandrien (*Euseb.*, Hist. eccl. VII, 25) stehen. Vgl. über sie Harnack, Dogmengeschichte I (2. Aufl.), 616 ff., und die daselbst angegebene Literatur.

[3] Epiphanius (Haer. 54, 1) bezeichnet den Antitrinitarier Theodot von Byzanz als *ἀπόσπασμα ἐκ τῆς ἀλόγου αἱρέσεως*. Indes dürfte eine äußere Abhängigkeit der Antitrinitarier von den Alogern kaum nachweisbar sein.

Sechster Abschnitt.

Die Darlegung und Erklärung der geoffenbarten Eschatologie durch Hippolytus.

Vorbemerkungen.

287. Wenn wir nunmehr unsern Blick auf die dogmatischen Bewegungen zu Anfang des dritten christlichen Jahrhunderts richten, so nimmt in denselben eine hervorragende Stellung und Bedeutung ein **Hippolytus** von Rom, ein Schüler des Irenäus. Er ist Verfasser zahlreicher Schriften, von denen leider der größere Theil ganz oder theilweise verloren gegangen ist. Gleich Irenäus dachte und schrieb er griechisch. Beide bewegten sich jedoch wenigstens vorzugsweise auf abendländischem Boden und wurden so die Mittelglieder zwischen der griechischen Theologie und der lateinischen eines Tertullian u. a.[1]

---

[1] Die Schriften Hippolyts wurden zuerst herausgegeben von J. A. Fabricius (2 voll., 1716—1718), dann von Gallandi (Bibl. vet. Patr. II [1766]), vollständiger von P. A. de Lagarde (1858) und Migne (Patr. gr. X [1857]). — Indem wir nach Migne citiren, reihen wir nachfolgende daselbst als echt stehende Werke den unechten oder doch zweifelhaften Schriften Hippolyts ein: 1. die Schrift *Κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως* (vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus [1853] S. 318 ff. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbolums III, 407, Anm. 235); 2. Die Homilie *εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια* (vgl. Caspari a. a. O. S. 382 f.). Auch bei manchen Fragmenten läßt sich stark zweifeln, ob sie wirklich aus Schriften Hippolyts stammen. — Dagegen erhält die Sammlung Mignes eine (theilweise) Ergänzung durch nachfolgende Schriften und Fragmente Hippolyts: 1. die sogen. *Philosophumena* oder die Refutatio omnium haeresium (Ausgaben von E. Miller 1851, L. Duncker und F. G. Schneidewin 1859, P. Cruice 1860, Migne [Patr. gr. XVI, 3]; über ihren hippolyteischen Ursprung vgl. besonders Döllinger, Hippolytus und Kallistus, und Funk, Ueber den Verfasser der Philosophumena [Tübinger Theol. Quartalschrift 1881, S. 423—464]; beide geben weitere Literatur an, ebenso Bardenhewer, Patrologie S. 135); 2. mehrere größtentheils armenische und syrische Fragmente in den Analecta sacra des Cardinals Pitra (II, 218—284, auch 157—161; III, 527—528; IV, 36—71 und 306—337; vieles von diesen Fragmenten findet sich schon bei Migne und *de Lagarde*, Analecta syriaca, 1858 [hier im Appendix sowie in de Lagardes Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs, 1867, Heft 2, und in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1893, I, 282—289 auch arabische Fragmente]. Das meiste Neue unterliegt hinsichtlich seiner Echtheit starken Zweifeln; vgl. Fr. Loofs in der Theol. Literaturzeitung 1884, S. 455—457); 3. das von B. Georgiades ent-

Wie Irenäus wollte auch Hippolytus in all seinen theologischen (exegetischen, dogmatischen und polemischen) Ausführungen nichts anderes als den allgemein kirchlichen Glauben, wie derselbe vor allem im Taufsymbolum seinen prägnanten Ausdruck gefunden hatte, darlegen und geltend machen, erklären und entfalten. Es ist darum sicher in seinem Geiste gesprochen, wenn der erste der ihm (wohl mit Unrecht) beigelegten Canones also beginnt: Vor allem müssen wir unsere Reden anfangen mit dem heiligen, rechten Glauben, der da ist an unsern Herrn Jesus Christus, den Sohn des lebendigen Gottes. Inhalt dieses Glaubens ist nach der weitern Erklärung das Bekenntniß der göttlichen Trinität, ferner die Lehre, daß das Wort Sohn Gottes und Schöpfer aller Dinge sei; die Häretiker fallen in einen bösen Tod und erlangen nicht das ewige Leben, welches die Rechtgläubigen verdienen. — Desgleichen ist es ganz im Geiste des Hippolytus, wenn gemäß dem 19. Canon der Priester an den Täufling die Fragen zu stellen hat: Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater? Glaubst du an Jesus Christus, den Sohn Gottes, den die Jungfrau vom Heiligen Geiste geboren hat, der gekommen ist, um das Menschengeschlecht zu erlösen, der gekreuzigt worden ist für uns zur Zeit des Pontius Pilatus, der gestorben ist und auferstanden von den Todten am dritten Tage und aufgefahren ist in den Himmel und sitzet zur Rechten des Vaters und kommen wird,

---

deckte und in der Zeitschrift *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 1885—1886 zuerst veröffentlichte vierte (?) Buch von Hippolyts Commentar zu Daniel (abgedruckt und mit einer kurzen Einleitung versehen von E. Bratke [Das neuentdeckte vierte Buch des Danielcommentars von Hippolytus, 1891]; vieles hiervon schon gedruckt bei Migne und de Lagarde; vgl. Funk, Der Danielcommentar Hippolyts, in der Tübinger Theol. Quartalschrift 1893, S. 115—123); 4. die von J. Gwynn entdeckten und in der Zeitschrift Hermathena VI (1888), 397—418 syrisch und englisch veröffentlichten Fragmente aus den Capita Hippolyti adv. Caium, ferner die von demselben Forscher entdeckten und in Hermathena VII (1890), 137—150 abgedruckten Bemerkungen des Hippolytus zu Matth. 24, 15—22 (deutsch übersetzt und kurz besprochen von Harnack, Texte und Unters. VI, 3. Heft, 121—133; vgl. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Canons [1892], 973 ff.); 5. bezüglich der von D. B. Haneberg in arabischer Sprache entdeckten und 1870 mit lateinischer Uebersetzung herausgegebenen 38 *Canones S. Hippolyti* (deutsch von V. Gröne, 1874) hielt der Herausgeber an deren Echtheit fest; ihm schloß sich der Hauptsache nach an H. Achelis in der Schrift: Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes, 1. Buch: Die Canones Hippolyti, 1891 (Texte und Unters. VI, 4. Heft), während Funk (Die Apostol. Constitutionen [1891] S. 265 ff. Das achte Buch der Apostol. Constitutionen und die verwandten Schriften, auf ihr Verhältniß neu untersucht, 1893) wohl mit Recht jene Canones nicht vor dem 6. oder höchstens 5. Jahrhundert entstanden sein läßt; gegen Funk wiederum Achelis, Hippolytus im Kirchenrecht (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1894, S. 1—43). — Von noch nicht genannten Schriften über Hippolytus seien angeführt: *Lumper*, Hist. theol.-crit. VIII (1791). *C. G. Haenell*, De Hippolyto Episcopo, 1838. *E. I. Kimmel*, De Hippolyti vita et scriptis I (1839). *Fr. C. Overbeck*, Quaestionum Hippolytearum specimen, 1864. O. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel, 1877. *J. B. Lightfoot*, The Apostolic Fathers, part 1, vol. II (1890), 317—477 (handelt eingehend von den Werken des Hippolyt, von den Ausgaben und Fragmentensammlungen, gibt S. 366—370 eine kritische Uebersicht über die gesamte Hippolytusliteratur). G. Ficker, Studien zur Hippolytfrage, 1893. Vgl. noch Bardenhewer, Patrologie S. 127—137, und Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 605—646.

zu richten die Lebendigen und die Todten? Glaubst du auch an den Heiligen Geist, den Tröster, der von dem Vater und dem Sohne ausgeht?

Hier ist es nur unsere Aufgabe, aus den verschiedenen Werken bezw. Fragmenten Hippolyts seine Anschauungen darüber zu eruiren, worin die von Christus uns bereiteten, durch den Empfang der Taufe subjectiv angeeigneten Heilsgüter im einzelnen bestehen, welches ihr Anfang, ihr Wachsthum ihre Vollendung sei, ob und wann und wie Christus selber bei seiner zweiten Parusie den Abschluß der ganzen Heilsentwicklung herbeiführen werde.

I. Die Lehre von der besondern Vollendung.

288. Nach Hippolytus wird wohl der menschliche Leib auf einige Zeit aufgelöst, und zwar wegen der Ursünde (*διὰ τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενομένην παρακοήν*, Adv. Graec. 2)[1]; allein die Seele ist von Gott erschaffen und unsterblich. In dem letztern Punkte stimmen die Christen mit dem Philosophen Plato überein (ibid.). Nach den Philosophumenen haben auch Pythagoras und Empedokles in gewissem Sinne die Unsterblichkeit der Seele gelehrt. Sie nahmen eben keineswegs eine Vernichtung derselben beim Tode an, sondern eine Wanderung in andere Menschen- und selbst Thierleiber (I, 2. 3). Festhaltend an der Einheit aller Gegensätze, habe Heraklit das Sterbliche unsterblich genannt (IX, 9) und den Ausspruch gethan: Die Unsterblichen sind sterblich, die Sterblichen unsterblich, indem diese insofern leben, als jene todt sind, und jene insoferne todt sind, als diese leben (IX, 10).

289. Dem Menschengeschlecht in seinem jetzigen gefallenen Zustand hat Christus der Herr Erlösung und Heil gebracht. Ihn hat der Vater gesendet *ἐπὶ τῇ τῶν ἀνθρώπων σωτηρίᾳ*[2]. Er ist Mensch geworden, um dem gefallenen Menschen das Heil zu bringen (C. Noet. 17), und zwar will er seinerseits, daß alle Menschen das Heil erlangen (De Antichr. 3; cf. ibid. n. 4; auch Sermo in Theoph. 3 u. a. St.). — Inhaltlich schließt das von Christo allen Menschen verdiente Heil vor allem die Vergebung der Sünden ein. Die, welche dem himmlischen Priester glauben, werden von eben diesem Priester gereinigt und ihre Sünden werden getilgt[3]. — Oftmals und in den verschiedensten Wendungen betont Hippolytus, daß Christus uns vom Tode

[1] Zu 1 Mos. 3, 21 bemerkt Hippolytus: *Νεκρὰν σκέπην ἐποίει τῷ νεκρωθέντι διὰ τὴν ἁμαρτίαν. Τῷ γὰρ νεκρὰ ἁμαρτήματα ἔχοντι περὶ τὸ σῶμα φθορὰν ἐσήμαινε τὸ δέρμα* (*Pitra*, Spicileg. Solesm. I, 551. *De Lagarde*, Opp. Hippolyti p. 125). — In einem armenischen Fragmente (bei *Pitra*, Anal. sacra IV, 68 sqq.) rechtfertigt Hippolytus die Väter, wenn sie den Menschen weder unsterblich noch sterblich, sondern fähig des Todes wie des Lebens genannt haben, und lehrt ausdrücklich, nicht Gott sei Ursache des Todes (und der Sünde), sondern die erste Uebertretung.

[2] Bei Bratke, Viertes Buch des Danielcommentars S. 28, Z. 15 (im nachfolgenden citirt als 4 Dan.); nach dem *Codex Chisianus* (welchen zuerst Sim. de Magistris veröffentlichte und nach ihm Migne und de Lagarde) n. 21. Cf. C. Noet. 17; ferner das syrische Fragment De Paschate (*Pitra* l. c. IV, 56).

[3] 4 Dan. 26, 21 ff. (*Migne*, Fragm. in Dan. n. 17); vgl. 4 Dan. 27, 10 ff. (*Migne* n. 18; auch Can. 29).

befreit und das **Leben** (sowie die **Erkenntniß**) uns gebracht hat. Er ist *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* (Adv. Iud. 9); er ist durch seinen Tod Sieger über den Tod[1]; er hat den Tod vernichtet (In Gen. 49, 22; bei *Migne* p. 597 a) und diejenigen, welche der Satan gebunden hatte, befreit von den Banden des Todes[2]. Christus ist der Baum des Lebens (vgl. Spr. 11, 30); als das absolute Leben hat er die Früchte der Erkenntniß und der Tugend hervorgebracht, und die, welche davon essen, werden immerwährendes Leben empfangen und von dem Lebensbaume des Paradieses genießen mit Adam und allen Gerechten (*Migne* p. 620 d). Da unsere ganze Lebenskraft dahin war, erhielten wir Kraft von Christus, der von den Todten zum Leben uns erweckte[3]. Christus will allen Menschen Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*) und Leben schenken (C. Noet. 17. 18); durch ihn sollen alle Menschen gelangen zum ewigen Leben (4 Dan. 10, 19. 28), zum himmlischen Leben (4 Dan. 13, 19); er wird den Gerechten die *αἰωνία ἀθανασία* gewähren (4 Dan. 29, 32). Der rechtgläubige Christ ist *ἀθάνατος γεννηθείς* (Philos. X, 34). Alle, welche dem wahren Leben glauben, sind eingeschrieben im Buche des Lebens[4], während die Juden, die Christum gemordet, getilgt werden sollen aus dem Buche des Lebens (Adv. Iud. 7). Selbst der todte Leib des Herrn hatte noch große Lebenskraft in sich. Es floß nämlich aus demselben Blut und Wasser, damit wir die Kraft zum Leben erkenneten, die in jenem Leibe wohnte, insofern eben in jenen Elementen die Ursachen unseres Lebens hervorströmten[5]. — Das Werk Christi erscheint bei Hippolytus ferner als **Erneuerung** des adamitischen Geschlechtes in der Weise, daß Christus zuerst in sich selbst den erneuten Adam darstellte[6]. Er redet von einem Bade der Wiedergeburt, das die Gläubigen erneuert (De Antichr. 59). Die Erneuerung selbst hat ihr Ziel in der **Gotteskindschaft**. Christus will alle zu Söhnen Gottes gestalten und beruft alle Heiligen zu einem vollkommenen Manne (De Antichr. 3; vgl. Eph. 4, 13). Genosse Gottes und Miterbe Christi wird der Gläubige sein, denn Gott ist er geworden, und was auf das Gottgewordensein folgt, das hat Gott zu gewähren versprochen, weil der Christ ist vergöttlicht worden (Philos. X, 34).

290. Schon im bisherigen ist ausgesprochen, daß der subjective Besitz der Heilsgüter von manchen **Vorbedingungen** abhängt, vor allem vom **Glauben**

[1] De Antichr. 26; Schol. in Dan. 7, 14 (*Migne* p. 684c).

[2] 4 Dan. 27, 11 (*Migne*, Fragm. in Dan. n. 18).

[3] 4 Dan. 31, 3—6: *Ὁπότε παραλυθῇ πᾶσα ἡ τοῦ βίου ἡμῶν ἰσχὺς καὶ δόξα, τότε ἐνδυναμούμεθα ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ὀρέγοντος χεῖρα καὶ ἐγείροντος ἡμᾶς ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ ὡς ἀπὸ ᾅδου εἰς ἀνάστασιν ζωῆς* (*Migne*, Schol. in Dan. 10, 16, p. 685 d).

[4] 4 Dan. 42, 4 (Schol. in Dan. 12, 1. *Migne* p. 688 b). Nach 4 Dan. 44, 21 ist der Gekreuzigte das Buch des Lebens (*Ἡ τῆς ζωῆς βίβλος ἐκταθεῖσα ἤδη φανερῶς ἐπὶ ξύλου ἥπλωται*).

[5] Fragm. ex serm. de duobus latronibus (erhalten bei *Theodoret.*, Dial. III, *Ἀπαθής*, cf. *Migne* p. 868 bc).

[6] 4 Dan. 10, 11 ff. (*Τὸν ἴδιον υἱὸν ὁ πατὴρ ἐπέδειξεν*) *πρωτότοκον ἐκ παρθένου, ἵνα τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ ἐν αὐτῷ ἀναπλάσσων δειχθῇ* (bei *Migne*, Schol. in Dan. 7, 14, p. 684 b). Cf. *Philos.* X, 34: *Χριστὸς νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν.* In Prov. 30, 19 (nach der längern Recension bei *Pitra*, Anal. s. II, 244): *Τὸν τέλειον ἄνθρωπον ἀνανεώσας.*

und vom Empfange der Taufe. Hippolytus hebt aber auch hervor, daß das christliche Heil durch gute Werke im eigentlichen Sinne verdient werden kann und soll, daß es also nicht bloß den Charakter einer göttlichen Gabe, sondern auch eines menschlichen Verdienstes habe. Wie die Ameisen im Sommer sich Nahrung sammeln, so erwerben sich die Völker im Glauben an Christus das ewige Leben durch gute Werke (In Prov. 30, 19; bei *Migne* p. 624 c). Wenn du den ehrwürdigen Geboten Christi folgst und ein guter Nachahmer des Guten wirst, dann wirst du ihm ähnlich sein, von ihm geehrt (Philos. X, 34).

291. Fragt es sich nunmehr um die nähere Beschaffenheit des jenseitigen Lohnes und besonders um den Zeitpunkt, in welchem derselbe, sei es vollkommen, sei es der Hauptsache nach, eintritt, so kehren auch bei Hippolytus die Schwierigkeiten wieder, die wir bei seinen Zeitgenossen und Vorfahren gefunden haben. Diese Schwierigkeiten werden dadurch noch gesteigert, daß wir von vielen Werken Hippolyts nur noch fragmentarische Sätze haben. — Vor allem steht es dem Hippolytus durchaus fest, daß der jenseitige Lohn überaus herrlich und erhaben sei. Was Gott den Heiligen bereitet hat, kann der Mensch nicht erklären. Denn kein Auge hat dasselbe gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gekommen (4 Dan. 44, 1 ff. Schol. in Dan. 12, 9; *Migne* p. 688 c). Gott wird einen Einblick in sein inneres trinitarisches Leben gewähren. Jetzt behält der Vater noch die Art der Zeugung seines Sohnes für sich; er will sie aber dereinst offenbaren den Heiligen und denen, die würdig sind, sein Angesicht zu schauen. Jetzt wissen wir bloß, daß der Logos gezeugt ist; das wie aber behält der Vater vor bis zur Zeit, die er festgesetzt, um es alsdann zu offenbaren (C. Noet. 16). Ein anderes Mal wird es als Lohn des Tugendwandels hingestellt, daß der Tugendhafte zur Weisheit erhoben und im himmlischen Brautgemache von ihr umschlungen wird (In Prov. 4, 8; *Migne* p. 617 a). Nach den Philosophumenen wird der Gläubige erlangen das Reich der Himmel und ein Genosse Gottes und Miterbe Christi sein, nicht mehr unterworfen den Begierden oder Leiden noch Krankheiten (X, 34). [Die Canones verheißen dem Christen, welcher ausharrt im Guten, daß er dereinst zur Rechten Christi wie die Engel leuchten und von ihm die Krone der Herrlichkeit erhalten werde, daß er empfangen werde die verheißene Krone des Lebens (Can. 30). Sie reden von einer Anwartschaft auf das Reich Gottes (19, 13), einer Antheilnahme am Reiche Christi (22), und verheißen denen, welche nach den Satzungen leben, daß sie dereinst mit den Heiligen im Reiche unseres Herrn Jesu Christi ruhen werden (38).] Auch in seinen unbestreitbar echten Schriften stellt Hippolytus wiederholt den Gerechten in Aussicht, daß sie erlangen werden das ewige, himmlische Reich Christi, worauf wir noch zurückkommen müssen.

292. Die Frage, in welchem Zeitpunkte nach Hippolytus die erwähnten jenseitigen Heilsgüter eintreten, hängt enge zusammen mit seinen Vorstellungen von den verschiedenen jenseitigen Orten und Regionen überhaupt. — Gleich andern theilt auch Hippolytus das ganze Universum in Himmel, Erde und

Unterwelt[1]. Der Himmel ist der Wohnort (Gottes und) der Engel. Für die Menschen war der Himmel so lange verschlossen, bis Christus in denselben auffuhr[2]. Seitdem hat auch die Kirche das Leben im Himmel hinterlegt (In Prov. 30, 19; bei *Migne* p. 621 c). — Ein Theil der Erde war nach Hippolytus auch das Paradies, in welchem Adam den ersten Ungehorsam vollbrachte (Adv. Iud. 2. De Antichr. 64). Er betont dies ausdrücklich gegenüber einigen, welche das Paradies in den Himmel versetzten, und weist darauf hin, daß man noch die Flüsse desselben sehen könne (In Hexaëm., bei *Migne* p. 584 a). Es scheint, daß dieses Paradies dereinst verklärt werden und alsdann der Wohnort der Seligen sein wird. Denn an einer Stelle heißt es: Die, welche von dem Lebensbaume, der Christus ist, die Früchte der Erkenntniß und Tugend essen, werden ewiges Leben empfangen und genießen von dem Lebensbaume des Paradieses mit Adam und allen Gerechten[3]. — Ausführlich beschreibt Hippolytus die Unterwelt, den sogen. Hades. In demselben werden versammelt die Seelen der Gerechten und der Ungerechten. Der Hades ist ein Ort des Chaos, unterirdisch, in welchem das Licht der Welt nicht leuchtet, sondern immerdar Finsterniß herrscht. Er ist zum Behälter der Seelen bestimmt, und es sind daselbst bewachende Engel aufgestellt, welche zeitliche Strafen je nach den Werken eines jeden verhängen[4]. In dem Hades ist eine besondere Region, der Pfuhl des unauslöschlichen Feuers, in welchen aber, wie Hippolytus meint, noch niemand geworfen ist, der vielmehr bereitet ist für den von Gott vorbestimmten Tag des gerechten Endgerichtes. Alsdann werden die Ungerechten und Ungläubigen zur ewigen Strafe verurtheilt, die Gerechten aber das unvergängliche, unerschütterliche Reich erlangen. Diese letztern sind jetzt zwar im Hades, aber nicht in derselben Abtheilung wie die Ungerechten. In den Hades führt ein Weg hinab, und an dessen Thor steht ein Erzengel mit einem Engelheere. Ist aber dies Thor durchschritten, so gehen die Guten zur Rechten und werden von Engeln an einen Ort des Lichtes geführt. Hier wohnen die Gerechten der Ur- und Vorzeit, nicht durch Gewalt festgehalten, sondern immerdar genießend den Anblick der geschauten Güter und sich erfreuend in der Erwartung stets neuer Güter, wobei sie die künftigen für besser halten als die gegenwärtigen. Sie sind daselbst frei von allem Ungemach, verkehren

---

[1] In Prov. 30, 18 (*Migne* p. 624 d): *Ἄγγελοι ἐν οὐρανοῖς, ἅγιοι ἐπὶ τῆς γῆς, ψυχαὶ δικαίων ὑπὸ γῆν.* Cf. In Cantic. trium puer. (*Migne* p. 700 b): *Τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια καὶ τὰ καταχθόνια.*

[2] In Ps. 23 (*Migne* p. 609 c): *Πρῶτος νῦν φαίνεται ταῖς δυνάμεσι ταῖς οὐρανίαις σὰρξ ἀναβαίνουσα.* Cf. Fragm. ex serm. in Elcanam et Annam (*Migne* p. 864 c): *Αὐτὸς πρῶτος εἰς οὐρανοὺς ἀναβάς.*

[3] In Prov. 11, 30 (*Migne* p. 620 d).

[4] Man kann fragen, was es mit den hier erwähnten *πρόσκαιροι κολάσεις* für eine nähere Bewandtniß habe. Wie aus dem Contexte sich ergibt, verfallen denselben nicht die ganz Gerechten, welche sofort in den Schoß Abrahams gelangen. Wohl aber sind die Ungerechten diesen Strafen ausgesetzt, bis sie in die Gehenna selbst verstoßen werden. Daß durch jene zeitlichen Strafen im Hades solche Seelen, welche mit geringern Mängeln behaftet sind, geläutert werden, will Hippolytus an unserer Stelle kaum lehren, mag er auch den angegebenen Gedanken nicht ausschließen.

mit den gerechten Vätern und erwarten die kommende Ruhe und das ewige Leben im Himmel. Dieser Ort wird genannt der Schoß Abrahams. Die Ungerechten werden zur Linken hinabgezogen von Strafengeln; sie gehen nicht freiwillig an ihren Bestimmungsort, sondern werden mit Gewalt und wie gefesselt gezogen. Die Strafengel ziehen sie hinab bis nahe der Gehenna. Hier haben sie schon einen Vorgeschmack der Hölle selbst und sehen das Feuer; sie schaudern wie vor Kälte erstarrt, ja sie erleiden gewissermaßen schon die kommende Strafe. Sie sehen daselbst nicht den Chor der Väter und die Gerechten und erleiden auch deshalb Pein. Denn in der Mitte ist ein tiefer und großer Abgrund, so daß weder ein Gerechter zu den Ungerechten, noch ein Ungerechter zu den Gerechten gelangen kann. Dies ist nach Hippolytus zu sagen vom Hades, in welchem die Seelen aller bis zur Auferstehung verweilen [1].

Daß die Seelen der Gerechten jetzt noch im Hades seien, lehrt Hippolytus auch anderwärts [2]. Freilich finden sich bei ihm auch Aeußerungen, welche mit der erwähnten Vorstellung schwerlich vereinbar sind. So bemerkt er zur Geschichte der Zauberin von Endor, nicht Samuel selbst, sondern ein Bild (*σχῆμα*) desselben sei erschienen. Denn wie hätte der Dämon eine abgeschiedene Seele, nicht bloß die eines Gerechten, sondern die Seele irgend eines Menschen, rufen können, von der er nicht wußte, wo sie sich befinde? (In I Reg. 28, 7 sqq.; bei *Migne* p. 605 sqq.) Vom Propheten Isaias sagt Hippolytus: Du bist gestorben in der Welt, aber du lebst in Christus (De Antichr. 30); und wiederum von Isaias, Jeremias, Daniel, Johannes: Ihr seid gestorben mit Christus, ihr werdet leben mit Christus, ihr besitzet schon die im Himmel euch hinterlegte Krone des Lebens und der Unvergänglichkeit (ibid. 31). Indem er ferner die Kirche mit einem Schiffe auf dem Meere vergleicht, sagt er: Die oben an dem Maste angebrachten Abzeichen sind die Reihe der Propheten, Martyrer und Apostel, die im Reiche ausruhen (ibid. 59).

293. Zu den eben angegebenen Stellen kommt die Lehre Hippolyts über die Hadesfahrt Christi und deren Bedeutung für die Gerechten. Zunächst hebt er hervor, daß der Eingeborne mit seiner Seele hinabstieg zu den abgeleibten Seelen, während der Leib im Grabe lag und die Gottheit zugleich dem Wesen nach beim Vater war, aber auch im Leibe blieb und mit der Seele in den Hades hinabstieg [3]. An einer andern Stelle lehrt er, daß Johannes der Täufer dem Herrn nicht bloß auf Erden, sondern auch in der Unterwelt als Vorläufer dienen sollte, daß er deshalb dem Herrn voranging in den Hades, um dort anzuzeigen, daß der Erlöser auch dorthin kommen werde, die Seelen der Heiligen aus der Hand des Todes zu erlösen (De Antichr. 45). Christus,

---

[1] Adv. Graec. 1. 2; eine etwas abweichende Lesart bei *Pitra*, Anal. s. II, 269.

[2] In Prov. 30, 18; s. o. S. 276, Anm. 1. Im zweiten Buche von Hippolyts Danielcommentar stand nach dem Presbyter Eustratius von Konstantinopel, wie Leo Allatius (De purgatorio p. 492) berichtet, der Satz: *Καταχθόνια ὠνόμασαν πνεύματα ταρταρούχων ἀγγέλων καὶ ψυχὰς δικαίων* (*Migne* p. 868 a. *Pitra*, Anal. s. II, 248).

[3] In Luc. 23, bei *Migne* p. 701 b; ebenso das syrische Fragment des Sermo de Paschate bei *Pitra*, Anal. s. IV, 55.

so heißt es ferner, ist auserwählt worden zum König und Richter über alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist; über das Unterirdische, weil er, unter die Todten gerechnet, den Seelen der Heiligen predigte und den Tod durch den Tod besiegte[1]. Er hat den Menschen, der verloren und in den Banden des Todes gefesselt war, aus dem tiefsten Hades gezogen; von oben herabkommend, hat er den Menschen von unten hinaufgetragen, indem er Evangelist der Todten, Erlöser der Seelen und Auferstehung der Gestorbenen ward[2].

294. Hat aber Christus den Seelen der Heiligen im Hades die Befreiung bloß verkündigt oder sie auch thatsächlich sofort befreit? Und wenn die Propheten, Apostel und Martyrer mit Christus leben und die im Himmel ihnen hinterlegte Krone besitzen, genießen sie auch schon die volle Seligkeit im Himmel selbst? Bestimmt und unzweideutig ist von Hippolytus keine dieser zwei Fragen bejaht. Seine oben dargelegte Lehre von dem Hades als dem Versammlungsorte der Bösen und der Guten würde, falls die erwähnten Fragen bejaht würden, damit entschieden im Widerspruche stehen. Einen weitern diesbezüglichen Widerspruch würde auch seine Lehre vom Reiche Gottes involviren.

Wie schon oben bemerkt, verheißt Hippolytus gleich andern den Guten als Lohn die Theilnahme am Reiche Christi. Was ist unter diesem Reiche zu verstehen? Hippolytus drückt sich zwar hierbei so aus, daß eine eigentlich chiliastische Deutung der *βασιλεία* Christi nicht ausdrücklich vorliegt. So will er z. B. in seinem Buche über den Antichrist unter anderem lehren, welches das herrliche und himmlische Reich derer sein werde, die mit Christus herrschen (n. 5). Wie das jüdische Osterfest ihm ein Hinweis ist auf das wahre Osterlamm, das in Christus geschlachtet ward, so das Pfingstfest ein Hinweis auf das Himmelreich (Serm. in Elc. et Annam; *Migne* p. 863 c). Zur Danielschen Erklärung des Traumes des Nabuchodonosor bemerkt er, nach den verschiedenen Weltreichen werde zuletzt kommen das Reich Gottes; dieses sei vorgebildet in dem Steine, welcher die ganze Statue zertrümmerte (In Dan. 2, 44—45; *Migne* p. 676 b). Alle Weltreiche sollen alsdann aufgehoben und die Herrschaft den Heiligen des Allerhöchsten gegeben werden[3]. Das letzte Reich, in welchem Christus mit den Heiligen herrschen wird, bezeichnet Hippolytus wiederholt als ewig[4]; er schildert es als ein herrliches und wunderbares[5] und sagt sogar, es bestehe in dem endlosen Besitze aller Güter[6]. Die (den Verfolgungen entgangenen) Jünger des Herrn läßt er warten auf die Zeit ihres Heiles, da sie hineingerufen werden in das von allen Leiden freie Reich, wenn

[1] De Antichr. 26; In Dan. 7, 14, bei *Migne* p. 684 c; ein ähnlich lautendes armenisches Fragment bei *Pitra*, Anal. s. II, 238.

[2] Fragm. ex serm. in Magn. Cant., erhalten bei *Theodoret.*, Dial. II, p. 88. 89. *Migne* p. 865 a b. Vgl. 4 Dan. 30, 35 ff. *Migne* p. 685 c.

[3] Vgl. 4 Dan. 8, 30; 9, 8; 19, 11; 41, 10; 44, 16. *Migne* p. 697 c. *Pitra*, Anal. s. II, 247.

[4] 4 Dan. 9, 1; 12, 26; 43, 22. *Pitra*, Anal. s. II, 247.

[5] 4 Dan. 44, 15 f.: *Ἡ μέλλουσα τῶν ἁγίων βασιλεία ἔνδοξος καὶ θαυμαστή.*

[6] Schol. in Dan. 7, 22 (*Migne* p. 685 a): *Τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν δώσει τὸ αἰώνιον βασίλειον, τουτέστιν ἀτελεύτητον ἕξουσι τῶν ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν.* Es bleibt allerdings sehr zweifelhaft, ob der erklärende Zusatz echt ist.

Christus ihnen zuruft: Kommet, ihr Gebenedeite meines Vaters! (In Gen. 49, 16 sqq.; *Migne* p. 596 a.) — Mehr bricht der eigentlich chiliastische Gedanke durch, wenn Hippolytus in dem Segen Isaaks über Jakob einen Hinweis erblickt auf das kommende Reich, in welchem die Heiligen mit Christus herrschen und den wahren Sabbat feiern werden (In Gen. 27; *Migne* p. 603 c). Am entschiedensten bewegt sich Hippolytus in dem Gedankenkreise des Chiliasmus in nachfolgender Ausführung. Die erste Ankunft des Herrn, so lehrt er, geschah im Jahre 5500 seit Erschaffung der Welt. Es muß nunmehr noch das sechste Jahrtausend voll werden[1], auf daß alsdann der Sabbat komme, die Ruhe, der heilige Tag, an welchem Gott ausruhte von allen seinen Werken. Der Sabbat ist Typus und Bild des kommenden Reiches der Heiligen, da sie herrschen werden mit Christus, wenn er herabkommt vom Himmel, wie Johannes in seiner Offenbarung erklärt. Ein Tag des Herrn sind wie tausend Jahre. Da nun Gott in sechs Tagen alles gemacht hat, so müssen sechs Jahrtausende erfüllt werden. Wenn Johannes sagt (Offb. 17, 10): Fünf sind gefallen, einer ist, der andere ist noch nicht gekommen, — so ist unter dem (jetzt) Seienden das sechste (Jahrtausend) zu verstehen, unter dem (erst) Kommenden das siebente, an welchem die Ruhe ist. Von der Geburt Christi an müssen demnach noch 500 Jahre vergehen, und dann wird das Ende kommen. In dieser Zeit muß das Evangelium über die ganze Welt hin verkündet werden und mit Vollendung des sechsten Tages (= Jahrtausends) das jetzige Leben aufhören (4 Dan. 19 bis 20. Fragm. in Dan. 4—6).

Dennoch kann Hippolytus nicht zu den eigentlichen Chiliasten gezählt werden[2]. Wohl beträgt ihm die Gesamtdauer der Welt 6000 Jahre und sind diese vorgebildet in den sechs Schöpfungstagen, während der Schöpfungssabbat ein Typus der schließlichen *κατάπαυσις* ist. Allein keineswegs lehrt er, daß

---

[1] Ueber die Berechnung der Weltdauer auf 6000 Jahre bei Hippolytus u. a. (Barnabas, Irenäus u. s. w.) vgl. *Migne* p. 645, nota 64. Bardenhewer, Hippolyts Commentar zum Buche Daniel S. 89, Anm. 2.

[2] Hänell (De Hippol. p. 61), Kimmel (De Hippol. vita et script. I, 82 sq.) u. a. rechneten den Hippolytus nicht zu den Chiliasten. Dagegen schreibt Döllinger (Hippolytus und Kallistus S. 356) demselben entschieden Chiliasmus zu (auf Grund von Fragm. in Dan. 4 oder 4 Dan. 19, 10 ff.), während Overbeck (Quaest. Hippol. spec. p. 83 sqq.) wegen der Uebereinstimmung der ganzen Lehrrichtung des Hippolytus mit andern, chiliastisch gesinnten Vätern, besonders mit Irenäus, es als zweifellos hinzustellen sucht, daß derselbe ebenfalls Chiliast gewesen sei. Indes, wenn auch die Uebereinstimmung noch so weit im einzelnen geht (cf. *Overbeck* l. c. p. 70 sqq.), so sind wir doch nicht berechtigt, sie auf Lehrpunkte auszudehnen, in denen Hippolytus indirect oder selbst direct das Gegentheil dessen vorträgt, was andere, besonders Irenäus, lehren. — Overbeck sucht auch (l. c. p. 59 sqq.) nachzuweisen, daß das Werk Hippolyts über den Antichrist nicht vollständig auf uns gekommen sei. Harnack (Dogmengeschichte I, 526, Anm. 2) hält es hiernach für wahrscheinlich, daß aus jenem Werke später chiliastische Partien ausgemerzt worden seien, ebenso wie aus dem großen Werke des Irenäus. Allein, mag es sich mit der Integrität des Buches über den Antichrist wie immer verhalten, die Vermuthung Harnacks erscheint vor allem deshalb völlig haltlos, weil die neu aufgefundenen Fragmente Hippolyts (4 Dan. und *Gwynn*, Fragm. 5) die Meinung, er sei Chiliast gewesen, nicht nur nicht begünstigen, sondern geradezu umstoßen.

diesem Schöpfungssabbat eine Ruhedauer von einem Jahrtausend entsprechen werde. In die Weltdauer von 6000 Jahren fallen nach Hippolytus die verschiedenen Weltreiche. Nach dem Untergange derselben beginnt das Gottesreich, das im Schöpfungssabbat sein Vorbild hat. Er lehrt aber nicht, daß dieses Gottesreich zunächst darin bestehe, daß Christus mit den Seinigen auf Erden während eines Zeitraumes von 1000 Jahren herrschen werde; vielmehr faßt er das Gottesreich stets als ein ewiges Reich auf, das folglich mit der Vollendung aller Dinge zusammenfällt.

Daß Hippolytus kein Chiliast im eigentlichen Sinne des Wortes war, geht bestimmt hervor aus dem fünften Gwynnschen Fragmente seiner Capita adversus Caium. Er behauptet hier gegen Cajus, der Teufel sei noch nicht gebunden (vgl. Offb. 20, 2); vielmehr soll derselbe erst am Ende der Zeit gebunden und in den Abgrund geworfen werden, wenn der Herr kommt (vgl. Js. 26, 10). Und die Zahl der Jahre (nämlich 1000 Jahre, Offb. 20, 2) ist nicht die Zahl von Tagen (= darf nicht nach gewöhnlichen Tagen berechnet werden), sondern bedeutet den Zeitraum eines Tages, des herrlichen und vollkommenen, an welchem, wenn der Herr kommt in Herrlichkeit mit seinen Erschlagenen (?), die Schöpfung leuchten wird nach dem Worte: Die Sonne soll zwiefältig (siebenfältig) scheinen, wenn die Gerechten mit ihm essen und trinken werden von seinem Weine. Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat (Ps. 117, 24), von welchem David gesprochen hat. Demgemäß, als Johannes mit dem Auge seines Geistes die Herrlichkeit dieses Tages schaute, verglich er ihn mit einem Zeitraume von 1000 Jahren nach dem Worte: Ein Tag in der Welt der Gerechtigkeit ist wie tausend Jahre (apokryphes Citat). Und durch die Zahl zeigt er diesen Tag als vollkommen an für die, welche gläubig sind. Was aber das Wort betrifft, daß der Teufel nach den 1000 Jahren losgemacht werden und die Völker verführen soll (Offb. 20, 7. 8), so bedeutet das, daß er gerechterweise losgemacht und in den feurigen Pfuhl geworfen und gerichtet werden wird (Offb. 20, 10. 12) zusammen mit denen, welche von alter Zeit her mit ihm gesammelt sind, wenn er versammelt hat die, so dem Königthume (Christi) fremd sind, und Gog und Magog (Offb. 20, 8).

Mag aber auch Hippolytus kein Chiliast im strengen Sinne des Wortes gewesen sein, so hat er dennoch keine klar ausgebildete, consequent durchgeführte Lehre über das Los der Gerechten unmittelbar nach dem Tode. Es bricht sich wohl der Gedanke bei ihm Bahn, daß sofort nach dem Tode die Seligkeit der Gerechten beginne; allein die volle Geltendmachung dieses Gedankens wird sofort wieder dadurch beeinträchtigt, daß die alten Hadesvorstellungen und auch der Chiliasmus nicht vollkommen überwunden sind.

295. In der oben angeführten Schilderung des Hades ist auch die Vorstellung des Hippolytus vom jenseitigen Lose der Sünder enthalten. In der nähern Beschreibung dieses Loses geht Hippolytus nicht hinaus über die daselbst angegebenen Grundgedanken. — Um ins einzelne zu gehen, so macht Hippolytus zunächst die Uebel namhaft, denen die Gerechten entkommen, denen folglich die Sünder verfallen bleiben. Der Rechtgläubige wird entgehen der kommenden Drohung des Feuergerichtes, dem lichtberaubten Anblick des finstern

Tartarus, der Hitze des ewigen Pfuhles des höllischen Abgrundes, dem immer drohenden Anblick der im Tartarus wohnenden Strafengel und dem am Körper nagenden Wurm (Philos. X, 34). Für den, welcher ohne Sünde lebt, gibt es keine Finsterniß, keinen Wurm, keine Hölle, kein Feuer, überhaupt nichts von schrecklichen Namen und Dingen (In Ps. 77, 45 sqq.; *Migne* p. 612 c). — Die Ungläubigen und Sünder, lehrt Hippolytus weiter, werden nicht eingehen in das Reich Gottes und nicht geschrieben sein im Buche des Lebens mit den heiligen Vätern und Patriarchen (Adv. Iud. 7). Sie sind ja todt für Gott, wenn sie auch leben in der Welt (In Sus. v. 22; *Migne* p. 696 a); denn die Sünde ist der Tod der Seele (l. c. 696 b). Ueber sie hat darum auch Gewalt der zweite Tod, welcher in dem Pfuhle des brennenden Feuers besteht (De Antichr. 65). Ihre Sünden bringen sie hinab in den Hades (In Prov. 7, 26; *Migne* p. 620 c), der auf keine Weise aufhört, Seelen sündiger Menschen aufzunehmen (l. c. 621 b), in den Tartarus, der immerdar an traurigem und finsterem Orte ist (l. c.). — Mit Bezug auf Ps. 77, 49 lehrt Hippolytus, daß im Hades Strafengel seien, die nicht von Natur aus böse sind und nicht durch ihren freien Willen, die aber böse genannt werden, weil sie als Vollstrecker des göttlichen Zornes Leiden und Schmerzen zufügen (*Migne* p. 613 d). Es sind dies die sogen. *ἄγγελοι ταρταροῦχοι* (Philos. X, 34. Orat. II in Dan.; *Migne* p. 868 a) oder *ἄγγελοι κολασταί* (Adv. Graec. 1)[1]. — Ihrer positiven Seite nach besteht nach Hippolytus die Strafe der Sünder vor allem darin, daß sie geworfen sind in das Feuer, also die Pein des Feuers erleiden müssen (In Prov. 11, 30; *Migne* p. 620 d. Fragm. in Dan. 25. Schol. in Dan. 7, 22. De Antichr. 5. Can. 30). Ausdrücklich und wiederholt lehrt endlich Hippolytus auch die Ewigkeit der jenseitigen Strafen. Er redet oftmals von einem ewigen Feuer (4 Dan. 10, 24; 12, 24. Schol. in Dan. 7, 22), einem unauslöschlichen Feuer (4 Dan. 9, 10; 43, 22 f.), einer ewigen Strafe (In Sus. 22. 24; *Migne* p. 696 a c. 4 Dan. 41, 20; 42, 7; 44, 27), einer unaufhörlichen Strafe (4 Dan. 10, 24), einem ewigen Tode (In Sus. 22; *Migne* p. 696 a) u. dgl., welchen die Bösen verfallen.

Wenn es sich fragt um den Zeitpunkt, in welchem die volle Feuerstrafe beginnt, so ist allerdings zu bemerken, daß Hippolytus dieselbe meist mit der Wiederkunft Christi und dem Endgerichte in Verbindung bringt (vgl. 4 Dan. 9, 10; 12, 24; 41, 20; 42, 7; 43, 22), ja daß er in seiner Abhandlung über den Hades ausdrücklich lehrt, erst am Ende der Zeiten würden die Bösen in die Gehenna geworfen. Allein anderwärts läßt Hippolytus die jenseitige Strafe einfach ohne Angabe eines Zeitpunktes auf die diesseitige Sünde folgen (z. B. 4 Dan. 10, 24; 44, 27), und auch in der erwähnten Abhandlung schildert er den Zustand der Sünder schon vor dem Weltende als einen höchst unglückseligen.

---

[1] Nach Hippol. Can. 30 werden solche Christen, welche nicht gemäß ihrem Glauben leben, von Gott und Menschen hier auf Erden Teufel genannt, im andern Leben aber werden sie nach Matth. 25, 41 das Los der Teufel in der Hölle theilen.

II. Die Lehre von der allgemeinen Vollendung.

296. Christus ward aufgenommen in den Himmel und sitzt zur Rechten Gottes und des Vaters und wird am Ende der Welt wiederkommen, um sich als Richter zu offenbaren. So lehrt Hippolytus im Anschluß an die Glaubensregel und die rechtgläubigen Lehrer seiner Zeit[1]. Zwei Parusien unseres Herrn und Erlösers sind uns durch die Schriften bezeugt (De Antichr. 44). Aber nicht wird seine zweite Ankunft so beschaffen sein, wie die erste es gewesen ist (4 Dan. 16, 5—6). Diese nämlich geschah im Fleische ohne Glanz (ἄτιμος) wegen seiner Erniedrigung nach Js. 53, 2—3; seine zweite Ankunft aber ist als herrlich (ἔνδοξος) verkündigt, daß er nämlich vom Himmel kommen wird mit der Macht der Engel und der Herrlichkeit des Vaters nach Js. 33, 17 und Dan. 7, 13—14 (De Antichr. 44. 4 Dan. 16, 3—4). Zum erstenmal erschien der Herr bloß als vollkommener Mensch; dereinst aber kommt er als Richter der ganzen Welt. Er ist zuerst erschienen, um den Menschen zu erlösen; dereinst aber kommt er, um alle Sünder zu strafen (4 Dan. 16, 6—9). Nicht in fremdem Bilde und nicht in einer Nebelwolke wie auf dem Berge Sinai wird der himmlische König dereinst allen sichtbar sich zeigen; sondern mit den Mächten und Heerscharen der Engel wird er als Gott im Fleische und als Mensch, als Sohn Gottes und des Menschen vom Himmel kommen, um die Welt zu richten (4 Dan. 9, 1—6. Schol. in Dan. 7, 17; *Migne* p. 684 c). Wenn er 1 Mos. 49, 10 die Erwartung der Völker heißt, so ist das nach Hippolytus eine Weissagung der glorreichen Parusie Christi vom Himmel herab (De Antichr. 9). Wenn der Weise von einem (vierten) Dinge spricht (Spr. 30, 18—19), das er gar nicht begreife, so versteht Hippolytus unter diesem Dinge Christus und erklärt weiter: Durch drei Dinge werde die Erde bewegt, nämlich durch Vater, Sohn und Geist; das vierte aber könne sie nicht ertragen, nämlich die letzte Erscheinung Christi (*Migne* p. 624 b). Oder: Eine dreimalige Ankunft Christi habe die Erde ertragen; er sei nämlich erstens erschienen durch die Gesetzgeber, zweitens durch die Propheten, drittens habe er sich deutlich gezeigt durch das Evangelium; zum viertenmal werde er kommen als Richter der Lebendigen und der Todten, und dann werde die gesamte Schöpfung seine Herrlichkeit nicht ertragen können (*Migne* p. 625 c). Dann werden auch jene, welche ihn jetzt nicht anerkennen als den fleischgewordenen Gottessohn, ihn, den sie in seinem entherrlichten Leibe verunglimpften, als den in Herrlichkeit kommenden Richter erkennen (Serm. in Cant.; *Migne* p. 865 c).

297. Wie nach altchristlicher Vorstellung überhaupt, so sind auch nach Hippolytus schon mit der ersten Ankunft Christi die letzten Zeiten angebrochen (4 Dan. 19, 21. Fragm. in Dan. 5. 42. In Gen. 49, 17; *Migne* p. 593 a. 600 b). Während aber andere über die Dauer dieser letzten Zeiten nach menschlicher Rechnung sich nicht näher aussprechen, untersucht Hippolytus eingehend die Dauer der Zeit zwischen der ersten und der zweiten Ankunft und eben damit indirect die Frage nach dem Zeitpunkte der

[1] De Antichr. 46; C. Noet. 1; cf. Can. 38 u. v. a. St.

Wiederkunft Christi. Er nahm hierzu, wie es scheint, Veranlassung von einigen Vorfällen und überspannten Vorstellungen seiner Zeit. Unter dem Drucke der severianischen Christenverfolgung (und unter Einwirkung des Montanismus?) glaubten viele, das Ende werde in allernächster Zeit eintreten, und richteten sich dementsprechend ein. So überredete in Syrien ein Vorsteher der Kirche viele Christen, mit Weib und Kind zur Begegnung Christi in die Wüste hinauszugehen, wo sie umherschweiften und beinahe als Räuber ergriffen und hingerichtet worden wären. Ein anderer Vorsteher der Kirche in Pontus sagte ebenfalls vorher, daß der Tag des Herrn bevorstehe, und brachte damit die Brüder in solche Furcht und Angst, daß sie ihre Wohnungen und Aecker wüste liegen ließen und die Mehrzahl ihr Besitzthum verkaufte (4 Dan. 15, 9 bis 17, 7). Solchem verderblichen Irrthume nun trat Hippolytus entgegen, indem er darauf hinwies, daß noch lange nicht alle Weissagungen der Schrift erfüllt seien, indem er ferner eine eigenthümliche Berechnung der ganzen Dauer dieser Welt anstellte. Wie nämlich schon früher bemerkt, wird diese Welt nach Hippolytus genau 6000 Jahre bestehen. Christus ward geboren im Jahre 5500 der Welt (und starb im Alter von 33 Jahren), folglich sind von Hippolytus an bis zum Ende der Welt noch einige Jahrhunderte. Den Beweis für die These, daß Christi Geburt in das Jahr 5500 der Welt falle, erbringt Hippolytus nicht etwa chronologisch, sondern exegetisch. 2 Mos. 25, 10 befehle Gott dem Moses, die Bundeslade anzufertigen zwei und eine halbe Elle lang, eine und eine halbe Elle breit und eine und eine halbe Elle hoch. Die Gesamtzahl dieser Maße ergebe fünf und eine halbe Elle. Darin liege ein Hinweis auf fünf und ein halbes Jahrtausend, nach deren Verlauf der Erlöser Fleisch aus der Jungfrau annehmen sollte. Ferner bezeuge Johannes, es sei die sechste Stunde gewesen (da Pilatus Jesus verurtheilte, Joh. 19, 14). Die sechste Stunde bezeichne die Hälfte des Tages. Da nun der Tag des Herrn tausend Jahre betrage, so sei die Hälfte des Tages 500 Jahre (4 Dan. 19 bis 20. Fragm. in Dan. 3—6).

Allein trotz dieser genauen Zeitbestimmung lehrt doch Hippolytus anderwärts wiederum, der Herr habe den Tag des Weltendes vor seinen Jüngern verborgen, um sie zur Wachsamkeit anzuhalten sowie zur fortwährenden Erinnerung an den himmlischen Bräutigam und zur Erwartung desselben; darum könne auch kein Mensch jenen Tag sicher kundthun (4 Dan. 13, 12 bis 14, 16). Er erklärt es sogar als ein Zeichen ungläubiger Menschen, wenn einige sagen: Wann wird dieses (die Erfüllung der Prophetie Dan. 7) geschehen? (4 Dan. 6, 11.) Stehen nun solche Aeußerungen nicht im Widerspruche mit der obigen Berechnung der Wiederkunft des Herrn? Die erstere Stelle kann mit dieser Berechnung nur dann in Einklang gebracht werden, wenn man annimmt, nur der Tag, nicht aber das Jahr der Wiederkunft Christi sei unbestimmt. Die Frage aber: Wann wird dies geschehen? kommt bei denjenigen, welchen Hippolytus sie in den Mund legt, gemäß dem ganzen Zusammenhange einer Läugnung gleich, daß das Geweissagte geschehen werde (vgl. 4 Dan. 6, 5—14).

298. In der Zwischenzeit bis zur Wiederkunft Christi müssen nach Hippolytus noch gewaltige Ereignisse eintreten, die als Vorzeichen jener

Wiederkunft anzusehen sind. Diese Ereignisse sind vorausgesagt nicht bloß in den prophetisch-eschatologischen Stellen des Neuen Testamentes, sondern auch schon durch die Propheten des Alten Bundes, besonders durch Daniel. Vor allem muß das Evangelium des Herrn allen Völkern zum Zeugnisse verkündet werden, und dann erst wird das Ende sein (4 Dan. 15, 6 ff. Fragm. in Dan. 22. Vgl. Matth. 24, 14. Marc. 13, 10). Auf solche Weise muß voll werden die Zahl der berufenen Heiligen (4 Dan. 18, 22). Die zweite Hälfte des sechsten Jahrtausends der Weltgeschichte ist eben dazu bestimmt, daß jetzt das Evangelium über den ganzen Erdkreis verkündigt und so nach Vollendung des sechsten Welttages das jetzige Leben beendet werde (4 Dan. 20, 8 ff. Fragm. in Dan. 6).

Gegen das Ende des sechsten Jahrtausends (in der Mitte der letzten Jahreswoche) wird der Antichrist auftreten, über welchen Hippolytus ein eigenes Buch geschrieben (vgl. 4 Dan. 6, 27 ff.) und von welchem er auch in seinem Danielcommentar wiederholt und ausführlich gehandelt hat. In dem erwähnten Buche wollte Hippolytus aus den heiligen Schriften darthun: welcher Art die Ankunft des Antichrist sei; unter welchen Verhältnissen und in welcher Zeit sich der Ruchlose offenbaren werde; woher, aus welchem Stamme er sein, welchen Namen er tragen werde; wie er das Volk in Irrthum führen werde, indem er es von den Enden der Erde versammelt; welche Bedrängniß und Verfolgung er über die Heiligen bringen und wie er sich rühmen werde, Gott zu sein; wie schließlich sein Ende sein werde (De Antichr. 5). Im allgemeinen erscheint der Antichrist in seinem Thun und Treiben als das vollendetste Zerrbild Christi. Wie Christus in der Schrift Löwe, Lamm, Mensch heiße, so führe auch der Antichrist diese Namen. Wie Christus Apostel aussandte, den an ihn Glaubenden ein Siegel gab, auf sein Fleisch wie auf einen Tempel hinwies, so wird Aehnliches auch der Antichrist thun (ibid. 6—13). Wie Christus hervorging aus dem Stamme Juda, so wird der Antichrist aus dem Stamme Dan geboren werden nach 1 Mos. 49, 16—17. 5 Mos. 33, 22. Jer. 8, 16 (ibid. 14—15). Auf seinen Hochmuth und seine Selbstüberhebung beziehen sich Is. 10, 12—17; 14, 4—21; Ez. 28, 2—11 (ibid. 16—18). Insbesondere hat Daniel die der Reihe nach auftretenden Reiche sowie die Ankunft des Antichrist in den letzten Zeiten und das Ende der ganzen Welt geschaut (ibid. 19). Die vier Bestandtheile der Bildsäule, welche König Nabuchodonosor im Traume schaute (Dan. 2), und ebenso die vier Thiere, welche Daniel selbst aus dem Meere aufsteigen sah (Dan. 7), bedeuten nach Hippolytus die nacheinander auftretenden großen Weltreiche der Babylonier, Perser, Griechen und Römer[1]. Von diesen Weltreichen seien drei schon vorübergegangen; das vierte, nämlich das römische, sei das jetzt bestehende. Die zehn Hörner, welche das vierte Thier hatte, bedeuten zehn Könige, das kleine Horn aber, das heranwuchs, bedeutet nichts anderes als das Auftreten des Antichrist[2]. Daß der

[1] De Antichr. 20—25; vgl. 4 Dan. 1—10. Fragm. in Dan. 1—3. Schol. in Dan. 2, 31 (*Migne* p. 672 sqq.). In Dan. 7 (*Migne* p. 680 sqq.).

[2] De Antichr. 25. 28. 47. 4 Dan. 11, 7. Fragm. in Dan. 3. 7. Schol. in Dan.

noch zukünftige Theil der Danielschen Prophetie in Erfüllung gehen werde, darf um deswillen nicht bezweifelt werden, weil die übrigen Theile derselben schon sind erfüllt worden und weil das römische Reich auch in allem dem Danielschen Bilde entspricht (De Antichr. 29—41). — Die Wirksamkeit des Antichrist besteht nach Hippolytus vor allem darin, daß er die heftigsten Verfolgungen der Heiligen beginnen wird, und gipfelt in seiner Selbstvergötterung [1]. — Die Zahl seines Namens (666) deutet er gleich Irenäus auf Teitan, Euanthas, Lateinos (ibid. 50). — Bis jetzt kann der ganze Greuel der Verwüstung nicht eintreten, da noch das vierte Thier (das Römerreich) herrscht (4 Dan. 14, 32). Dieses ist das die Ankunft des Antichrist noch Aufhaltende (ὁ κατέχων, vgl. 2 Theſſ. 2, 7), und zwar ist die Zeit, bis zu welcher das Römerreich den Antichrist hintanhalten kann, bestimmt durch die nothwendige Weltdauer von 6000 Jahren (4 Dan. 17, 25 ff.). — Die ganze Dauer der schrecklichen Herrschaft des Antichrist berechnet Hippolytus mit Bezug auf Dan. 12, 7. 11 auf drei und ein halbes Jahr oder auf 1290 Tage [2].

299. Noch vor dem Antichrist, und zwar zu Beginn der letzten Jahrwoche, werden Henoch und Elias auftreten und 1260 Tage Buße predigen (Offb. 11, 3). Sie werden die Vorläufer der zweiten Ankunft Christi sein, wie Johannes Vorläufer seiner ersten Ankunft war. Sie werden die bevorstehende Erscheinung Christi verkünden und Zeichen und Wunder thun, um noch möglichst viele durch Buße zu retten [3]. Der um die Mitte der letzten Jahrwoche erscheinende Antichrist aber wird diese beiden Zeugen zuletzt tödten [4].

Der Antichrist wird auch die große θλῖψις herbeiführen, welche Johannes Offb. 12 schaut (De Antichr. 60) und welche Hippolytus selbst in erschütternden Zügen beschreibt (4 Dan. 38—40). Ein partielles Vorbild der schließlichen universalen Trübsal waren die Plagen in Aegypten, speciell die Plage der Heuschrecken, ferner die Schrecken der Sündfluth, indem zuletzt Offb. 8, 8. 12; 9, 2. 3 sich vollends erfüllen werden [5]. — Mit dem Antichrist wird ferner kommen der große Abfall vom Glauben, welchen der Apostel 2 Theſſ. 2 beschreibt (ibid. 63).

300. Wenn so alle geweissagten Vorzeichen der zweiten Parusie Christi (in der letzten Jahreswoche) erfüllt sind, so wird diese selbst erfolgen. Wenn nach Dan. 2, 45 ein vom Berge losgerissener Stein die ganze Bildsäule zuletzt zerschmettert, so ist nach Hippolytus darunter Christus zu verstehen, der vom Himmel kommt und das Gericht über die ganze Welt herbeiführt (ibid. 26;

7, 7. 19 (*Migne* p. 681 d. 684 d). *Gwynn,* Fragm. in Matth. 24 (Harnack in Texte und Unters. VI. 3. Heft, S. 129).

[1] De Antichr. 48—58. 4 Dan. 11, 12 ff.; 12, 13 ff.; 37, 27 ff.; 38, 3 ff. 40. 41. 43. Fragm. in Dan. 39—44. *Gwynn,* Fragm. (Harnack a. a. O. S. 131).

[2] 4 Dan. 12, 17. Fragm. in Dan. 40. 42. 43. Schol. in Dan. 12, 7. 11 (*Migne* p. 688 c). *Gwynn,* Fragm. (Harnack a. a. O. S. 129).

[3] De Antichr. 43—46. 4 Dan. 28, 24 f. Fragm. in Dan. 22. *Gwynn,* Fragm. (Harnack a. a. O. S. 130—131).

[4] De Antichr. 47. 4 Dan. 38, 19 ff. Fragm. in Dan. 39. *Gwynn,* Fragm. (Harnack a. a. O. S. 131).

[5] Fragm. 1—3 ex Capit. adv. Caium bei *Gwynn,* Fragm. (Harnack a. a. O. S. 122—124).

Fragm. in Dan. 3; cf. *Pitra,* Anal. s. II, 247). Christus wird alsdann alle Weltreiche für immer aufheben und das ewige, himmlische Reich einführen, in welchem er mit seinen Heiligen herrschen wird; die Welt wird er dem Brande übergeben (De Antichr. 64), den Antichrist aber und all seinen Anhang dem ewigen Feuer der Hölle (4 Dan. 12, 17 ff. u. ö.). Alsdann wird geoffenbart werden die ganze Macht, welche der Vater dem Sohne übergeben hat und welche sich erstreckt auf alles Himmlische, Irdische und Unterirdische (De Antichr. 26; 4 Dan. 40, 13 ff.). — Für die genaue Berechnung des Tages der Wiederkunft Christi berücksichtigt aber Hippolytus noch Dan. 12, 12: Glücklich derjenige, welcher ausharrt und zu 1335 Tagen gelangt. Hiernach sollen auch nach dem Sturze des Antichrist bis zur Parusie Christi und zu dem Eintritt der Gerechten in das Himmelreich noch 45 Tage der vollendeten Gesetzlosigkeit verfließen (Fragm. in Dan. 40. 44; *Pitra,* Anal. s. IV, 50—51).

301. Bei der Wiederkunft Christi erfolgt auch die Auferstehung des Fleisches. Christus ausgenommen, bleiben die Gestorbenen todt bis zur Zeit der Auferstehung (In Gen. 49, 6; *Migne* p. 588 d). Eine Auferstehung unseres sinnlichen Fleisches lehrte schon Heraklit und erkannte zugleich, daß Gott Ursache dieser Auferstehung sei (Philos. IX, 10). Klar und bestimmt ist aber diese Auferstehung gelehrt in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes, so Dan. 12, 2. Is. 26, 19. Joh. 5, 25. Eph. 5, 14. Offb. 20, 6. 1 Thess. 4, 12—16 (De Antichr. 65—66). — Die Auferweckung der Todten ist zunächst ein Werk der göttlichen Allmacht; vor dieser ist ja des Menschen wirklicher Tod wie ein Schlaf; sie hat sich in der Erweckung des todten Lazarus gezeigt und durch dieselbe jeden Zweifel an unserer Auferstehung uns benommen[1]. Die Macht, Todte zum Leben zu erwecken, kommt auch Christo zu, der zwar in Linnen gehüllt und in ein Grabmal gelegt wurde, aber am dritten Tage auferstand als derjenige, der selbst die Auferstehung und das Leben ist und die Todten zum Leben erweckt (C. Noet. 18; cf. In Gen. 49, 6; bei *Migne* p. 588 d). Durch seine eigene Auferstehung ist Christus geworden Anfang (*ἀρχή*) der Auferstehung aller Menschen (De Antichr. 46); er ist Erstgeborner von den Todten, um so Erstling (*ἀπαρχή*) unserer Auferstehung zu werden (4 Dan. 10, 13—14. Schol. in Dan. 7, 14; bei *Migne* p. 684 b. In Prov. 30, 19; *Migne* p. 624 d). Er wird vom Apostel genannt Erstling der Entschlafenen (1 Kor. 15, 20), weil er das, was von uns gesagt wird, an seinem Vorbilde bezeugte, indem er sein aus unserer Masse angenommenes Fleisch auferweckte, es gestaltend zum Erstlinge des Fleisches der Gerechten, damit wir durch seine Auferstehung befestigt würden in dem gläubigen Vertrauen auf unsere Auferstehung (Epist. ad regin.; *Migne* p. 869 b).

302. Ausführlich erörtert Hippolytus die christliche Auferstehungslehre in seiner Abhandlung gegen die Griechen. Die Seelen bleiben im Hades bis zu der Zeit, die Gott bestimmt hat, um alsdann die Auferstehung aller zu bewirken, nicht sie in andere Leiber einzuschließen, sondern die (todten) Leiber selbst zu

[1] Vgl. das armenische Fragment aus dem Commentar zu Johannes und über die Auferstehung des Lazarus bei *Pitra,* Anal. s. II, 226—231.

erwecken. Wenn ihr, die Auflösung der Leiber sehend, dies nicht glaubet, so lernet, nicht mehr ungläubig zu sein. Wenn ihr nämlich nach der Lehre Platos annehmet, daß die Seele von Gott geschaffen und unsterblich ist, so müßt ihr auch glauben, daß Gott im stande ist, den Leib aus seinen frühern Elementen wieder zusammenzusetzen, zu beleben und unsterblich zu machen. Man wird nicht von Gott sagen können, jenes sei ihm möglich, dieses aber unmöglich. Wir sind darum des Glaubens, daß auch der Leib aufersteht. Wenn er nämlich auch aufgelöst wird, so geht er doch nicht völlig zu Grunde. Seine Ueberreste nimmt die Erde auf und verwahrt sie. Und nach Art eines Samens werden sie geworfen, vermengen sich mit dem fruchtbaren Boden und entfalten sich zur Blüthe. Auch der ausgestreute Same wird als bloßes Korn gesät; durch das Machtwort Gottes aber entfaltet er sich, und zierlich und prachtvoll steht er auf, aber nicht eher, als bis er gestorben, aufgelöst und mit der Erde vermischt ist. So sind wir von der Auferstehung des Leibes nicht vergebens überzeugt, sondern, wenn auch der Leib der ersten Sünde wegen eine Zeitlang aufgelöst wird, so wird er doch nur in die Erde wie in eine Art Schmelzofen gelegt, um wieder gestaltet zu werden. Nicht so soll er auferstehen, wie er vorher war, sondern rein und nicht mehr vergänglich. Und jedem Körper wird die ihm eigene Seele gegeben werden, und wenn diese ihren Leib angezogen, wird sie nicht betrübt sein, sondern sich freuen, als reine Seele in einem reinen Leibe wohnend. Sie wird ihn, mit dem sie hienieden gerecht zusammen gewandelt und von dem sie nichts Nachtheiliges erlitten hat, mit Jubel wieder aufnehmen. Die Ungerechten aber werden ihre Leiber erhalten nicht umgewandelt, nicht frei von Leiden und von Krankheit, nicht verherrlicht, sondern in den Leiden, in welchen sie gestorben sind (Adv. Graec. 2). — An dieser Stelle ist klar gelehrt die Allgemeinheit der Auferstehung, die Identität der auferstandenen mit den im Tode abgelegten Leibern und die Beschaffenheit der Auferstehungsleiber sowohl der Guten als der Bösen. Aehnlich heißt es im Commentar zu Daniel: Die im Staube der Erde Schlafenden (Dan. 12, 2) sind die Leiber der Menschen, welche, ihre eigenen Seelen wieder empfangend, auferstehen werden, die einen zur Auferstehung des Lebens mit reinen und strahlenden und gleich dem Glanze des Himmels leuchtenden Leibern, die andern zur Auferstehung des Gerichtes mit Leibern, die für die ewige Strafe geeigenschaftet sind (4 Dan. 41, 15 ff.). Als Schriftbelege für diese Erklärung werden angeführt: 1 Kor. 3, 15. Matth. 13, 43. Eph. 5, 14 (als Ausspruch des Isaias). Joh. 5, 25—29. Is. 14, 20—21 (4 Dan. 41, 21 bis 42, 12; cf. De Antichr. 65).

Allgemein ist nach Hippolytus die Auferstehung auch insofern, als alle Menschen zu gleicher Zeit, nämlich am jüngsten Tage, auferstehen werden. Dies geht schon aus den angeführten Stellen hervor und ist deutlich gelehrt, wenn Hippolytus den Tag der Auferstehung schlechthin als Beginn der andern Welt erklärt (Fragm. in Dan. 44). Mag er darum auch stellenweise von einer bei Christi Wiederkunft eintretenden *ἀνάστασις τῶν ἁγίων* reden (z. B. 4 Dan. 43, 21), so ist damit, wie auch der Context sofort ergibt, weder die Auferstehung der Sünder überhaupt noch die Simultaneität der Auferstehung aller Menschen in

Abrede gestellt. — Bezüglich der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes erklären die Philosophumena noch, der Rechtgläubige werde einen unsterblichen und unvergänglichen Leib zugleich mit der Seele erlangen (X, 34). — Die Beschaffenheit der Auferstehungsleiber der Gerechten schildert Hippolytus mit Bezug auf Matth. 22, 30 in folgender Weise: Sie werden sein wie die Engel, nämlich in Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit und Unverweltlichkeit. Eine unvergängliche Wesenheit zeugt nicht und wird nicht gezeugt, sie wächst nicht, schläft, hungert, dürstet, ermüdet nicht, sie leidet und stirbt nicht, wird nicht durchbohrt von Nägeln und Lanze, schwitzt nicht und vergießt nicht Blut. Solche Wesenheiten haben (schon jetzt) die Engel und die von den Leibern getrennten Seelen. Denn beide sind anderer Art und verschieden von den Geschöpfen dieser Welt, die wir sehen und die unterworfen ist der Vergänglichkeit (Ex serm. de resurr.; bei *Migne* p. 861 c).

303. Der nächste und unmittelbarste Zweck der Wiederkunft Christi ist die Abhaltung des Weltgerichtes. Hippolytus nennt darum Christus den König und Richter alles dessen, was im Himmel, auf Erden und unter der Erde ist (De Antichr. 26. Schol. in Dan. 7, 14; *Migne* p. 684 b), den Richter der Richter und König der Könige (4 Dan. 12, 22. In Dan. 7, 22; *Migne* p. 685 a; vgl. 4 Dan. 20, 18—20), den vom Himmel über die Welt herabkommenden Richter (4 Dan. 9, 5—6. Schol. in Dan. 7, 17; *Migne* p. 684 d), den Richter der ganzen Welt (4 Dan. 16, 7; vgl. 4 Dan. 42, 29; 43, 20), den Richter der Lebendigen und der Todten (C. Noet. 18; cf. ibid. 1) u. dgl. — Ausführlich redet er über das Weltgericht in seiner Abhandlung gegen die Griechen. Alle, Gerechte wie Ungerechte, werden vor Gott das Wort geführt werden. Diesem hat nämlich der Vater alles Gericht übergeben (Joh. 5, 22), und er erfüllt den Willen des Vaters und kommt als Richter, er, den wir Christus nennen. Nicht Minos und Rhadamanthys werden Richter sein[1], sondern derjenige, welchen der Vater verherrlicht hat. Dieser wird gegen alle gerechtes Gericht halten und hat jedem den seinen Werken gebührenden Lohn bereitet. Alle, welche vor seinem Gerichte stehen, Menschen, Engel und Dämonen, werden einstimmig bekennen: Gerecht ist dein Gericht (Ps. 118, 137). Und mit welchem Rechte diese Worte gesprochen werden, das zeigt sich sofort in der gerechten Vergeltung, indem den Guten nach Gebühr ewiger Genuß gewährt, den Bösen aber ewige Strafe zugetheilt wird (Adv. Graec. 3). — Daß der Herr jedem nach seinen Werken vergelten wird, lehrt Hippolytus auch sonst (4 Dan. 9, 15 f.). Eben darum kann der Gerichtstag insofern ein schlimmer Tag genannt werden, als er für die Sünder voll ist von Nöthen und Plagen (In Ps. 77, 49; *Migne* p. 613 d).

304. Das Weltgericht bildet den Abschluß der ganzen gegenwärtigen Welt- und Menschengeschichte. Sofort beginnt die künftige (Adv. Iud. 10) oder andere Welt. Der Tag der Auferstehung ist für Hippolytus der Anfang der andern Welt (Fragm. in Dan. 44). Wie aber

---

[1] Can. 1 wird mit Bezug auf Matth. 19, 28 und 1 Kor. 6, 3 gelehrt, daß die Gläubigen die Welt richten werden.

wird die andere Welt beschaffen sein? Das ist schon im vorausgehenden näher dargelegt worden. Es werden eben sofort nach dem Endgerichte die oben geschilderten Belohnungen der Guten und Bestrafungen der Bösen voll und ganz und für immer eintreten; es wird jetzt das von Daniel geschaute ewige und himmlische Reich beginnen, in welchem Christus mit den Seinigen in ewiger Herrlichkeit und Seligkeit herrschen wird, während der Antichrist und sein Anhang ewige Qual in der Hölle leiden werden. Um Wiederholungen zu vermeiden, seien in dieser Beziehung hier nur folgende Anschauungen Hippolyts noch hervorgehoben.

In seinem Danielcommentar bezieht er Dan. 12, 9—13 auf die Beschaffenheit der Dinge nach der Auferstehung (ὁποῖα τὰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν). Weil nämlich, was Gott den Heiligen bereitet hat, der Mensch jetzt nicht aussprechen kann, darum habe Gott gesprochen: Gesiegelt sind diese Aussprüche bis zur bestimmten Zeit (4 Dan. 43, 24 ff.)[1]. In der Abhandlung gegen die Griechen aber wird der Endzustand der Bösen und der Guten also geschildert: Auf die erstern wartet unauslöschliches und endloses Feuer und ein feuriger Wurm, der nicht stirbt und auch den Leib nicht zerstört, sondern in unaufhörlichem Schmerz aus dem Leibe hervorbricht. Ihnen bringt kein Schlaf Ruhe, es lindert keine Nacht ihre Schmerzen, es löst kein Tod ihre Strafe, es hilft ihnen kein Trost von beispringenden Angehörigen. Denn nicht mehr werden die Gerechten von ihnen gesehen, und nicht mehr sind sie würdig der Erinnerung. Nur die Gerechten erinnern sich der gerechten Werke, durch die sie zum himmlischen Reiche gelangt sind, in welchem kein Schlaf, keine Trauer, kein Verderben, keine Sorge, keine Nacht, kein zeitlich gemessener Tag, keine mit Nothwendigkeit den Himmelskreis beschreibende Sonne, kein abnehmender und wachsender Mond mit seinem Einfluß auf die Zeiten, keine brennende Sonne, kein sich drehendes Sternbild des Bären, kein Aufgang des Orion, kein Irrweg der Gestirne, keine unzugängliche Erde, kein schwer auffindbarer Paradieseshof, kein Getöse des Meeres ist. Die Gerechten werden selbst über das Meer schreiten können, wenn dieses auch flüssig bleibt. Der Himmel wird für die Menschen nicht mehr unzugänglich sein, noch unauffindbar der Weg, der zu ihm hinaufführt. Die Erde wird nicht unbebaut sein und voll Mühen für die Menschen, sondern von selbst wird sie Früchte zu ihrer Zierde hervorbringen. Die Thiere werden nicht wieder zeugen. Auch die Menschen werden nicht mehr zeugen, sondern unaufhörlich bleibt die (gleiche) Zahl der Gerechten mit den gerechten Engeln und Geistern (Adv. Graec. 3).

305. Wie ersichtlich ist, bedeutet nach Hippolytus der Uebergang dieser in die andere Welt nicht eine bloß religiös-ethische, sondern auch eine

[1] Nach Erklärung des Abschnittes aus Daniel bemerkt Hippolytus: Da der Herr seinen Jüngern über das künftige Reich erzählte, wie es so herrlich und wunderbar sei, bemerkte Judas, erstaunt über das Gesagte: Und wer wird dieses sehen? Der Herr aber erwiderte: Das werden die sehen, welche würdig sind (4 Dan. 44, 15—19). Diese Perikope findet sich in unsern canonischen Evangelien nicht. Eine ähnliche, aber nicht genau dieselbe theilt Irenäus (Adv. Haer. V, 33, 4) als von Papias überliefert mit.

kosmisch-physikalische Umgestaltung der bestehenden Weltverhältnisse. Als das Mittel, durch welches die ganze Welterneuerung vollzogen werden soll, faßt Hippolytus den sogen. Weltbrand (ἐκπύρωσις). Schon der griechische Philosoph Empedokles und die Stoiker erwarteten einen solchen Weltbrand (Philos. I, 3). Ebenso lehrte Heraklit eine Prüfung der Welt und alles dessen, was in ihr ist, durch das Feuer (ibid. IX, 10). In den Offenbarungsurkunden redet David im 18. Psalm von dem Weltbrande. Dieser sei die Gluth, vor der sich niemand verbergen kann (De Antichr. 64). Von dem Weltbrande wollte Hippolytus in seinem Werke über den Antichrist handeln (ibid. 5). Er bemerkt darin kurz, daß Christus bei seiner Wiederkunft den Weltbrand und das gerechte Gericht herbeiführen wird (ibid. 64).

Siebenter Abschnitt.

Die Vertheidigung und Deutung der geoffenbarten Eschatologie durch Tertullian.

Vorbemerkungen.

306. In der Bekämpfung der gnostischen Häresie und in dem treuen Festhalten an der allgemeinen Glaubensüberlieferung steht einem Irenäus und Hippolytus der Afrikaner **Q. Sept. Flor. Tertullian** würdig zur Seite. Insbesondere ist es der eschatologische Lehrkreis, hinsichtlich dessen Tertullian die überlieferten Vorstellungen treu bewahrte, gegen jede Läugnung und Verflüchtigung entschieden vertheidigte und in seiner Weise erklärte und entwickelte. Er gerieth hierbei allerdings zu einer Auffassung der christlichen Eschatologie, welche ihn in einem spätern Stadium seines Lebens (neben rigorosen Anschauungen im Gebiete des Praktischen) in die Arme des Montanismus trieb. Allein da er weniger irrte hinsichtlich des Inhaltes der christlichen Zukunftshoffnungen als hinsichtlich des Zeitpunktes und der Art und Weise ihrer Erfüllung, so kann seine gesamte Eschatologie immerhin aufgefaßt werden als die bis zu einer gewissen Grenze genuine Wiedergabe und Weiterentfaltung der entsprechenden Glaubensüberlieferung. Aus diesem Grunde wollen wir auch hier alle eschatologischen Lehren Tertullians im Zusammenhange darstellen, ohne indes eine Hervorhebung jener Punkte zu übersehen, in welchen Tertullian über die Offenbarung selbst hinausging.

In Tertullian hat die lateinische Kirche den ersten in ihrer Sprache redenden, von ihrem Genius getragenen Vertreter einer relativ selbständigen abendländischen Theologie gefunden. Aus diesem Grunde ist seine Bedeutung für die Dogmengeschichte von eminenter Tragweite, wenn sie auch mehr im Gebiete des Praktischen als in dem der Theorie, mehr in der Bildung von dogmatischen und theologischen Formeln als in der materiellen Erklärung und Entfaltung der Glaubenswahrheiten gelegen ist[1].

[1] Die zahlreichen (noch erhaltenen) Schriften Tertullians sind herausgegeben von: B. Rhenanus 1521 u. ö., Pamelius 1579 u. ö., De la Cerda 1624, Rigaltius 1634 u. ö., Semler und Schütz 1770—1776, Oberthür 1780—1781, Leopold 1839—1841, Migne (Patr. lat. I—II), Oehler 1851—1854, A. Reifferscheid und G. Wissowa (pars I, 1890); ins Deutsche übersetzt von H. Kellner

307. Tertullian geht bei allen seinen theologisch-wissenschaftlichen Ausführungen gleich Irenäus u. a. von einer unbeweglichen und ein für allemal feststehenden *regula fidei* aus. Die Glaubensregel umfaßt vor allem die Lehre von einem Gott und von der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus Christus. Dieser habe das neue Gesetz und die neue Verheißung des Himmelreichs gepredigt, Wunder gewirkt, sei ans Kreuz geschlagen worden, am dritten Tage wieder auferstanden; in den Himmel erhoben, sitze er zur Rechten des Vaters ... er werde wiederkommen mit Herrlichkeit, um die Heiligen in den Genuß des ewigen Lebens und der himmlischen Verheißungen aufzunehmen und die Unheiligen zum ewigen Feuer zu verurtheilen, nachdem die mit Wiederherstellung des Fleisches verbundene Auferweckung beider geschehen ist (De praescript. haeret. 13; cf. De veland. virgin. 1. Adv. Prax. 2).

Es ist nun des nähern darzustellen, welche den Tod überdauernden bezw. erst nach dem Tode eintretenden Heilsgüter das Erlösungswerk Christi nach Tertullian im einzelnen involvire, welche Ereignisse und Zustände die Wiederkunft Christi begründe, welche anthropologischen Voraussetzungen behufs Realisirung des christlichen Heiles gegeben sein müssen und welches der Zustand der vom Heile Ausgeschlossenen sei.

I. Die Lehre von der besondern Vollendung.

1. Die Unsterblichkeit der Seele.

308. Mag auch die Lehre Tertullians über das Wesen und den Ursprung der menschlichen Seelen noch so schweren Bedenken unterliegen, so

---

1882. — Die ältern und neuern Separatausgaben einzelner Werke, deren Uebersetzungen und Bearbeitungen sind in den Patrologien (z. B. bei Bardenhewer S. 191 ff.) aufgezählt. — Ueber die Abfassungszeit der verschiedenen Schriften und ihren katholischen oder montanistischen Charakter handeln besonders: *I. A. Noesselt*, De vera aetate ac doctrina scriptorum ... Tertulliani, 1757. K. Hesselberg, Tertullians Leben und Schriften, 1848. *Uhlhorn*, Fundamenta chronologiae Tertullianeae, 1852. H. Kellner, Zur Chronologie Tertullians (Tübinger Theol. Quartalschrift 1871, S. 585 ff.; vgl. ebenda 1870, S. 547 ff.). Ders., Organischer Zusammenhang und Chronologie der Schriften Tertullians (Katholik 1879, II, 561 ff.). *Idem*, Chronologiae Tertullianeae supplementa, 1890. G. N. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht, 1878. E. Nöldechen in mehr als 20 Aufsätzen in verschiedenen Zeitschriften sowie in dem Werke: Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians, 1888 (Texte und Unters. V, 2. Heft). — Ueber den Lehrinhalt der Schriften Tertullians handeln: *Pamelius*, Paradoxa Tertulliani cum antidoto. *Le Nourry*, Dissertatio in Tertull. Apologeticum, duos ad nationes Libros et unum ad Scapulam. H. Chr. Ballenstedt, Tertullians Geistesfähigkeiten, Religionskenntnisse und Theologie, 1785. A. Neander, Antignosticus: Geist des Tertullianus, 1825, 2. Aufl. 1849. Burckhardt, Die Seelenlehre des Tertullian, 1857. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, 2. Aufl., III—IV. Bd.: Die lateinisch-afrikanische Kirche: Tertullian, Cyprian, 1864, 2. Ausg. 1873. A. Hauck, Tertullians Leben und Schriften, 1877. G. Ludwig, Tertullians Ethik, 1885. E. Nöldechen, Tertullian, 1890. G. Rauch, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians, 1890. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, 1893. Weiteres bei Bardenhewer, Patrologie S. 193 f. Vgl. noch Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 667—687.

vertheidigt er doch klar und entschieden deren Unsterblichkeit im Sinne individueller, selbstbewußter (persönlicher) Fortdauer nach dem Tode.

Ueber die Dauer der menschlichen Seele bestanden nach Tertullian unter den heidnischen Philosophen die mannigfachsten und divergirendsten Ansichten. Während manche, z. B. Sokrates, die Unsterblichkeit der Seele vertheidigten (De anima 1), hielten andere, so besonders Plato, die Seele nicht bloß für unsterblich, sondern auch für ungeworden und ungeschaffen (innata et infecta, De an. 4; cf. ibid. 3. 24. Apol. 47). Noch andere läugneten deren Unsterblichkeit (De an. 3) und lehrten eine Auflösung oder Sterblichkeit derselben beim Tode (Apol. 47), so besonders die Epikureer (De test. an. 1; cf. De praescript. haeret. 7, 4 [ed. *Preuschen*, 1892]. De monog. 10). Das heidnische Volk verlachte deshalb auch die christliche Auferstehungshoffnung in dem Wahne, daß es nach dem Tode nichts mehr gebe; eine Anschauung, die auch Seneca theilte (De resurr. carn. 1) sowie nicht minder Soranus in seinen vier Büchern über die Seele (De an. 6). Von den Häretikern lassen nach Tertullian fast alle die Fortdauer der Seele nach dem Tode gelten oder läugnen sie doch nicht, mögen auch ihre Beweise oft sehr schwach sein (ibid. 51). Nur Lucanus macht hierin eine gewisse Ausnahme (De resurr. carn. 2; s. o. n. 220).

309. Tertullian unterscheidet klar zwei Substanzen im Menschen, nämlich Leib (oder Fleisch) und Seele (Adv. Prax. 16. Adv. Marc. IV, 37), und definirt folglich den Menschen als Vereinigung von Fleisch und Seele (De resurr. carn. 34: homo carnis animaeque textura). In der Verbindung von Leib und Seele besteht das Leben des Menschen, in der Trennung beider Substanzen dagegen der Tod (De an. 27). Anders aufgefaßt, erscheint die Trennung von Leib und Seele auch als Werk des Todes (ibid. 51). Thatsächlich nun ist der Tod nach der allgemeinen Meinung des ganzen Menschengeschlechtes ein der Natur schuldiger Tribut (mors naturae debitum, ibid. 50). Allein nicht von Natur aus, sondern erst infolge einer Schuld unterliegen die Menschen der Nothwendigkeit des Todes. Wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, so wäre er nicht gestorben (ibid. 52). Sterblich ist mithin das Fleisch des Menschen in Gemäßheit seiner Schuld (De resurr. carn. 44; cf. Adv. Marc. I, 22) und der Tod eine Folge und Strafe der Sünde unserer Stammeltern (Adv. Iud. 2). Alle Adamskinder unterliegen dieser Sündenstrafe. Henoch hat zwar bis jetzt den Tod noch nicht gekostet, da der Herr ihn entrückte (ibid. 2), gleich ihm ist auch Elias noch nicht gestorben (De resurr. carn. 58); allein ihr Tod ist nur aufgeschoben: beide werden aufbewahrt, um dereinst zu sterben und den Antichrist mit ihrem Blute zu ersticken (De an. 50). Nur diejenigen, welche bei der Wiederkunft Christi noch am Leben sind, werden nach Tertullian nicht sterben, sondern nur umgewandelt werden (Adv. Marc. V, 12). Es ist dies ein besonderes Gnadenprivilegium, welches derer wartet, die bei der Ankunft Christi noch im Fleische befunden werden und wegen der Härte der Zeiten des Antichrist es verdienen, durch das abgekürzte Verfahren eines durch bloße Verwandlung abgemachten Todes mit den Auferstehenden zugleich zusammenzutreffen (De resurr. carn. 41; cf. ibid. 42). — Nachdem

im Tode Leib und Seele des Menschen getrennt sind, wird ersterer sofort aufgelöst (mors dissolutrix corporis, De an. 42) und jeder Empfindung beraubt (mors peremptrix sensus, ibid.); letztere dagegen kann nicht aufgelöst werden, sondern bleibt als ein (relatives) Ganzes für sich bestehen (ibid. 14). Indem der Leib die Seele verliert, wird er todt (Adv. Marc. V, 9). Mithin ist der Leib des Menschen sterblich, seine Seele dagegen unsterblich (ibid. II, 9. Ad nation. II, 3). Als unsterblich ist aber die Seele noch nicht ungeworden und ewig, sie hat vielmehr einen Anfang ihres Daseins, steht weit unter Gott und ist von ihm geschaffen (De an. 3. 24). Ihre Fortdauer über den Tod hinaus bringt es auch keineswegs mit sich, daß sie in andere Menschen- oder gar Thierleiber eingehe; eine Seelenwanderung ist vielmehr unbeweisbar, voller Widersprüche und Absurditäten und vor allem gegen die Lehre der Offenbarung, wonach die Seele dereinst wiederum ihren frühern Leib erhalten wird (ibid. 28—35).

310. Die Unsterblichkeit der Seele (zugleich mit all dem, was ihrer nach dem Tode noch wartet) trägt Tertullian zunächst und regelmäßig vor als Lehre des christlichen Glaubens (cf. De test. an. 4; De an. 42). Er sucht aber diese Lehre auch durch die Vernunft zu beweisen. In erster Linie bringt er die Unsterblichkeit der Seele in untrennbaren Zusammenhang mit ihrer Einfachheit und Untheilbarkeit. Sie ist einzig und einfach und aus sich vollständig, kann ebensowenig von außen her zusammengefügt wie von innen her getheilt werden, da sie auch nicht auflösbar ist. Denn wäre sie zusammenfügbar, so wäre sie auch auflösbar, wenn aber auflösbar, dann nicht mehr unsterblich. Darum ist sie, weil nicht sterblich, auch nicht auflösbar und nicht theilbar (De an. 14) [1].

Ferner beruft sich Tertullian auf das Zeugniß der menschlichen Seele, das auch bei den Heiden zum Durchbruch komme und mannigfach sich äußere. Einen Verstorbenen nenne man den Armen (misellus), nicht weil er der Güter des Lebens beraubt, sondern schon der Strafe und dem Gerichte verfallen sei. Die Todten heißen ein anderes Mal gut aufgehoben (securi), besonders bei Gelegenheit der Todtenopfer. Diese Bezeichnungen hätten keinen Sinn, wenn die Todten nichts mehr empfinden würden. Desgleichen wäre es in diesem Falle sinnlos, dem einen zu wünschen, daß die Erde ihm schwer sein möge, dem andern, daß seine Gebeine und seine Asche erquickt werden und er sanft ruhen möge unter den Todten. Auch die Furcht vor dem Tode sei ein Beweis, daß es nach dem Tode etwas gebe, was ihn zu einem zu fürchtenden Uebel mache. Nicht minder sei die Hoffnung und das Verlangen, nach dem Tode noch Ruhm zu erlangen, ein Beweis dafür, daß die Seele eine Ahnung des Zukünftigen habe (De test. an. 4; cf. De resurr. carn. 3. De carne Christi 12). Endlich sprechen die meisten Gründe, mit denen Tertullian die Auferstehung des Fleisches beweist, besonders die Nothwendigkeit eines jen-

[1] Es muß hier unerörtert bleiben, wie sich diese Unauflösbarkeit und Untheilbarkeit der Seele verhalte zu der von Tertullian sonst (z. B. De an. 5—9) festgehaltenen Körperlichkeit derselben.

seitigen Gerichtes und einer jenseitigen Vergeltung, a fortiori auch für die Unsterblichkeit der Seele [1].

2. Willensfreiheit und Vergeltung im allgemeinen.

311. Wie Tertullian die Unsterblichkeit der Seele vor allem gegenüber den Heiden klarstellte und vertheidigte, so die sittliche Freiheit des Menschen und die mit letzterer zusammenhängende Vergeltungsidee besonders gegen die Gnostiker. — Er führt einmal den Gedanken durch, man dürfe nicht alles so auf den Willen Gottes beziehen, als ob ohne seinen Willen nichts geschehe und als ob nicht auch von uns selbst manches abhänge. Es würde ja auch jede Sünde entschuldigt werden, wenn man behauptete, es geschehe nichts aus uns ohne Gottes Willen. In diesem Falle müßte entweder Gott, was er nicht will, hervorbringen, oder es gäbe nichts, was er nicht will. Gott verbietet gewisse Dinge und droht für sie sogar die ewige Strafe an. Offenbar will er das nicht, was er verbietet. Anderes dagegen will er, schreibt es vor und belohnt es mit dem ewigen Leben. Was Gott will und was er nicht will, erkennen wir aus seinen Geboten. Das eine oder andere zu wählen, haben wir in uns selbst freien Willen und Selbstbestimmung. Wir dürfen nicht auf Gottes Willen beziehen, was unserem freien Willen vorgestellt ist. Es ist unser Wille, wenn wir das Böse wollen gegen Gottes Willen, der das Gute will. Dieser Wille, durch den wir etwas wider Gottes Willen wollen, ist aus uns selbst und gehört zu der Natur, die wir von Adam empfangen haben. Gleichwie der erste Mensch frei sündigte, nicht etwa vom Teufel gezwungen, so neigen auch wir durch des Willens Freiheit zu dem hin, was Gott nicht will. Gott hat das Gebot uns vorgelegt, aber auch freie Macht uns gegeben, es zu halten oder nicht. Das Wollen ist somit allein bei uns, und darum bewährt sich auch unsere Gesinnung gegen Gott daran, daß wir das wollen, was mit seinem Willen übereinstimmt (Exhort. cast. 2). — Zu einer noch ausführlichern Entwicklung der Lehre vom freien Willen ward Tertullian veranlaßt in seinem Kampfe gegen Marcion. Um den Gegensatz zwischen dem guten und dem gerechten Gott festhalten zu können, fragte man also: Wenn Gott gut ist und die Zukunft vorausweiß, auch Macht hat, das Böse abzuwenden, warum hat er dann zugegeben, daß der Mensch, vom Teufel umstrickt, vom Gehorsam des Gesetzes in den Tod sich stürzte? Der Sündenfall sei ein Beweis, daß Gott jene Eigenschaften nicht zukommen. Tertullian zeigt dem gegenüber zunächst aus den Werken Gottes, der Schöpfung und der Weissagung, daß Gott Güte, Macht und Kenntniß der Zukunft eignen. Steht aber dieses fest und kam es dennoch zur Sünde, so fragt es sich, ob die Ursache hiervon nicht im Menschen liegt. Tertullian erklärt: Ich finde den Menschen frei von Gott geschaffen mit eigenem Willen und eigener Macht, und in keiner Form seiner Beschaffenheit als in dieser eben nehme ich mehr Gottes Bild und Gleichniß wahr. Denn weder dem Angesichte noch den leiblichen Umrissen nach ist der Mensch nach Gott gestaltet, sondern der Substanz

[1] Vgl. Esser, Die Seelenlehre Tertullians S. 83 ff.

nach, die er von Gott selbst empfangen hat, d. i. der der Form Gottes entsprechenden Seele nach ist er als Bild und Gleichniß gezeichnet durch die Freiheit und Selbstmächtigkeit seines Willens. Diese Eigenschaft des Menschen beweist auch das erste Gebot, das Gott ihm gab. Denn demjenigen, welcher den schuldigen Gehorsam nicht in seiner Gewalt hätte, würde kein Gesetz vorgelegt, und es würde nicht die Drohung des Todes bei dessen Uebertretung hinzugefügt, wenn nicht auch die Verachtung des Gesetzes dem freien Willen des Menschen zustünde. Ebenso beweisen alle folgenden Gebote die Willensfreiheit des Menschen (Adv. Marc. II, 5). Was folglich dem Menschen zukommt, ist seinem freien Willen, nicht Gott zuzuschreiben. Man wende nicht ein, Gott hätte den Menschen nicht mit freiem Willen erschaffen sollen, wenn diese Freiheit und Macht der Selbstbestimmung dem letztern so verderblich sein sollte. Gerade in der Verleihung der Freiheit bewähre sich die Güte Gottes, sie zeige sich hierin als eine rationale (weisheitsvolle), der Natur und Bestimmung des Menschen angemessene. Gott sollte der Mensch erkennen, und er mußte deswegen Gottes Ebenbild sein; als Ebenbild des freien Gottes aber konnte er auch nur frei geschaffen werden. Was wäre ferner das, wenn der Mensch, der Besitzer der ganzen Welt, nicht zuerst sich selbst besäße, seines eigenen Innern nicht mächtig wäre? Als creatürliches Wesen konnte der Mensch das Gute nicht anders verwirklichen als durch seine Freiheit. Gut von Natur ist Gott allein; der Mensch aber steht unter dem Gesetz der creatürlichen Entwicklung, er hat das Gutsein nicht als zu seiner Natur gehörig, sondern ist dazu nur geschaffen und bestimmt; damit er nun das Gute als sein eigenes habe, ist ihm die Macht der freien Selbstbestimmung anerschaffen worden, vermöge deren er das Gute frei sich aneignen soll; denn frei soll das Gute geübt werden, damit der Mensch so erst als gut dastände, wenn er zwar gemäß dem Zwecke seiner Erschaffung, aber in Kraft des eigenen Willens als gut erfunden würde. Würde der Mensch das Gute nicht aus freiem Willen, sondern aus Nothwendigkeit thun, so würde er in knechtischer Schwäche auch leicht vom Bösen in Besitz genommen werden können. Es ist somit die ganze Freiheit der Selbstbestimmung dem Menschen verliehen worden, damit er als sein eigener Herr allezeit bereit wäre, aus freien Stücken das Gute zu thun und das Böse zu meiden. Wie könnte endlich ohne sittliche Freiheit von Verdiensten des Menschen sowie von Lohn und Strafe die Rede sein? (Ibid. II, 6.) Im weitern Verlaufe seiner Entwicklung zeigt Tertullian, daß Gott den Fall des ersten Menschen geschehen ließ, weil er nur durch Aufhebung der einmal verliehenen Freiheit ihn hätte verhindern können, eine solche Aufhebung aber sowohl der Güte wie der Treue Gottes gegen seine eigenen Einrichtungen widersprechen würde. Gott habe dem Menschen die Möglichkeit, recht zu leben, gegeben; der Mensch habe sich das Todesgeschick zugezogen, nicht aus Schwäche oder Unwissenheit, sondern durch seine Schuld. Zuletzt führt Tertullian die Möglichkeit der Sünde darauf zurück, daß der Mensch nur Hauch (afflatus), nicht Geist (spiritus) Gottes, nur Bild Gottes, der Geist ist, nicht Original sei; er reiche deshalb nicht bis zum Wesen Gottes, nicht bis zur Freiheit von Sünden (ibid. 7—9). — Wenn die Valentinianer

lehrten, es gebe von Natur aus drei verschiedene Klassen von Menschenseelen und diese seien unveränderlich, so zeigt Tertullian, daß nach der Schrift (vgl. Matth. 3, 9. Eph. 5, 8) die Menschen in sittlicher Beziehung umgewandelt werden können. Diese Umwandlung bewirke zunächst die Macht der göttlichen Gnade. Allein die Gnade finde in uns das ihr unterstehende freie Wahlvermögen vor, *αὐτεξούσιον* genannt; da dieses ebenfalls natürlich und wandelbar ist, so richtet es sich, wohin immer es gerichtet werden mag, gemäß seiner Natur. Ueberhaupt ist Gott allein wie unentstanden und ungeworden so auch unveränderlich und unwandelbar; alle entstandenen Wesen dagegen sind (vornehmlich in sittlicher Beziehung) veränderlich und wandelbar (De an. 21)[1].

3. Das Heil überhaupt.

312. Dem der Seele nach unsterblichen, dem Willen nach freien Menschen wird im Christenthume eine Fülle von Gütern für Seele und Leib, für Diesseits und Jenseits dargeboten, deren allgemeinste Bezeichnung salus, Heil, ist. — Das Heil des Menschen kommt von Gott und ist seiner würdig wie nichts anderes (Adv. Marc. II, 27). Es ist Gegenstand des höchsten göttlichen Wunsches für diejenigen, welche Gott zu Kindern angenommen hat (De orat. 4); er hat uns darum alle zum Heile berufen (Scorpiace 6) und verleiht denen ewiges Heil, die ihm folgen (De pat. 4). Es ist aber das Werk des Heiles Gott allein eigen und nicht etwa dem Menschen (Adv. Marc. IV, 22); Gott ist deshalb der Herr des Heiles (Ad ux. I, 7). — Das Heilswerk ward ausgeführt und das Heil für alle bereitet von Jesus Christus, welcher deshalb von Tertullian salutificator genannt wird (De carne Chr. 14), durch den unsere Seelen das Heil erlangen (ibid. 10) und kennen lernen sollen (ibid. 12). — Als Mittel der subjectiven Heilsaneignung hat der Herr vor allem das Sacrament der Taufe eingesetzt, die ihr Vorbild im heilenden Wasser des Teiches von Bethsaida hatte (De bapt. 5). Während die fleischliche Beschneidung nur gegeben war zu einem Zeichen, nicht aber zum Heile, ist die geistige Beschneidung zum Heile eingesetzt (Adv. Iud. 3). Ferner erscheint das Heil des Menschen als Frucht der Buße (De poenit. 2, 2; 10, 1 [ed. *Preuschen,* 1891]), als Wirkung der Beobachtung des Gesetzes (De praescr. haeret. 14, 4), ganz besonders aber als Ziel des Martyriums (Scorp. 5). Für Männer wie für Frauen beruht das Heil vor allem im Besitze der Sittsamkeit (De cultu fem. II, 1), und zu diesem Behufe ist uns Mißtrauen auf uns selbst, Furcht und Wachsamkeit nothwendig (ibid. 2). Wie schon hieraus ersichtlich ist, hat bei Tertullian der Leib und das leibliche Leben eine große Bedeutung im Werke der Heilsaneignung. Er geht noch weiter und nennt den Leib geradezu den Angelpunkt des Heiles (caro salutis est cardo, De resurr. carn. 8), insofern nämlich, als die Sacramente des Heiles unmittelbar am Leibe vollzogen und erst hierdurch der Seele die entsprechenden Gnaden vermittelt werden. Eben darum kann das Heil in seiner

---

[1] Vgl. Esser a. a. O. S. 183 ff.

Vollendung nicht auf die Seele beschränkt bleiben, es muß vielmehr auch der Leib daran theilnehmen, indem er von den Todten aufersteht (cf. Adv. Marc. IV, 37 u. ö.).

4. Das Heilsleben.

313. Wie das Heil überhaupt, so wird im Christenthum insbesondere das (ewige) Heilsleben allen ermöglicht und als erhabene Gottesgabe dargeboten. Christus hat den Tod besiegt (Adv. Prax. 23. 25), er hat gekämpft mit dem letzten Feinde, dem Tode, und durch das Siegeszeichen des Kreuzes über ihn triumphirt (Adv. Marc. IV, 20). Der Herr war bestimmt, durch seine Menschwerdung das Leben aufzurichten (De carne Chr. 17). Er hat dem, welcher Gott liebt, ewiges Leben versprochen (Adv. Marc. IV, 25), wie es vorgebildet war in dem von Milch und Honig fließenden Lande (Adv. Iud. 9) und symbolisch dargestellt ist in dem Mahle, zu dem viele geladen wurden[1]. Er hat mit seinem Blute uns losgekauft vom ewigen Tode (De fuga 12). Es konnte unser Tod nicht anders getilgt werden als durch das Leiden des Herrn und unser Leben nicht hergestellt ohne seine Auferstehung (De bapt. 11). Gleichwie aus der Seite des schlafenden Adam die Eva gebildet wurde, so sollte auch Christus im Tode entschlafen, damit ebenso durch den Schaden (die Wunde) seiner Seite die wahre Mutter der Lebendigen, die Kirche, vorgebildet würde (De an. 43). Christus sollte nach dem Tode wieder leben und alle übrigen zum Leben zurückbringen (Scorp. 7). — Als Mittel zur Tilgung des Todes und Bewirkung des Lebens in uns hat der Herr das Sacrament der Taufe eingesetzt (De bapt. 3. 5), durch welches wir für das ewige Leben in Freiheit gesetzt werden (ibid. 1). Andererseits heißt es auch, daß das Gebet die Seelen der Todten vom Wege des Todes zurückrufe (De orat. 29). Ganz besonders aber ist das ewige Leben eine Frucht des Martyriums. Götzendienst und Martertod stehen sich gegenüber wie Tod und Leben; Gott heilt zum ewigen Leben durch Feuer und Schwert und alle Bitternisse (Scorp. 5). Wer im Bekenntnisse des Glaubens sein Leben verliert und getödtet wird, der wird es finden zum ewigen Leben (ibid. 11). — Schon hieraus ist klar, daß das Leben eine Gottesgabe ist, deren Fortbestand und Vollendung auch die Mitwirkung des Menschen auf mannigfache Weise voraussetzt. Noch bestimmter ist diese Wahrheit gelehrt, wenn das (ewige) Leben hingestellt wird als Lohn (merces) der Buße (De poenit. 6, 5), als Lohn der Erfüllung der Christenpflichten (Apol. 8. De monog. 10), als Inhalt der göttlichen Vergeltung (Apol. 18), als Siegesbeute im blutigen Streite für die Wahrheit des Christenthums (ibid. 50), als Stipulation, welche das Christenthum seinen Anhängern und Befolgern bietet (Ad nation. I, 7).

5. Die Heilserkenntniß und Heilsgnade.

314. Die Nichtchristen sind blind und ohne das Licht des Herrn (De poenit. 1); ihre Herzen sind blind gemacht von einer Dunkelheit, die noch

[1] Adv. Marc. IV, 31: Coenae paratura (cf. Luc. 14, 16 sqq.) vitae aeternae saturitatem figurat.

größer ist als die Dunkelheit der Kerker, in welchen die Martyrer schmachten mußten (Ad mart. 2). Dagegen sind die Christen aus dem Schoße der Unwissenheit staunend zu dem Lichte der Wahrheit gelangt (Apol. 39) und ergötzen sich an der Enthüllung der Wahrheit und an der Erkenntniß der Irrthümer (De spectac. 29).

315. Wie in Finsterniß und Irrthum, so befindet sich der Nichtchrist auch in Sünde. Jede menschliche Seele ist so lange unrein und sündhaft, und zwar infolge der menschlichen Ursünde, bis sie Christo eingepflanzt ist (De an. 40. 41). Gott aber gewährt (in der Taufe) Nachlassung der Sünden (De bapt. 10), seine neue (d. i. neutestamentliche) Gnade hat alles aus dem fleischlichen Stande zum geistigen erneuert (De orat. 1), und so können die Christen sich daran erfreuen, daß sie versöhnt sind mit Gott, dem Vater und Herrn (De spectac. 29). Alle Vergehungen werden von Gott erlassen im Martyrium (Apol. 50), welches deshalb Bad des Blutes und zweite Wiedergeburt (im Anschluß an die Taufe als die erste Wiedergeburt) genannt wird (Scorp. 6). — Die Befreiung von Unwissenheit und Sünde geschieht durch den Geist der Heiligkeit, welchen die Christen eingesogen haben (Apol. 39), der ihnen in der Taufe verliehen wird (De bapt. 10), der nach geübter Buße mit seinen himmlischen Gaben in das Innere des Menschen einkehrt (De poenit. 2, 6). Infolgedessen ist der Christ ein Tempel Gottes (De corona mil. 9. De cultu fem. II, 1) und die ganze christliche Kirche ein geistiger Tempelbau (Adv. Marc. III, 7). In der Taufe werden wir geboren in Christus (De bapt. 1), welcher der Urheber einer neuen Art von Geburt geworden ist (De carne Chr. 17) und deshalb aus einer Jungfrau geboren werden mußte, damit unsere Wiedergeburt eine Jungfrau (d. h. rein gleich einer Jungfrau) sei (ibid. 20). Die aber in Christus wiedergeboren werden, sind seine Söhne (Adv. Marc. V, 9) und von Gott adoptirt (De orat. 4). Auf solche Weise wird der Mensch (in der Taufe) wiederhergestellt für Gott nach dem Gleichnisse dessen, welcher ehedem nach dem Ebenbilde Gottes gewesen war. Das Ebenbild ist nun im Bilde, das Gleichniß in der Ewigkeit zu suchen (d. h. Adam nimmt seinen Anfang in Gott, der wiedergeborne Sünder geht auf Adam als seinen Urtypus zurück). Es empfängt nämlich jenen Geist Gottes wieder, den es damals aus seinem Anhauche empfangen, nachher aber verloren hatte (De bapt. 5).

6. Das Heilsverdienst.

316. Das christliche Heil wird im Menschen nicht von Gott allein und ausschließlich bewirkt; es setzt vielmehr zu seinem Fortbestande und seiner Vollendung auch die freie Mitwirkung des Menschen voraus und erhält durch diese letztere den Charakter des Lohnes, wird Gegenstand eines freien Verdienstes.

Christi Werk bestand nicht bloß darin, daß er Gott versöhnte und Gnade erwarb, sondern auch darin, daß er das alte Gesetz verbesserte (De orat. 7) und erweiterte (ibid. 11), ja ein neues Gesetz verkündete (De praescr. haeret. 13, 4). Demnach haben die Christen ein erweitertes und vervollständigtes, ja ein neues Gesetz (De orat. 22. De pat. 6. Adv. Iud. 3. De bapt. 13), und von der Erfüllung

dieses Gesetzes ist ihr Heil abhängig. — Daß aber die Erfüllung der Christenpflichten nicht bloß eine leere Bedingung, sondern auch eine wirkende Ursache des Heiles ist, folgt schon aus dem Bisherigen, wonach z. B. aus der Beobachtung des Gesetzes das Heil kommt (De praescr. haeret. 14, 4) oder das ewige Leben ein Lohn der Christentugenden, eine Siegesbeute u. dgl. genannt wird (Apol. 8 u. a. St., s. o. S. 298). Ferner hat nach Tertullian Christus seinen treuen Anhängern großen Lohn versprochen (De praescr. haeret. 20, 1) und erwarten die letztern auch Lohn im Himmel (De cultu fem. I, 1). Sie suchen zu erlangen, was der Herr verheißen, selbst mit Hingabe ihres Lebens (Ad Scap. 1). Die Hoffnung auf die göttlichen Verheißungen erneuert den innern Menschen Tag für Tag (Scorp. 15; vgl. 2 Kor. 4, 16) und verbindet die Christen untereinander (Apol. 39). Insbesondere bringt die Uebung der Geduld als großen Lohn die (himmlische) Seligkeit mit sich (De pat. 11). Tertullian stellt endlich das Martyrium dar als einen Wettkampf, für dessen muthiges und standhaftes Bestehen eine herrliche Siegeskrone verliehen wird. Ihr seid im Begriffe, so spricht er zu den Martyrern, einem herrlichen Wettkampfe euch zu unterziehen, wobei Preisrichter der lebendige Gott ist, Kampfherold der Heilige Geist, Siegeskranz die Belohnung mit der engelhaften Substanz der Ewigkeit, das Bürgerrecht die himmlische Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit (Ad mart. 3). Kämpfe auch du den Kampf, dessen Krone der Apostel mit Recht sich hinterlegt glaubt (De corona mil. 15). Derer ist der Sieg, die da kämpfen; und es kämpfen, die da ihr Kleid, d. h. ihr Fleisch, im Blute waschen (Scorp. 12). Die Verfolgung der Christen ist hiernach ein Kampf, angeordnet von dem, welcher auch Kranz wie Belohnungen aussetzt (De fuga 1; cf. Ad mart. 2). Und zwar sind die Belohnungen um so größer, je größer die Kämpfe sind (Ad Scap. 4). Denn viele Wohnungen sind beim Vater, unterschieden durch die Verschiedenheit der Verdienste, welche in leichtern oder schwerern Kämpfen erworben werden (Scorp. 6).

7. Nähere Beschaffenheit des jenseitigen Lohnes.

317. Sehen wir einstweilen ab von der schwierigen Frage, in welchem Zeitpunkte nach Tertullian der jenseitige Lohn bezw. das jenseitige Heil, sei es nach allen Momenten, sei es wenigstens dem Wesen nach, eintrete, so finden wir bei ihm noch eine Menge Aussprüche, welche jenen Lohn seiner innern Beschaffenheit nach schildern. Er sagt in dieser Beziehung, daß die Christen sich dereinst freuen sollen, wenn die Heiden zu trauern anfangen (De spect. 28), redet von einer ewigen Erquickung (refrigerium, Apol. 49. De test. an. 4), von unsterblichen Gütern und der Erbschaft der Himmel (Ad ux. I, 1), einer (himmlischen) Seligkeit (De pat. 11) u. dgl. Das Martyrium ist ihm ein Probekampf um die Seligkeit, eine Gelegenheit zum Hinaufsteigen an den Sitz Gottes [1]. Er fordert auf, den irdischen Schmuck (ornamenta) wegzuwerfen, wenn wir den himmlischen wünschen

[1] De pat. 13: Producitur ad experimentum felicitatis . . . ad ipsum divinae sedis ascensum.

(De cultu fem. II, 13). Die Christen sind ihm zukünftige Genossen der Engel (De orat. 3); sie sollen dereinst ein Mahl, ein Hochzeitsmahl genießen (De spect. 28). Jetzt weilen wir ferne vom Herrn, wir wandeln nur im Glauben, nicht im Schauen, d. h. in der Hoffnung, nicht im Besitz. Wir sollen aber dereinst viel mehr im Schauen wandeln als im Glauben, viel mehr im Besitz als in der Hoffnung [1]. Jetzt sind die Christen blutigen Verfolgungen ausgesetzt, doch sind gering diese Leiden im Verhältniß zur Erlangung der himmlischen Herrlichkeit und des göttlichen Lohnes [2]. Den Seligen werden eben Güter zu theil, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und die in keines Menschen Herz gekommen sind (De spect. 30; cf. De resurr. carn. 26. 1 Kor. 2, 9).

318. Der jenseitige Lohn der Guten wird von Tertullian auch noch dadurch näher charakterisirt, daß er sie eingehen läßt in das Himmelreich. Hierüber sei vorläufig nur bemerkt, daß himmlischer König dieses Reiches der erhöhte Christus ist (cf. De corona mil. 14), während das Reich selbst den Gegensatz zum ewigen Feuer bedeutet (cf. De pudic. 1, 4). Die Sünder erlangen dieses Reich nicht (ibid. 16). Auch der kann das Himmelreich nicht hoffen, dessen Finger oder Stab (durch Astrologie) den Himmel mißbraucht (De idol. 9). Dagegen erscheint das Himmelreich als der Antheil der Armen (Ad ux. II, 8), derer, die sich selbst verschnitten haben (De pat. 13), und ganz besonders der Martyrer (Scorp. 6).

8. Die verschiedenen jenseitigen Orte und Reiche.

319. Zum Verständniß der weitern Lehre Tertullians über das jenseitige Los der Gerechten (wie der Sünder) erscheint es förderlich, zunächst seine Anschauungen über die verschiedenen jenseitigen Orte und Regionen ins Auge zu fassen, da ja das Befinden der Hingeschiedenen wesentlich abhängt von ihrem Aufenthaltsorte. Es ist jedoch hier von vornherein zu bemerken, daß die diesbezüglichen Vorstellungen Tertullians vielfach nicht recht geklärt sind, sowie daß die sprachlichen Bezeichnungen der einzelnen Regionen oftmals ihre streng locale Bedeutung abstreifen und mehr den Sinn einer religiös-ethischen Zuständlichkeit gewinnen.

Die Frommen und Unschuldigen, so lehrt nun Tertullian, werden an einem anmuthigen Orte die Ewigkeit zubringen [3]. Welches ist aber des nähern dieser Ort, und wo liegt derselbe? Tertullian beantwortet diese Frage nur mittelbar, und zwar zunächst durch seine verschiedenen Aussagen über den

---

[1] De res. carn. 43: Peregrinamur a Domino, quamdiu vivimus (cf. 2 Cor. 5, 6 sqq.), per fidem incedentes, non per speciem, id est spe, non re. Et ideo subiungit (ibid. 8): Fidentes autem et bonum ducentes magis peregrinari a corpore et immorari ad Dominum, scilicet ut per speciem magis incedamus quam per fidem, per rem potius quam per spem.

[2] Ad mart. 4: Modicae sunt istae passiones ad consecutionem gloriae coelestis et divinae mercedis.

[3] Ad nation. I, 19: Pios et insontes amoeno in loco dicimus perpetuitatem transacturos.

Himmel. Der Himmel ist der Sitz des lebendigen Gottes (Apol. 17). Im Himmel hat die Wahrheit, die auf Erden fremd sich weiß, Abkunft, Heimat, Hoffnung, Beliebtheit und Würde (ibid. 1). Die Taube des Heiligen Geistes wird ausgesendet vom Himmel, wo die durch die Arche vorgebildete Kirche sich befindet (De bapt. 8) sowie Jerusalem, die himmlische Stadt (De cor. mil. 13). Die Götter der Heiden hätten wegen ihrer Laster keine Erhebung zum Himmel verdient (Apol. 11). Dagegen war es dem Elias verstattet, daß Gott gen Himmel ihn nahm (Adv. Marc. V, 12). Auch dem Christen steht der Himmel offen (Scorp. 10); die Erinnerung an die Gebote ebnet ihm den Weg zum Himmel (De orat. 11); im Himmel sollen wir unser Heil erlangen (ibid. 4).

320. Als einen zweiten Ort der Anmuth stellt Tertullian das Paradies hin. Er beschreibt dasselbe einmal als einen Ort voll göttlicher Anmuth, der für die Aufnahme der Geister der Heiligen bestimmt und durch eine Mauer der Feuerzone der Kenntniß des gewöhnlichen Erdkreises entrückt ist[1]. Andererseits sagt er, daß die Stammeltern von Gott ins Paradies, das er als Schöpfer hervorgebracht (cf. Adv. Marc. V, 12), wie aus der Welt in die Kirche versetzt worden seien (ibid. II, 4). Nicht seien sie im Paradiese geschaffen, sondern nur dorthin versetzt worden, da niemand im Paradiese Gottes geboren werde (ibid. 10). Nach seiner Sünde ward Adam aus dem Paradiese verstoßen (De poenit. 2, 3), aber auf seine Buße (exomologesis) hin wieder in dasselbe zurückversetzt (ibid. 12, 9). Zuletzt soll der ganze Mensch (mit Leib und Seele) wieder zurückgerufen werden in das Paradies, wo er von Anfang an war (De monog. 5. De resurr. carn. 26). Wer aber in das Paradies aufgenommen werden will, der muß von dem abstehen, wovon das Paradies unberührt ist (besonders von der Wiederverheiratung, De exhort. cast. 13). Vorläufig erscheint das Paradies als Aufenthaltsort der Blutzeugen (De an. 55. De resurr. carn. 43). Den hl. Paulus aber habe der Herr des Paradieses theilhaftig gemacht schon vor dem Martyrium (Scorp. 12). — Aus all diesen Aeußerungen Tertullians wird aber nicht klar, wie das ursprüngliche Paradies sich verhalte zu dem jetzigen Aufenthaltsorte der Blutzeugen und dieser zum eigentlichen Himmel. Es scheint überhaupt, daß bei ihm keine einheitliche Vorstellung über das Paradies sich finde. — Tertullian hat nach seinem Selbstzeugnisse eine eigene Schrift „Ueber das Paradies" verfaßt und darin gelehrt, daß jede Seele in der Unterwelt verwahrt wird bis zum Tage des Herrn (De an. 55). Diese Schrift ist indes verloren gegangen. Es mag sein, daß Tertullian sich in derselben genauer ausgesprochen hat über das Verhältniß des ursprünglichen Paradieses zum jetzigen Orte der Martyrer sowie beider zum Himmel; allein eine solche Vermuthung ließe sich durch nichts beweisen.

321. Dem Himmel steht gegenüber die Unterwelt. Diese ist nach Plato (im Phaedo ed. *Stephan.* p. 112) gleichsam der Schoß der Erde, wo alle Unreinig-

[1] Apol. 47: Paradisum (nominamus) locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum.

keiten der Welt zusammenfließen, sitzen bleiben und dünsten und dort gleichsam durch den Schmier ihrer Unsauberkeiten einen schwerern Athem und eine besondere Art von dickerer Luft verursachen (De an. 54). Tertullian aber hält die Unterwelt nicht für eine bloße Aushöhlung oder eine oben offene Mistkaule der Erde, sondern für einen ungeheuern Raum im Abgrunde der Erde und in der Tiefe und für einen entlegenen Schlund im Innern der Erde selbst[1]. Sie ist mit ehernen Riegeln verschlossen (De resurr. carn. 44). Im allgemeinen redet Tertullian von der Unterwelt in dem Sinne, daß sie der gemeinsame Aufenthaltsort aller abgeschiedenen Seelen ist. In ihr ist der reiche Prasser wie der arme Lazarus (De an. 7. 9. De idol. 13. De resurr. carn. 17. De ieiun. 16), überhaupt wird jede Seele daselbst verwahrt bis zum Tage des Herrn (De an. 55; cf. Apol. 11. 47). Nur die Seelen der Martyrer sind hiervon ausgenommen (s. o. n. 320), ferner diejenigen, welche zur Zeit der Wiederkunft Christi noch leben (De resurr. carn. 42).

322. Wenn aber auch Gerechte wie Sünder vorläufig in der Unterwelt sich befinden, so sind doch beide keineswegs in einer und derselben unterirdischen Region. Der arme Lazarus befindet sich in der Unterwelt im Schoße Abrahams (De idol. 13). Dieser letztere aber ist zu unterscheiden von der Unterwelt (im engern Sinne), da ja nach den Worten des Herrn eine große Kluft zwischen beiden Regionen besteht und den Uebergang von der einen zur andern verwehrt. Der Schoß Abrahams ist eine bestimmte Oertlichkeit, welche alle Seelen aufnehmen soll, die wahrhaft Söhne Abrahams (auch aus den Heiden) sind. Diese Region ist zwar keine himmlische, dennoch aber höher gelegen als die Unterwelt (im engern Sinne), und soll einstweilen bis zur Auferstehung der Todten den Seelen der Gerechten Erquickung bieten[2]. Wir können mithin den Schoß Abrahams die höher gelegene Abtheilung der Unterwelt (im weitern Sinne) nennen oder den Warteort der Gerechten im Unterschiede von der Unterwelt im engern Sinne oder dem Straforte der Bösen. — Als solchen Strafort führt Tertullian anderwärts auch den Tartarus an (Apol. 11) und sehr häufig die Gehenna (De poen. 5, 11. De cultu fem. II, 7. Ad ux. I, 6. Scorp. 11. 12. Adv. Marc. IV, 28); ersterer sei nach den Heiden der Kerker der unterirdischen Bestrafungen (Apol. 11), letztere be-

[1] De an. 55: Nobis inferi non nuda cavositas nec subdivalis aliqua mundi sentina creduntur, sed in fossa terrae et in alto vastitas et in ipsis visceribus eius abstrusa profunditas.

[2] Adv. Marc. IV, 34: Ipsa Scriptura ab inferis discernit Abrahae sinum pauperi. Aliud enim inferi, ut puto, aliud Abrahae sinus. Nam et magnum ait intercedere regiones istas profundum et transitum utrimque prohibere. Sed nec allevasset dives oculos et quidem de longinquo, nisi in superiora et de altitudinis longinquo per immensam illam distantiam sublimitatis et profunditatis. Unde apparet . . . esse aliquam localem determinationem, quae sinus dicta sit Abrahae, ad recipiendas animas filiorum eius, etiam ex nationibus. . . Eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non coelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat. Cf. De an. 7. 55.

stimmt er als unterirdischen Behälter eines geheimnißvollen Feuers zum Zwecke der Strafe[1].

Es erheben sich hier wieder verschiedene Fragen: Sind Tartarus, Gehenna und Unterwelt im engern Sinne (oder die tiefer gelegene Region der Unterwelt) ein und derselbe Ort? Wie verhalten sich der Schoß Abrahams und das Paradies zu einander? Erstere Frage ist im Sinne Tertullians wohl zu bejahen; über letztere jedoch sind seine Anschauungen nicht allseitig geklärt. Wohl unterscheidet er ausdrücklich Paradies und Schoß Abrahams, indem er lehrt, daß die Martyrer nicht in die Unterwelt, also auch nicht in den Schoß Abrahams, sondern in das Paradies gelangen (De an. 55. De resurr. carn. 43). Worin aber dieser Unterschied bestehe, wird nicht klar. Einerseits nämlich erscheint das Paradies sehr nahe an den Himmel gerückt, wenn nicht mit ihm identificirt (cf. De resurr. carn. 26. De monog. 5. De exhort. cast. 13); andererseits wird die Vorstellung nicht ausgeschlossen, daß auch das Paradies in der Unterwelt sich befinde (cf. Scorp. 12).

9. Der jenseitige Zustand der Gerechten bis zur Wiederkunft Christi; Tertullians Fegfeuerlehre und Chiliasmus.

323. Es bedarf keines Beweises, daß auch nach Tertullian die im Diesseits erworbenen Heilsgüter des Einzelnen den Tod überdauern und als erhabene Ausstattungen der Seele mit ihr in das Jenseits hinübergehen. Ebensowenig bedarf es hier eines ausführlichern Beweises, daß der Tod eine gewaltige Aenderung in dem subjectiven Befinden, in dem religiös-sittlichen Zustande des Einzelnen bewirkt. Mit dem Tode ist beendet die Zeit des Verdienens, des Kämpfens und Ringens, aber auch der Buße und Bekehrung; es hat jetzt begonnen die Zeit der Vergeltung, des Sieges und der Krönung, aber auch der Bestrafung. Welche Aenderung aber bewirkt der Tod in dem Heilszustande der Gerechten, oder wie ist ihr Zustand unmittelbar nach dem Tode des nähern beschaffen? Unterliegt dieser Zustand noch weitern Vervollkommnungen, und wie verhält er sich zu dem glückseligen Endzustande, der bei Christi Wiederkunft eintreten soll? Auf diese Fragen gibt Tertullian nicht allseitig befriedigende und hinlänglich geklärte, aber auch, wie es scheint, nicht immer die gleichen Antworten.

324. Den Christen, sagt Tertullian, liegt in dieser Zeitlichkeit (aevum) an nichts etwas als daran, sie so schnell als möglich zu verlassen (Apol. 41). Sie haben eben kein anderes Begehren als das des Apostels (vgl. Phil. 1, 23), nämlich: aus der Welt zu gehen und beim Herrn aufgenommen zu werden[2]. Sie wünschen, daß ihre Kinder ihnen (im Tode) vorangehen, im Hinblick nämlich auf die drohenden Bedrängnisse, und sind selbst voll Verlangen, dieser ruchlosen

---

[1] Apol. 47: (Gehenna) est ignis arcani subterraneam ad poenam thesaurus. Cf. De poen. 12, 2—3.

[2] De spect. 28: Quod est aliud votum nostrum quam quod et apostoli, exire de hoc saeculo et recipi apud Dominum?

Welt entzogen und beim Herrn aufgenommen zu werden, was auch der Wunsch des Apostels war (Ad ux. I, 5). Daß solches der Wunsch der Christen sein soll, spricht Tertullian auch aus, wenn er in beißendem Spotte über gealterte und noch putzsüchtige Weiber ausruft: Schön eilet ihr zum Herrn, schön trachtet ihr aus dieser ruchlosen Welt zu gehen, denen es etwas Häßliches ist, dem Lebensende sich zu nähern! (De cultu fem. II, 6.) Insbesondere mahnt er die gefangenen Martyrer, den Heiligen Geist nicht zu betrüben, auf daß derselbe im Kerker bei ihnen bleibe und sie von da zum Herrn geleite (Ad mart. 1). Im Geiste mögen sie lustwandeln, jenen Weg sich zum Ziele setzend, der zu Gott führt (ibid. 4). Das Martyrium sei ja ein Wettkampf um die Seligkeit, eine Gelegenheit zum Hinaufsteigen an den Sitz Gottes selbst (De pat. 13).

325. Nach diesen Stellen scheint es, daß die Gerechten und besonders die Martyrer sofort nach dem Tode die volle Seligkeit des Himmels genießen. Damit stehen indes anderweitige Ausführungen Tertullians im Widerspruche, und es bleibt hierbei zweifelhaft, ob dieser Widerspruch als ungelöst angenommen werden muß oder ob die vorausgehenden Stellen durch die nachfolgenden Ausführungen erklärt werden müssen. — Wir legen hierbei noch kein besonderes Gewicht auf eine Stelle Tertullians, in welcher er die Nothwendigkeit der Auferstehung daraus erschließt, daß die Seele weder Qualen noch Freuden, weder Schlimmes noch Gutes empfinden könne ohne die Vermittlung des empfindungsfähigen Körpers (De test. an. 4). Mehr fallen ins Gewicht jene vielen Stellen, nach welchen alle abgeschiedenen Seelen mit Ausnahme der Martyrer nach dem Tode in die Unterwelt kommen. Tertullian vertheidigt und beweist diesen Satz gegen die Heiden, welche meistens die Seelen der Weisen in höhere Regionen (Plato in den Aether, Arius in die Luft, die Stoiker in die Region unter dem Monde), die andern Seelen aber in die niedern Regionen oder in die Unterwelt versetzten; er vertheidigt ihn aber auch gegen jene Christen (in erster Linie jedenfalls die Gnostiker, aber auch viele Katholiken), welche vermessen genug dafür halten, daß die Seelen der Gläubigen zu gut seien für die Unterwelt. Die Knechte seien doch nicht über den Herrn, die Schüler nicht über den Meister. Nun aber sei Christus selbst zuerst in die Unterwelt hinabgestiegen, bevor er zu den höhern Regionen des Himmels emporstieg. Man könne nicht sagen, gerade deshalb habe Christus die Unterwelt betreten, damit wir es nicht mehr brauchen[1]. Denn wie sollte die Seele zum Himmel sich aufschwingen, da Christus annoch dort zur Rechten des Vaters sitzt, da Gottes Ruf durch des Engels Posaune noch nicht gehört worden ist, da die, welche

[1] Wie ersichtlich ist, lehrt Tertullian bestimmt das Hinabsteigen Christi in die Unterwelt, und zwar sei Christus nach seinem Tode hinabgestiegen zu den Seelen der Patriarchen (De an. 7). Allein die Wirksamkeit dieses descensus schränkt Tertullian seinen sonstigen Anschauungen gemäß viel zu sehr ein. Zwar lehrt er, der Herr sei hinabgestiegen in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret (ibid. 55); allein trotzdem müssen auch jetzt noch die Gerechten in die Unterwelt hinabsteigen. Und auch von jenen Patriarchen und Propheten lehrt Tertullian, daß sie nicht etwa als appendices dominicae resurrectionis von der Unterwelt in das Paradies übergesiedelt seien (ibid.).

die Ankunft des Herrn in der Welt noch treffen wird, noch nicht ihm entgegen in die Wolken entrückt worden sind mit denen, welche, in Christo verstorben, zuerst auferstehen werden? Niemanden steht der Himmel offen, solange noch die Erde besteht, um nicht zu sagen, noch verschlossen ist. Denn erst mit der Umwandlung der Erde wird das Reich der Himmel aufgeschlossen werden. Nicht einmal ins Paradies kommen die Seelen der gewöhnlichen Gläubigen. Denn der hl. Johannes habe in der unter dem Altare gelegenen Region des Paradieses nur die Seelen der Martyrer gesehen. Ebenso habe die Martyrin Perpetua in der Vision des Paradieses nur die Seelen ihrer Mitmartyrer erblickt (De an. 54—55; cf. De resurr. carn. 43). — Alle Seelen kommen in die Unterwelt sofort nach ihrem Tode, gleichviel ob ihre Leiber sogleich bestattet werden oder nicht, ob sie vor der für sie festgesetzten Zeit abgeschieden sind oder nicht, ob sie einen gewaltsamen Tod erlitten haben oder nicht (De an. 56). Keine Seele kann bis zur Auferstehung die Unterwelt, sei es aus freiem Willen, sei es auf Befehl (durch Nekromantie), verlassen. Nur durch Gottes Allmacht konnten Todtenauferweckungen geschehen (ibid. 57). — Wenn aber auch alle Seelen gleicherweise in die Unterwelt kommen, so ist doch ihr Zustand daselbst durchaus nicht der gleiche. Es gibt dort bereits Strafen wie Erquickungen (supplicia iam illic et refrigeria), was die Geschichte des reichen Prassers und des armen Lazarus beweist. Warum sollte man nämlich nicht glauben, daß die Seele vorläufig schon in der Unterwelt sowohl bestraft als erquickt werde in der Erwartung des beiderseitigen Gerichtes und gewissermaßen in einer Vorwegnahme desselben und in einer Anwartschaft darauf? (Cur enim non putes animam et puniri et foveri in inferis interim sub exspectatione utriusque iudicii in quadam usurpatione et candida eius?) Man könnte dagegen zwei Haupteinwände erheben, nämlich erstens: es müsse dem Gerichte sein Geschäft ganz und voll bleiben ohne irgend ein Vorkosten seines Endentscheids; ferner: erst müsse die Auferstehung des Fleisches als des Genossen des Lohnes wie der Werke erfolgen. Allein, so erwidert Tertullian auf den ersten Einwand, was soll denn während jener Zeit geschehen, da wir in der Unterwelt sind? Werden wir schlafen? Aber die Seelen schlafen nicht einmal in den Lebenden. Oder soll dort nichts gethan werden, wohin die ganze Menschheit gezogen, wo alle Hoffnung verwahrt wird? Meinst du, damit werde das Gericht vorweggenommen und nicht vielmehr angefangen? übereilt und nicht vielmehr vorbereitet? (Delibari putas iudicium an incipi? praecipitari an praeministrari?) Wie ungerecht wäre es ferner, wenn es auch in der Unterwelt den Bösen gut ginge und den Guten noch nicht! Auf den zweiten Einwand bemerkt Tertullian, daß die Seele schon nach den Erfahrungen des irdischen Lebens unabhängig vom Leibe leiden und sich freuen kann. Sie theile auch nicht einmal alle Werke mit dem dienenden Fleische; angemessen sei es darum, daß sie ohne den Leib gestraft oder getröstet werde. Bei jeder That sei die seelische Bewegung der Beginn, darum sei es passend, daß der Lohn zuerst die Seele trifft (ibid. 58; cf. De resurr. carn. 17).

326. Fragt es sich näher um den Zustand der Gerechten in der Unterwelt, so erwidert Tertullian: Sie genießen den Trost, daß sie im Schoße Abra-

hams die Auferstehung erwarten dürfen (in Abrahae sinu exspectandae resurrectionis solatium, De an. 55). Abrahams Schoß gewährt ihnen einstweilen Erquickung, bis die Vollendung der Dinge mit der Fülle des Lohnes die allgemeine Auferstehung bewirkt (Adv. Marc. IV, 34). Sie werden daselbst erquickt (foveri), wie das Beispiel des Lazarus beweise (De resurr. carn. 17). Dessen Seele verkoste im voraus (praecerpit) Trost und sei glücklicher als die des Reichen (De an. 7), sie habe Trost erlangt (De idol. 13). Während im Reichen die Schmausereien bestraft werden, erlange der Arme Erquickung seines Fastens wegen (De ieiun. 16).

Man kann endlich auch noch fragen, wie denn der Zustand der Martyrer im Paradiese näher beschaffen sei. Hierüber spricht sich Tertullian an zwei Stellen, aber nur ganz gelegentlich und vielleicht gar nicht übereinstimmend aus. In 2 Kor. 5, 6 ff. lehre der Apostel nicht eine Verachtung des Fleisches überhaupt, sondern nur eine Verachtung dieses Lebens, sofern wir vom Herrn entfernt wallen, solange wir leben, dieweilen wir im Glauben und nicht im Schauen wandeln, d. h. in der Hoffnung, noch nicht im Besitze. Was von Verachtung des Leibes hier vorzuliegen scheine, das wolle der Apostel auf die Glorie des Martyriums bezogen wissen, wie Vers 8 zeige, wo der Apostel es für etwas Gutes hält, ferne vom Leibe zu sein und beim Herrn zu weilen. Das eben trete nur ein beim Martyrium. Denn niemand, der aus dem Leibe wallet, weilt sogleich daheim bei dem Herrn, es müßte denn sein, daß man sich kraft des Vorrechtes des Martyriums nicht in der Unterwelt, sondern im Paradies aufhält (De resurr. carn. 43). Gemäß dem ganzen Zusammenhange scheint es, daß die Martyrer im Paradiese bereits im Schauen wandeln, also das eigentliche Wesen der jenseitigen Seligkeit genießen. — An der zweiten Stelle aber drückt sich Tertullian also aus: Vorläufig ruhen die Seelen der Martyrer ruhig unter dem Altare, und durch das Vertrauen, gerächt zu werden, geben sie ihrer Geduld Nahrung, und bekleidet mit ihren Kleidern nehmen sie ihre Anwartschaft auf die Klarheit in Besitz, bis auch die andern vollzählig machen die Genossenschaft ihrer Herrlichkeit [1]. Es fragt sich hier namentlich, was es eigentlich zu bedeuten habe, wenn die Martyrer unter dem Altare ruhen. Nach einer anderweitigen Bemerkung Tertullians liegt die Region des Paradieses unter dem Altare (De an. 55). Ist nun dieser Altar die vom Blute der Martyrer gleich einem Altare geröthete Erde? Dann müßte selbst das Paradies als unterirdisch vorgestellt werden. Man sieht, eine klare und einheitliche Vorstellung über den Zustand der Martyrer zwischen Tod und Weltgericht findet sich bei Tertullian nicht.

327. Die Gesamtanschauung Tertullians von der Unterwelt und dem Befinden der in ihr eingeschlossenen Seelen schließt noch ein Moment in sich, das wir bei unserer ganzen bisherigen Darlegung zurückgestellt haben. Er beschließt nämlich seine ganze Lehre, daß die Seelen vom Tode bis zum

---

[1] Scorp. 12: Interim sub altari martyrum animae placidum quiescunt et fiducia ultionis patientiam pascunt et indutae stolis candidam claritatis usurpant, donec et alii consortium illorum gloriae impleant. Cf. De an. 8. 9.

Gerichte in der Unterwelt bleiben müssen, daselbst aber entweder Erquickungen oder Strafen empfangen, mit den Worten: In Summa, unter jenem Kerker, welchen das Evangelium andeutet (vgl. Matth. 5, 25), verstehen wir die Unterwelt, und den letzten Heller (vor dessen Bezahlung bekanntlich niemand den Kerker verlassen kann) beziehen wir auf das geringe Vergehen, welches durch Hinausschieben der Auferstehung daselbst gesühnt werden muß[1]. Schon vorher hat Tertullian zur treuen Beobachtung des Taufbundes gemahnt, damit nicht der Richter uns seinem Gerichtsengel übergebe und dieser uns nicht in den Kerker, die Unterwelt, bringe, von wo man nicht wird entlassen werden, bis auch die geringste Sünde durch Hinausschiebung der Auferstehung bezahlt ist (nisi modico quoque delicto mora resurrectionis expenso, De an. 35; cf. Adv. Marc. IV, 29). An einer andern Stelle sagt er: Wer sollte nicht, solange er im Fleische ist, wünschen, das Kleid der Unsterblichkeit anzulegen und das Leben fortzusetzen, indem er sich das Sterben erspart durch die an dessen Stelle getretene Umwandlung, so daß er von der Unterwelt, wo man bis zum letzten Heller bezahlen muß, nichts gewahr wird? (De resurr. carn. 42.) — Hiermit ist genugsam angedeutet, daß die Unterwelt auch die Bedeutung eines **Reinigungsortes** oder **Fegfeuers** habe. Und zwar werden etwaige kleinere Fehler daselbst vornehmlich durch **Hinausschiebung der Auferstehung** bestraft (nämlich der Auferstehung zum tausendjährigen Reiche). Da nun auf solche Weise die Unterwelt auch für die **Gerechten** noch ein **Strafort** sein kann, so ist der Wunsch vollauf berechtigt, die Umwandlung (bei Christi Wiederkunft) zu erfahren, ohne die Unterwelt kosten zu müssen.

328. Mit der Idee, daß die Unterwelt auch ein Ort der Sühne für kleinere Vergehen sei, steht in sachlichem Zusammenhange eine **kirchliche Praxis**, die uns Tertullian als eine zu seiner Zeit allgemein übliche bezeugt. Der Gatte, so versichert er, betet für die Seele der verstorbenen Gattin und bringt für sie die alljährlichen Opfer dar (De exhort. cast. 11). Desgleichen betet auch die Gattin für die Seele des verstorbenen Gatten, fleht für ihn um einstweilige Erquickung und um Theilnahme an der ersten Auferstehung und bringt an den Jahrestagen seines Hinscheidens ein Opfer dar (De monog. 10; cf. ibid. 11). Ueberhaupt bringen die Christen Opfer für die Verstorbenen am Jahrestage (ihres Hinscheidens) dar (De corona mil. 3). Demnach hatte man die religiöse Ueberzeugung, daß die Lebenden (durch Gebet und Opfer) den Verstorbenen zu Hilfe kommen können in dem Werke der Sühne und Reinigung, welches letztere in der Unterwelt vielleicht noch leisten müssen, bevor sie zur Erquickung bezw. zur ersten Auferstehung gelangen.

329. Mit Tertullians Lehre vom **Mittelzustande der Einzelnen**, ehe sie in den Himmel gelangen, nämlich von der **Unterwelt**, ist eine weitere Idee desselben nahe verwandt und wird auch schon in seiner Darstellung der Unterwelt als eines Reinigungsortes angedeutet: nämlich die Idee eines **Mittel-**

---

[1] De an. 58: In summa, carcerem illum, quem evangelium demonstrat, inferos intelligimus, et novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretamur.

zustandes in der Entwicklung des Reiches Gottes überhaupt oder des tausendjährigen Reiches Christi auf Erden, welches die Uebergangsperiode zur neuen himmlischen Ordnung der Dinge bilden soll. Wie seine Lehre von der Unterwelt als dem Warte- bezw. Reinigungsorte der Seelen, so vertheidigt Tertullian auch den Chiliasmus vor allem gegen die Gnostiker, aber auch gegen manche Katholiken; er vertheidigt beide als Montanist, wie es denn auch in der Natur der Sache gelegen ist, daß die Montanisten für beide Lehrpunkte besonders eiferten.

330. Einen speciellen Anlaß zur Vertheidigung und Entwicklung der chiliastischen Idee gab dem Tertullian die Lehre Marcions, der als Gegner des Chiliasmus die Ansicht aufstellte, daß sein (des Marcion) Christus das Himmelreich gewähre, während der Christus des Schöpfergottes nur Wiederherstellung Judäas und nach Ablauf dieses Lebens in der Unterwelt Tröstungen im Schoße Abrahams verheiße. — Tertullian erwidert, über den Schoß Abrahams wolle er zu seiner Zeit handeln; in betreff der Herstellung Judäas aber, welche die Juden selbst, durch die Orts- und Ländernamen verleitet, buchstäblich so hoffen, wie sie beschrieben wird, habe er in dem Werke „Ueber die Hoffnung der Gläubigen" dargelegt, daß sich die allegorische Auslegung davon auf Christus und die Kirche, ihren Zustand und ihre Früchte beziehe. Eine nähere Erörterung hierüber wäre jedoch unnütz, schon aus dem Grunde, weil es hier nicht um die irdische, sondern um die himmlische Verheißung sich handle. Uebrigens, so fährt nun Tertullian weiter, bekennen wir allerdings auch, daß uns ein Reich auf Erden verheißen sei, aber vor dem Eintritt des Himmelreiches und in einem andern Zustande; nämlich nach der Auferstehung auf tausend Jahre in der Stadt Jerusalem, welche alsdann, von Gott geschaffen, vom Himmel herabgebracht wird. Diese Stadt bezeichnet auch der Apostel als unsere Mutter droben (Gal. 4, 26), und indem er ausspricht, daß unser Wandel, d. h. unser Bürgerthum, im Himmel sei (Phil. 3, 20), versetzt er dasselbe offenbar in eine himmlische Stadt. Diese hat auch Ezechiel gekannt (Ez. 48, 30) und der Apostel Johannes gesehen (Offb. 21, 2). Für das tausendjährige Reich lege auch die neue Prophetie Zeugniß ab (s. oben S. 267). Von jener Stadt nun, so schließt Tertullian, behaupten wir, daß sie von Gott vorsorglich hergerichtet sei zur Aufnahme der Heiligen bei der Auferstehung, um dieselben mit der Fülle der geistigen Güter zu erquicken zum Ersatz für die Güter, welche wir auf Erden entweder verachtet oder verloren haben. Denn es ist recht und Gottes würdig, daß seine Diener an dem Orte, wo sie um seines Namens willen Leiden erduldeten, auch frohlocken. Solche Bewandtniß hat es mit dem irdischen Reiche, nach dessen tausendjähriger Dauer, in welchen Zeitraum die Auferstehung der Heiligen einzuschließen ist, die je nach Verdienst früher oder später auferstehen, wir selber, nachdem die Welt zerstört und der Brand des jüngsten Gerichtes erfolgt ist, in einem Augenblicke in die engelgleiche Substanz verwandelt, nämlich durch die bekannte Ueberkleidung mit der Unsterblichkeit in das himmlische Reich versetzt werden (Adv. Marc. III, 24). — An einer zweiten Stelle lehrt Tertullian, daß am Ende der Zeiten der Antichrist mit der Kirche Gottes den Kampf

beginnen werde, daß alsdann, indem der Teufel inzwischen in den Abgrund verwiesen sei, die Auszeichnung der ersten Auferstehung von den Thronen aus geordnet, zuletzt aber die allgemeine Auferstehung stattfinden werde (De resurr. carn. 25).

331. Außer diesen Stellen findet sich bei Tertullian keine weitere mehr, in welcher der Chiliasmus mit derselben Bestimmtheit gelehrt würde. Wohl aber finden sich in seinen Schriften noch viele Stellen zerstreut, welche dem vorgelegten Gedankengange Tertullians so oder anders sich einordnen ließen. Hierher gehört schon die Vorstellung, daß in der Unterwelt kleinere Vergehen durch Verzögerung der Auferstehung gesühnt werden (siehe n. 327). Ferner lehrt Tertullian, daß der Teufel zuerst in den Abgrundspfuhl und dann erst mit seinen Engeln in das Feuer verstoßen wird (Adv. Hermog. 11), redet von der Theilnahme an der ersten Auferstehung (De monog. 10), hält den Juden gegenüber fest, daß ihr Sabbat, ihre Beschneidung, ihr Gesetz, ihre Opfer nur zeitliche Bedeutung haben und Typen seien eines ewigen Sabbats und ewigen Gesetzes, einer geistlichen Beschneidung und geistlicher Opfer, eines neuen und ewigen Reiches (Adv. Iud. 2—6; cf. De resurr. carn. 26). Er redet wiederholt von der himmlischen Stadt Jerusalem als der obern Mutter der Gläubigen (cf. Adv. Marc. III, 22; V, 4. 15) und deutet an, daß die irdische Stadt Jerusalem ein reales Bild der himmlischen (geistigen) gewesen sei[1]. In der Bitte um das Kommen des Reiches Gottes ist ihm die Hoffnung des Christen erwähnt (De orat. 9). Zugleich liege in dieser Bitte eine Hinarbeitung auf die Vollendung der Welt. Die Christen wünschen gemäß derselben früher zu herrschen und nicht länger mehr zu dienen, wie ja auch die Martyrer nach Offb. 6, 10 das Ende der Welt herbeisehnen (ibid. 5). Erst nach dem Ende der Welt, erst nach der Auferstehung könne das Reich kommen (De an. 55. Adv. Marc. V, 10). Doch sollen die Christen schon jetzt die Beschaffenheit des Reiches der Gerechten vom Tage der Wiederkunft Christi an und die Beschaffenheit der neuen Stadt Jerusalem als erhabenes Schauspiel sich vergegenwärtigen (De spect. 30). — Fassen wir indes diese und ähnliche Stellen näher ins Auge, so treten die drei Stufen, welche der Chiliasmus in der Entwicklung des Gottesreiches annehmen muß (gegenwärtiges Reich Christi in der Kirche, irdisches Herrlichkeitsreich am Ende der Zeiten, himmlisches Gottesreich nach Vollendung der Dinge), hierbei nirgends klar hervor, werden überhaupt ausdrücklich wenigstens gar nicht unterschieden. Desgleichen ist nirgends gesagt, daß das erwartete oder erflehte Reich das sichtbare tausendjährige Reich des Chiliasmus sei, daß das himmlische Jerusalem auf tausend Jahre herniedersteige auf diese Erde u. dgl. Somit liegt, wie es scheint, kein zwingender Grund vor, außer den Stellen Adv. Marc. III, 24 und De resurr. carn. 25 (und höchstens noch De

---

[1] Adv. Marc. IV, 31: Qui coenae istius (Luc. 14) vocationem in caeleste convivium interpretaris spiritalis saturitatis et iocunditatis, memento et terrenas promissiones vini et olei et frumenti et ipsius *civitatis* aeque in spiritualia figurari a creatore.

monog. 10) weitere Stellen Tertullians chiliastisch zu deuten. Freilich läßt sich ebensowenig annehmen, daß Tertullian den chiliastischen Gedanken nur an jenen Stellen im Auge gehabt, sonst aber habe ausschließen wollen. Denn der Chiliasmus ist wohl kaum ein bloßes Anhängsel, das unvermittelt neben dem System Tertullians stünde, sondern vielmehr ein wesentlicher Bestandtheil seiner theologischen Gesamtanschauung wie eine Forderung seiner ganzen Geistesrichtung.

10. Die jenseitige Strafe der Sünder.

332. Wie sehr das jenseitige Los der Sünder verschieden ist von dem Lose der Gerechten, geht schon hervor aus der oben gegebenen Schilderung des Aufenthaltsortes beider. Tertullian kommt aber auch sonst oftmals zurück auf die Strafe, welche den Sündern im Jenseits zu theil wird, schildert ihre nähere Beschaffenheit, lehrt deren ewige Dauer und hebt ihre Bedeutung für das christliche Leben hervor.

Von jenseitigen Strafen haben auch die Heiden schon mancherlei Kenntnisse besessen, indem sie z. B. die großen Sünder in den Tartarus versenkt werden ließen (Apol. 11), in der Unterwelt einen Feuerstrom (Pyriphlegethon) annahmen (ibid. 47), zwischen dem gewöhnlichen und einem verborgenen Feuer unterschieden (ibid. 48). Diese Kenntnisse stammen aber nach Tertullian aus den Geheimlehren (Offenbarungslehren) der Christen, die älter seien als die verwandten Vorstellungen der Heiden (ibid. 47). — Nach der Lehre des Christenthums nun ist das jenseitige Los des Sünders ewige Qual (cruciatus sempiternus, ibid. 45. De test. an. 4), unterirdische Strafe (inferna supplicia, De test. an. 6), ewige Strafe (aeternitas poenae, De pat. 4; supplicium aeternum, Apol. 49. De exhort. cast. 2), ewiger Tod (De praescr. haeret. 2, 4. De fuga 12; cf. De resurr. carn. 35), ewiger Untergang (in aeternum perire, De poenit. 11, 3); seine Sünden sind Schuldtitel der Verdammniß (tituli damnationis, ibid. 7, 8). — Näherhin besteht dies Los darin, daß die Sünder geworfen werden in das Feuer der Gehenna. Die Gottlosen wird der Herr verurtheilen zum ewigen Feuer (Apol. 18; cf. ibid. 47. 48); das unterirdische Feuer (subter ignis) harrt ihrer (De pat. 16). Den Furchtsamen ist wie den Unkeuschen u. a. der Pfuhl des Feuers und Schwefels angedroht (De fuga 7. 9. De pudic. 19, 7; vgl. ferner Ad nation. I, 7. 19. De poenit. 12. De an. 7. De resurr. carn. 58. De pudic. 1, 5. Adv. Hermog. 11 u. a. St.). — Die Ewigkeit des Höllenfeuers steht dem Tertullian zunächst auf Grund der Offenbarung durchaus fest. Sollte jemand den Höllentod von Leib und Seele (Matth. 10, 28) begierig aufgreifen wollen als eine Vernichtung und den Untergang beider Substanzen, nicht als Bestrafung, als würden sie aufgerieben, nicht gezüchtigt, so möge er sich daran erinnern, daß das Feuer der Gehenna als ein ewiges verkündet wird zum Zweck der ewigen Strafe, und daraus die Ewigkeit jenes Todes erkennen, welcher eben darum mehr zu fürchten ist als der Tod durch Menschen, der nur ein zeitweiliger ist (De resurr. carn. 35). Er sucht aber diese Ewigkeit auch näher zu erklären und durch Analogien zu beweisen. Die

Gottlosen werden sich in der Strafe eines ewigen Feuers befinden, indem sie aus dessen (d. i. des Feuers) Natur die Gewährung der Unsterblichkeit von Gott erhalten. Es kennen auch die Philosophen die Verschiedenheit jenes geheimen Feuers vom gemeinen. Ein ganz anderes Feuer ist jenes, welches zu menschlichem Gebrauche, und ein anderes das, welches zur Vollstreckung eines Gerichtes Gottes dient, mag es nun vom Himmel Blitze zusammenballen oder aus der Erde durch Berggipfel herausquellen; es zehrt nämlich das, an dem es flammt, nicht auf, sondern stellt wieder her, indem es zerstört. Daher bleiben die Berge, obwohl sie immer brennen, und wer durch Feuer vom Himmel getroffen wird, bleibt so unverletzt, daß er durch kein Feuer mehr ganz zu Asche wird. Das, so schließt Tertullian, wäre der Beleg des ewigen Feuers (Apol. 48). An einer andern Stelle will er zunächst die Größe der ewigen Feuerstrafe daraus ermessen, daß schon die bloßen Abzugsschlote (d. i. die feuerspeienden Berge) jenes Feuermeeres so gewaltige Feuerströme ausstoßen, daß benachbarte Städte entweder bereits vernichtet sind oder dieses Schicksal jeden Tag erwarten. Es bersten die majestätischesten Berge durch das innere Feuer, welches sie in ihrem Schoße bergen. Obwohl sie aber bersten, so fährt Tertullian weiter, obwohl sie verschlungen werden, so finden sie doch ihr Ende nicht, und das sei eben ein Umstand, der uns die ewige Dauer des kommenden Strafgerichtes beweise (De poenit. 12, 3).

Ueber die Bedeutung, welche die christliche Lehre von den ewigen Höllenstrafen auf das sittliche Leben hat, äußert sich Tertullian also: Diejenigen, welche an unsere Lehren glauben, sind gezwungen, besser zu werden, durch die Furcht vor der ewigen Pein (und durch die Hoffnung auf die ewige Freude, Apol. 49). Wir, die wir unter der Aufsicht Gottes, des Beobachters aller, stehen und eine ewige Strafe von ihm voraussehen, streben allein nothwendigerweise nach Unbescholtenheit, indem wir entsprechend der Fülle der Erkenntniß, entsprechend der Schwierigkeit, sich zu verbergen, und der Größe der Qual, die nicht bloß lange, sondern ewig dauert, Gott fürchten (ibid. 45)[1].

333. Wie bezüglich der Belohnung der Guten, so erhebt sich aber auch bezüglich der Bestrafung der Bösen die Frage, in welchem Zeitpunkte dieselbe überhaupt beginne, ob sie irgendwelche Stadien und Grade habe bezw. ob sie vor und nach dem Weltgerichte wesentlich dieselbe sei und inwiefern sie etwa durch das Weltgericht verschärft werde.

Diese einschneidenden Fragen sind in den tertullianischen Stellen über die Hölle, insoweit wir sie bisher benutzt haben, nur ganz allgemein oder eigentlich gar nicht beantwortet. Denn entweder erscheint hiernach die jenseitige Strafe nur überhaupt als Folge der diesseitigen Sünden ohne alle Angabe eines Zeitpunktes, in welchem sie eintritt, oder sie wird insofern mit dem Weltgerichte

[1] Nach einer andern Seite hin macht Tertullian die Bedeutung der Lehre vom Höllenfeuer geltend, wenn er sagt, für einen Christen gezieme sich der Soldatenstand unter anderem auch deshalb nicht, weil dessen Leiche nach seinem Tode soldatischem Herkommen gemäß verbrannt würde, während doch ihm selbst das Verbrennen (von Weihrauch u. dgl.) nicht erlaubt sei und Christus die verdiente Feuerstrafe ihm erlassen habe (De corona mil. 11).

in Verbindung gebracht, als sie in ihrer allseitigen Vollendung Inhalt und Ziel der göttlichen Straffentenz über die Bösen ist. — Sucht man aber bei Tertullian eigentliche und directe Antworten auf obige Fragen, so muß man hier wie anderwärts die Erfahrung machen, daß er oftmals unbestimmt und unklar ist und auch keineswegs sich immer consequent bleibt.

Um zunächst auf die Frage einzugehen, wann die Strafe der Bösen überhaupt beginne, so gibt Tertullian hierauf zwei sich widersprechende Antworten. Auf der einen Seite beweist er die Nothwendigkeit der Auferstehung unter anderem auch daraus, daß die Seele allein ohne eine feste Materie, nämlich das Fleisch, nichts leiden könne[1]. Um die ewige Qual (oder Erquickung) ertragen zu können, müsse dem Menschen dessen frühere Substanz und die Materie desselben Menschen und das Gedächtniß wiedergegeben werden, weil er weder Schlimmes noch Gutes empfinden könne ohne die Vermittlung des empfindungsfähigen Körpers[2]. Andererseits aber lehrt er auf Grund der Erzählung von dem reichen Prasser und dem armen Lazarus ganz entschieden, daß die Sünder in der Unterwelt sofort nach ihrem Tode bestraft werden (De an. 58; cf. ibid. 7. De idol. 13. De ieiun. 16). Aus der Thatsache, daß die Seelen schon jetzt in der Unterwelt gequält (und erquickt) werden, zieht Tertullian sogar die Consequenz, daß man die Auferstehung des Fleisches nicht etwa daraus folgern dürfe, daß sonst die Seele keiner Empfindung von ihrer Qual (oder Erquickung) fähig sei. Nicht in dem Sinne bedürfe die Seele des Fleisches, als ob sie ohne dasselbe nicht im stande wäre, überhaupt etwas zu empfinden, sondern nur insofern es nöthig ist, daß sie auch mit dem Fleische empfindet. Soweit sie sich selbst zum Handeln genug ist, soweit auch zum Leiden. Zum Handeln ist sie sich nun allerdings nicht ganz genug. Denn aus sich hat sie nur das Denken, Wollen, Wünschen und Anordnen; zum Vollbringen aber erwartet sie die Mitwirkung des Fleisches. So verlangt sie aber auch zum Leiden die Genossenschaft des Fleisches, um durch dasselbe in dem Grade vollständig zu leiden, als sie ohne dasselbe nicht vollständig handeln könnte (De resurr. carn. 17).

334. Vorausgesetzt nun, daß die Strafe der Bösen sofort nach dem Tode beginne, fragt es sich weiter, worin dieselbe bestehe und wie sich der Strafzustand des Zwischenstadiums zwischen Tod und Weltgericht verhalte zu jener Strafe, die im letzten Gerichte verhängt wird. Tertullian lehrt hierüber allgemein: die Seele (des Bösen) wird einstweilen in der Unterwelt gestraft in der Erwartung des Gerichtes und in einer gewissen Vorwegnahme desselben und Anwartschaft darauf (De an. 58). Mehr ins einzelne geht er, wenn er das Los des reichen Prassers im Gegensatze zum Lose des armen Lazarus näher schildert. Der Reiche wird in der Unterwelt

---

[1] Apol. 48: Non pati quicquam potest anima sola sine materia stabili, id est carne.

[2] De test. an. 4: Quibus (sc. cruciatui aut refrigerio sempiterno) sustinendis necessario tibi substantiam pristinam eiusdemque hominis materiam et memoriam reversuram, quod et nihil mali ac boni sentire possis sine carnis passionalis facultate, et nulla ratio sit iudicii sine ipsius exhibitione, qui meruit iudicii passionem.

bestraft für seine Gelage [1]. Während der Arme im Schoße Abrahams Trost und Erquickung erlangt hat, befindet sich der Reiche in der Qual des Feuers, und so gleicht sich bei ihnen der Wechsel von Gutem und Bösem durch Vergelten mit dem Gegentheil aus [2]. Die Seele des Prassers empfindet Schmerz in der Unterwelt und wird gestraft im Feuer, sie leidet Qual an ihrer Zunge und fleht, durch den Finger einer glücklichern Seele die Erquickung des Thaues zu erlangen. Sie kostet voraus (praecerpit) Qual im Kerker und im Feuer (De an. 7). — Nach diesen Stellen scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, daß den Sünder sofort nach dem Tode die Strafe des Feuers ereilt. Zu dieser positiven Strafe kommt dann noch die privative Strafe des definitiven Ausschlusses von allen Heilsgütern, indem eben nur die Guten derselben theilhaftig sind und nur das irdische Leben zu deren Aneignung bestimmt ist. — Dennoch ist die Strafe der Sünder vor dem Weltgerichte noch nicht in jeder Hinsicht vollendet. Die Seele leidet jetzt in der Unterwelt nach Maßgabe ihres Handelns, sie kostet zuerst das Strafurtheil, wie sie auch zuerst dem Vergehen Einlaß gewährt hat. Sie erwartet aber noch den Leib, damit sie mit Hilfe dessen, dem sie ihre Gedanken anvertraut hat, auch ihre Thaten abtrage [3]. Das Weltgericht verschärft und vollendet demnach die Strafe der Sünder insofern, als fortan auch ihr Leib entsprechend seiner Theilnahme an den sündhaften Werken gezüchtigt wird.

II. Die Lehre von der allgemeinen Vollendung.

1. Die Wiederkunft Christi.

335. Es war von Anfang an ein Fundamentalartikel des christlichen Glaubens, daß Christus dereinst, und zwar in großer Herrlichkeit und Macht und zum Zwecke des allgemeinen Gerichtes, wiederkommen werde. Tertullian bezeugt und beweist oftmals die Thatsache der Wiederkunft Christi und beschreibt zugleich die Art und Weise derselben. Er gibt ferner bestimmte Vorzeichen dieser Wiederkunft an und kommt wiederholt auf den Zeitpunkt derselben zu sprechen.

Wir glauben, so bekennt Tertullian gegen Praxeas, daß Christus, der Sohn Gottes (und nicht etwa der Vater), gelitten hat, gestorben und auferstanden ist, daß er, in den Himmel aufgenommen, sitzet zur Rechten des Vaters und wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten (Adv. Prax. 2). Es wird aber derselbe Christus, der gelitten hat (und nicht etwa ein zweiter), auch vom Himmel wiederkommen, und derselbe, der auferweckt ist, wird allen erscheinen (De carne Chr. 24). Er wird kommen auf den Wolken

---

[1] De ieiun. 16: In divite epulone convivia cruciantur.

[2] De idol. 13: Eleazar apud inferos in sinu Abrahae refrigerium consecutus, contra dives in tormento ignis constitutus alternas malorum et bonorum vices aemula retributione compensant.

[3] De resurr. carn. 17: Pro quoquo modo egit, pro eo et patitur (anima) apud inferos, prior degustáns iudicium, sicut prior induxit admissum, exspectans tamen et carnem, ut per illam et facta compenset, cui cogitata mandavit.

des Himmels, so wie er aufgestiegen ist (Adv. Prax. 30; cf. Adv. Marc. IV, 39), und im Gepränge der Herrlichkeit des Vaters (suggestu paternae claritatis, De carne Chr. 16). Jetzt ist er im Himmel, und von da wird er kommen unter Erschütterung der ganzen Welt, unter dem Schaudern des Erdkreises, unter dem Wehklagen aller, mit Ausnahme der Christen (Apol. 23). Welches Schauspiel, ruft darum Tertullian aus, ist für uns demnächst die Wiederkunft Christi, an den man dann glauben wird, der dann erhöht ist und triumphirt! (De spect. 30.)

336. Die Lehre, daß Christus wiederkommen werde, daß folglich eine zweifache Ankunft des Herrn zu unterscheiden sei, hat gegen Juden wie gegen Gnostiker eine fundamentale Bedeutung und wird darum von Tertullian gegen beide klargelegt und bewiesen. — Die Juden erwarten die Ankunft Christi noch jetzt, und es gibt keinen größern Streitpunkt zwischen ihnen und uns, als daß sie nicht glauben, er sei schon gekommen. Da nämlich in betreff seiner eine zweimalige Ankunft angezeigt wurde: die erste, welche schon vollbracht ist in der Niedrigkeit des menschlichen Lebens, und die zweite, welche am Schluß der Zeitlichkeit bevorsteht in der Hoheit der Gottheit, so haben sie die erste nicht verstanden und die zweite, auf welche sie, weil deutlicher vorhergesagt, noch hoffen, für die einzige gehalten. Daß sie aber die frühere nicht verstanden, hat ihre Sünde verschuldet (Apol. 21). — Den Umstand, daß die Juden Christus verworfen, suchte Marcion so zu deuten, als hätten sie ihn für den Gesandten eines fremden Gottes gehalten. Tertullian erwidert: Nicht deshalb haben die Juden Christus verworfen, sondern weil sie ihn überhaupt nicht für den von den Propheten angekündigten Christus, vielmehr für einen bloßen Menschen hielten (Adv. Marc. III, 6), und eine solche Verkennung war möglich, weil sie die in der Weissagung klar vorliegende Unterscheidung einer zweifachen Ankunft des Herrn nicht achteten. Wie aber und in welchen Stellen ist eine zweifache Ankunft Christi vorausverkündet? Tertullian sagt: Wir behaupten, daß zwei Erscheinungsweisen (duos habitus) Christi von den Propheten angezeigt und eine ebenso vielfache Ankunft (totidem adventus) desselben angekündigt ist, die eine davon, nämlich die erste, in Niedrigkeit (in humilitate) gemäß Is. 8, 14; 53, 2 ff. Ps. 8, 6; 21, 7. Diese (hier verkündigten) Beweise der Unansehnlichkeit stimmen zu seiner ersten Ankunft, ebenso wie die Beweise der Hoheit zu der zweiten. Solche Beweise seien verkündet bei Dan. 2, 34 ff.; 7, 13. 14. Ps. 44, 3 ff.; 8, 6. Zach. 12, 10. Jer. 17, 9. Is. 53, 8, auch Zach. 3 (die zuerst schmutzige, alsdann aber reine und herrliche Bekleidung des Hohenpriesters Jesus) und 3 Mos. 16, 5 (das Opfer der zwei Böcke). Die erste Ankunft sei, wie ersichtlich, vielfach durch Vorbilder umdunkelt und werde dargestellt als in Niedrigkeit jeder Art versenkt; die zweite erscheine als klar geoffenbart und Gottes würdig. Darum sei es auch erklärlich, daß die Juden nur auf diese letztere ihr Augenmerk richteten (Adv. Marc. III, 7; cf. Adv. Iud. 13. 14; auch Adv. Marc. IV, 39).

337. Bevor Christus wiederkommt, werden Henoch und Elias nochmals auftreten. Wie schon oben (S. 293) bemerkt, sind beide vom Herrn entrückt

worden, ohne bis jetzt den Tod gekostet zu haben (De resurr. carn. 58. Adv. Iud. 2). Doch ist ihr Tod nur aufgeschoben; sie werden aufbewahrt, um zu sterben, damit sie nämlich den Antichrist mit ihrem Blute ersticken[1]. — Wir sehen schon hieraus, daß Tertullian auch an der altchristlichen Lehre von dem Auftreten des Antichrist am Ende der Zeiten festhält. Er nennt zwar jeden einen Antichrist, welcher läugnet, daß Christus im Fleische erschienen und daß er der Sohn Gottes sei (De praescr. haeret. 33, 11. De carne Chr. 24. Adv. Marc. V, 16; vgl. 1 Joh. 4, 1 ff.), so den Marcion (Adv. Marc. I, 22; III, 8), überhaupt jeden Häretiker (cf. De ieiun. 11) und jeden Rebellen gegen Christus (De praescr. haeret. 4, 4); allein er unterscheidet hiervon klar eine bestimmte, am Ende der Zeiten auftretende Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit schildert er im engen Anschluß an 2 Theß. 2 (De resurr. carn. 24; Adv. Marc. V, 16). Er wird herbeiführen den Untergang des römischen Staates und dessen Vertheilung unter zehn Könige. Denn der römische Staat sei es, der jetzt seine Ankunft noch aufhalte (De resurr. carn. 24). Alsdann wird er die Kirche mit einer grausamen Verfolgung bedrängen (ibid. 25. De praescr. haeret. 4, 5). Wegen seiner Plagen werden die zuletzt lebenden Menschen es verdienen, daß sie verwandelt werden ohne Tod (Adv. Marc. V, 12). Mit besonderer Wuth wird er einschreiten können gegen jene, welche sich wieder verheiraten (De monog. 16); dagegen triumphiren die Martyrer über den Antichrist (Scorp. 12). Wenn Tertullian weiter sagt, der Antichrist stehe schon vor der Thüre und dürste nach dem Blute der Christen (De fuga 12), so führt uns das von selbst zur Untersuchung des Zeitpunktes, in welchem Christus wiederkommen soll.

338. Tertullian hält fest an der biblischen Vorstellung, daß mit Christus und den Aposteln die letzten Zeiten (extremitates saeculi) gekommen sind (Ad ux. I, 2; cf. Adv. Marc. V, 7). In der ganzen christlichen Zeitperiode ragt aber ein Tag besonders hervor, der im vorzüglichen Sinne der letzte oder jüngste Tag heißt, an welchem Christus zum Weltgerichte erscheinen wird (Ad mart. 5. De pat. 14). Dieser Tag ist verborgen und niemanden außer dem Vater bekannt (De resurr. carn. 22). Je mehr aber Tertullian dem Montanismus sich in die Arme warf, desto mehr gab er sich dem Glauben hin, einmal daß mit dem Auftreten der neuen Prophetie in einem vorzüglichern Sinne als bisher die letzten Zeiten gekommen seien, ferner daß deren Dauer, rein chronologisch betrachtet, nur eine kurze sei. In diesem Sinne schreibt er, in den letzten Zeiten (sub extremitatibus temporum) habe Gott eingeschränkt, was er früher freigegeben, die öftere Verheiratung (De exhort. cast. 6); das Ende der Zeiten (extremitas temporum) habe dem Worte: Wachset und mehret euch! seine Geltung genommen (De monog. 7); wer öfter heirate, werde in diesen letzten Zeiten sehr unzeitige Früchte ernten (ibid. 16). Man müsse sich waffnen in den letzten Zeiten gegen die herannahenden Bedrängnisse (De ieiun. 12) und in jeder Hinsicht ehrbar sein, während allerdings

---

[1] De an. 50: Translatus est Enoch et Elias nec mors eorum reperta est, dilata scilicet. Ceterum morituri reservantur, ut antichristum sanguine suo exstinguant.

in der Welt gerade in diesen Zeiten das Böse mehr und mehr die Oberhand gewinne (De pudic. 1, 2). — Insofern das eigentliche Ende der Zeiten (clausula saeculi) mit schrecklichen Trübsalen verbunden sein wird, möchte Tertullian dasselbe nicht erleben. Darum sagt er: Wir Christen beten um Aufschub des Endes (pro mora finis, Apol. 39). Eben aus diesem Grunde beten aber die Christen auch für die Kaiser, für deren Diener und Machthaber, für den Bestand der Welt, für die Ruhe der Staaten (ibid.). Denn sie wissen, daß die dem ganzen Erdkreise bevorstehende gewaltsame Veränderung und das mit schrecklichen Trübsalen drohende Ende der Zeiten nur durch die dem römischen Reiche eingeräumte Frist aufgehalten wird (ibid. 32). Die Christen sind ebendeshalb keine Feinde des Kaisers. Da sie wissen, daß er von Gott eingesetzt ist, so müssen sie ihn lieben, fürchten, ehren und seine Erhaltung wünschen mit der des gesamten römischen Reiches, solange die Welt steht. Denn so lange (wie das römische Reich) wird letztere auch bestehen (Ad Scap. 2). — Insofern aber erst mit dem Ende der Welt die volle Verherrlichung Gottes und die volle Verwirklichung seines Reiches eintritt, kann ersteres Gegenstand unseres Verlangens und Flehens werden. Unter diesem Gesichtspunkt tadelt es Tertullian, wenn einige um Fortdauer der Welt beten (protractum quendam saeculi postulant, De orat. 5). In der Bitte: Zukomme uns dein Reich! beten wir vielmehr um die Vollendung der Welt und darum, daß wir früher herrschen und nicht mehr länger dienen. Ein solches Gebet wäre naturgemäß, auch wenn es nicht von Gott vorgezeichnet wäre. Auch die Martyrer rufen ja zum Herrn, daß er ihr Blut räche (Offb. 6, 10); diese Rache aber sei abhängig vom Ende der Welt (ibid.). Als Zeitpunkt für unser ganzes Hoffen (für die Erfüllung unserer gesamten Hoffnungen) ist die Ankunft Christi festgesetzt. Darum sind auch unsere sehnsuchtsvollen Wünsche auf den Ablauf dieser Zeitlichkeit gerichtet, auf den Untergang der Welt, den großen Tag des Herrn, den Tag des Zornes und der Vergeltung (De resurr. carn. 22; cf. De bapt. 12).

So ist für Tertullian die Wiederkunft Christi bald Gegenstand der Furcht bald Object der Sehnsucht. Sie erscheint ihm bald in unbestimmter Ferne bald in unmittelbarer Nähe, letzteres vor allem in seiner montanistischen Periode.

2. Die Auferstehung des Fleisches.

339. Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum. Mit diesen Worten beginnt Tertullian sein großes Werk über die Auferstehung des Fleisches, das nicht bloß den Schlußstein seiner eschatologischen, sondern überhaupt seiner dogmatisch-polemischen Arbeiten bildet. Gelegentlich hat er auch in frühern wie spätern Werken von der Auferstehung des Fleisches gehandelt und deren Thatsache bewiesen, an der Identität des Auferstehungsleibes mit dem im Tode abgelegten festgehalten und die Beschaffenheit des erstern näher beschrieben. Alle diese Punkte aber behandelt er ausführlich und zusammenhängend in dem angegebenen großen Werke. Wir werden darum im nachfolgenden vornehmlich an den Gedankengang dieses Werkes uns halten und die anderwärts zerstreut liegenden Aeußerungen am geeigneten Orte einflechten.

Als Gegner der Auferstehungslehre haben außer den Heiden bekanntlich zu gelten und werden auch von Tertullian als solche angeführt die Sadducäer (De praescr. haeret. 33, 3. Adv. Marc. IV, 38. De resurr. carn. 2), ferner einige zur Zeit des Apostels Paulus (De praescr. haeret. 33, 3. Adv. Marc. V, 9), endlich eine neue Art von Sadducäern, die verschiedenen Gnostiker (De praescr. haeret. 33, 4. De resurr. carn. 2 u. a. St.). Die Läugnung der Auferstehung ist nach Tertullian entlehnt dem übereinstimmenden Vortrage aller Philosophen (De praescr. haer. 7, 4), folgt aber für die Gnostiker auch aus ihren sonstigen theologischen, christologischen und anthropologischen Irrthümern. Wie sie nämlich den Weltschöpfer nicht als den wahren Gott anerkennen und darum auch Christo nicht einen wahren menschlichen Leib beilegen, so müssen sie folgerichtig dem Fleische überhaupt das Heil absprechen. Wenn sie darum überwiesen sind, daß Gott der Schöpfer des Fleisches und daß Christus der Erlöser desselben sei, so sind sie es auch hinsichtlich der Auferstehung des Fleisches. Tertullian glaubt die theologischen und christologischen Irrthümer der Gnostiker schon in frühern Schriften (gegen Marcion und De carne Christi) widerlegt und eben damit für die Streitfrage bezüglich der Auferstehung eine sichere Unterlage gewonnen zu haben. Die Häretiker freilich verkehren die Ordnung und beginnen mit der Frage der Auferstehung und schreiten von da fort zur Bekämpfung des Glaubens an das Fleisch Christi und an den einen Gott als Weltschöpfer; daher ist ihnen gegenüber der Beweis der Auferstehung noch ausführlich zu erbringen (De resurr. carn. 2; cf. De carne Chr. 1). Die Gnostiker meinten sonach, mit der Bestreitung der Auferstehung sei auch schon der erste Schritt gethan, um den Glauben an das Fleisch Christi und den einen Gott als Weltschöpfer zu stürzen. Tertullian aber hält dafür, daß die richtige Ansicht über Gott und Christus auch zur Annahme der Auferstehung führe, sowie daß geradeso umgekehrt die Befestigung des Glaubens an die Auferstehung auch den Glauben an den wahren Gott und die wahrhaft menschliche Erscheinung Christi stütze. Das ist die Grundstellung, welche Tertullian hinsichtlich der Auferstehungslehre den Gnostikern gegenüber einnimmt, und eben darin liegt auch die Bedeutung und Tragweite, welche jener Lehre in seinem ganzen System zukommt.

340. Tertullian rechtfertigt und beweist den Glauben an die Thatsache der Auferstehung zunächst den Heiden gegenüber, welche in jenem Glauben eine Anmaßung (praesumptio) erblickten (De test. an. 4; cf. Ad nation. I, 19) und die Christen darob verhöhnten, in folgender Weise. Die Heiden haben gar keinen Grund, über den christlichen Auferstehungsglauben zu spotten; denn sie bringen selber den Verstorbenen Todtenopfer dar (De resurr. carn. 1), sie verleihen solchen, welche aus irgend einem edeln Motive in den Tod gegangen sind, eine Art von Auferstehung, indem sie ihnen nach dem Tode Monumente setzen (Apol. 50); ferner glauben sie vielfach an die Seelenwanderungslehre des Pythagoras, die doch viel eher vernunftwidrig sei als die Auferstehungslehre, da sie sogar einen Uebergang des Menschen in ein Thier und umgekehrt annehme (Apol. 48. De test. an. 4. Ad nation. I, 19). Uebrigens liege in der Seelenwanderungslehre auch ein Körnchen Wahrheit. Indem die Philosophie

eines **Pythagoras**, **Empedokles** und der **Platoniker** nicht bloß an der Unsterblichkeit der Seele festhalte, sondern sie selbst in Körper zurückkehren lasse, wenn auch nicht in dieselben, ja nicht einmal in menschliche Körper, habe sie die Wahrheit wenigstens berührt, wenn auch nicht erreicht (De resurr. carn. 1). — Die Auferstehung ist nicht etwas schlechthin Unmögliches, wie die Heiden meinen. Denn der Wille des Schöpfers, der uns aus dem Nichts geschaffen hat, kann uns ebenso, ja noch leichter, wiederherstellen. An seiner Macht ist nicht zu zweifeln. Er hat den großen Körper der Welt aus dem Nichts hervorgezogen und beseelt und ihn zum Vorbilde der menschlichen Auferstehung gestempelt zum Zeugniß für uns. Es finden sich nämlich mancherlei Analogien der Auferstehung in der Natur vor: das Tageslicht, das erstorben ist, ergänzt jeden Tag wieder; die Finsterniß weicht und folgt wieder in gleichem Wechsel; die erblichenen Gestirne gewinnen wieder Leben; die Zeitperioden fangen wieder an, sobald sie aufgehört haben; die Früchte werden zeitig und vergehen wieder; die Samen erheben sich sicher nur dann, wenn sie verwest und aufgelöst sind, wieder zu größerer Fruchtbarkeit. Und der Mensch sollte sterben, um vernichtet zu werden? Nein, wo immer er auch aufgelöst sein sollte, welche Materie immer ihn zerstören, verschlingen, vertilgen, in nichts auflösen wird: sie wird ihn wieder herausgeben. Doch wird nicht ein fortwährender Wechsel zwischen Sterben und Auferstehen stattfinden. Allerdings, wenn der Herr es so gewollt hätte, müßte es auch so sein. Er hat es aber in seiner Weisheit so bestimmt, wie es kundgegeben ist, nämlich daß die Welt bis zu einem bestimmten Zeitpunkte sich entwickle, alsdann aber das Menschengeschlecht wiederhergestellt werde, um die ganze unermeßliche Dauer der Ewigkeit hindurch Lohn oder Strafe zu erlangen. Es gibt nach Ablauf dieser Weltzeit keinen Tod mehr und keine wieder und wieder stattfindende Auferstehung, sondern wir werden dieselben Personen sein wie jetzt und nachher keine andern (Apol. 48).

In dem Bisherigen ist auch schon der Hauptgrund angedeutet, **weshalb** die Auferstehung stattfindet. Tertullian kommt wiederholt darauf zurück. Grund der Wiederherstellung des Menschen ist das von Gott beschlossene Gericht, und darum wird nothwendig dieselbe Person wie die frühere vorgeführt werden müssen (ibid.). Gott wird seinen Dienern die Belohnung des ewigen Lebens geben, die Gottlosen aber zum ewigen Feuer verdammen, nachdem alle von Anfang an Verstorbenen (zu diesem Ziele) auferweckt und wiederhergestellt sind (ibid. 18). Christus wird alle Seelen von Anbeginn der Zeit an in ihren wiederhergestellten Leibern richten (ibid. 23). Gott verspricht den Guten ewiges Leben und droht den Bösen ewige Strafe, und zur Ausführung dieser Verheißung und Drohung wird die Auferstehung der Todten kundgegeben (Ad nation. I, 7). — In dieser Begründung der Auferstehung geht aber Tertullian stellenweise so weit, daß er meint, ohne Auferstehung könne es gar keine jenseitige Vergeltung und kein Gericht geben. Um die ewigen Qualen oder Freuden ertragen zu können, werde dem Menschen seine frühere Substanz wiedergegeben und seine Bestandtheile und sein Gedächtniß, weil er einerseits weder Unangenehmes noch Angenehmes empfinden könne ohne die Vermittlung des empfindungsfähigen Körpers und weil andererseits ohne Vorführung derselben Per-

sönlichkeit, welche die Schwere des Gerichtes verdient hat, keine Ursache zum Richten vorhanden wäre (De test. an. 4). Auch die Leiber werden vorgeführt werden, weil einerseits die Seele ohne eine feste Substanz wie das Fleisch nichts leiden kann und andererseits die Seelen das, was sie dem Gerichte Gottes gemäß leiden müssen, nicht ohne das Fleisch verdient haben, sondern in demselben alles thaten (Apol. 48).

341. Auch den Häretikern gegenüber behandelt Tertullian zunächst (ähnlich wie gegenüber den Heiden und auch diese letztern mitbekämpfend) die rationelle Seite der Auferstehungslehre, d. h. er rechtfertigt dieselbe gegen die verschiedensten Einwürfe und beweist sie auf rationell-theologische Weise. — Die Gegner verunglimpfen überall das Fleisch, dessen unreinen Ursprung, dessen schwache, gebrechliche Bestandtheile, dessen Hinsinken in die Erde, dessen Aufgehen in ein völliges Nichts. Und dieses Fleisch soll nach dem Tode wieder lebendig werden? Ja noch mehr, das Feuer, die Wasser, die Mägen der wilden Thiere, der Raubvögel, die Eingeweide der Fische u. s. w. sollen es wiedergeben? Und soll dann der frühere Zustand wieder gehofft werden, so daß man als Lahmer, als Schielender, als Blinder u. s. w. wiederkommt? Oder sollen alle unverkrüppelt wiederkommen, um zu befürchten, wieder dasselbe leiden zu müssen? Und ist dem Fleische auch wieder nothwendig Nahrung und Getränke, den Lungen das Athmen, den Eingeweiden die Wärme u. s. w.? Wiederum sollten wir uns die Wunden, die Geschwüre, Fieber, Gicht und Tod wünschen? So würde in Wahrheit der Wunsch, den Leib wieder zu erhalten, bedeuten, aufs neue zu wünschen, desselben loszuwerden (De resurr. carn. 4).

Dem gegenüber zeigt Tertullian zunächst die Dignität des Fleisches, und zwar in erster Linie durch Hinweisung auf den Schöpfer und Bildner des menschlichen Leibes, auf Gott. Allerdings sei auch die ganze Welt Gottes Werk und werde doch nicht wiederhergestellt. Allein es bestehe eben ein Unterschied zwischen der übrigen Welt und dem Menschen, insofern dieser von der Hand Gottes selbst gebildet ward (1 Mos. 1, 27; 2, 7), und zwar zu dem Zwecke, damit er Herr der ganzen Schöpfung sei (ibid. 5). Bei der Bildung des Menschen schwebte Gott der Gedanke an Christus vor, der einst Mensch werden sollte, und so war jener Lehm, dem schon damals das Ebenbild des künftig im Fleische erscheinenden Christus angelegt wurde, nicht bloß ein Werk Gottes, sondern auch ein Unterpfand (limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum Dei opus erat, sed et pignus, ibid. 6). Geadelt ist das Fleisch ferner durch seine innige Verbindung mit der Seele. Es ist nicht mehr Staub, sondern erhöht zu einer andern Substanz, Werkzeug, Gehilfe, Genosse der Seele und ihr höchst nothwendig (n. 7). Auch bei Erlangung des Seelenheiles ist der Leib in hervorragender Weise mitbetheiligt, wie die Sacramente, die evangelischen Räthe und das Martyrthum beweisen (n. 8). Aus all diesen Gründen kann Gott den menschlichen Leib nicht hassen, muß ihn vielmehr werthschätzen (n. 9). Auch die Schrift erwähnt neben der Schwachheit des Fleisches (z. B. Is. 40, 7. 1 Mos. 6, 3. Röm. 7, 18; 8, 8. Gal. 5, 17) auch verschiedene Vorzüge desselben (Is. 40, 5. Joel 2, 28. Gal. 6, 17. 1 Kor.

3, 16; 6, 15. 20. Ibid. 10). — Wenn nun das Fleisch würdig ist der Auferstehung, so fragt es sich, ob dessen Wiederherstellung auch der Güte und Macht Gottes entspricht. In ersterer Beziehung meint Tertullian, ohne Auferstehung wäre Gottes Güte, Gnade, Erbarmung, ja die ganze Kraft seines Wohlthuns nichtig (n. 9). Was aber die Macht Gottes anbelangt, so ist derjenige, welcher den Leib zuerst geschaffen hat, jedenfalls im stande, denselben wiederherzustellen (n. 11). Gott hat uns auch in der Natur verschiedene Beweise seiner Macht (exempla divinae potestatis) als Analogien der Auferstehung gegeben, so den Wechsel von Tag und Nacht, von Winter und Sommer, Frühling und Herbst mit den entsprechenden Abwechslungen im Leben der Natur (n. 12). Sollte man aber diese Analogien nicht als Beweise gelten lassen, weil das Einzelne nicht sowohl stirbt als aufhört und nicht sowohl wieder lebt als reformirt wird, so bliebe noch als vollster und festester Beweis der Auferstehungshoffnung der Vogel Phönix (n. 13). An einer andern Stelle findet Tertullian eine Bestätigung der Todtenauferstehung in dem Erwachen aus dem Schlafe (De an. 43). — Liegt aber für die Auferstehung auch ein Grund vor von solchem Gewichte, daß dieselbe als eine Nothwendigkeit und als etwas der Vernunft in jeder Weise ganz sicher Entsprechendes erscheint? Tertullian findet einen solchen Grund in der Idee der Vollkommenheit des Gerichtes und der Vergeltung. Gottes Gericht sei nothwendig ein vollkommenes und müsse darum auf den ganzen Menschen gehen (n. 14), um so mehr, als die guten wie die bösen Handlungen dem Leibe und der Seele gemeinschaftlich angehören (n. 15), was durchaus gegen die Häretiker festzuhalten ist (n. 16). Die Seele könne wohl ohne den Leib, weil auch für sich ein Körper, Qualen oder Erquickungen empfinden, allein dennoch verlange sie zur vollen Empfindung des Lohnes wie der Strafe auch den Leib, mit dessen Hilfe sie eben Gutes oder Böses gethan hat (n. 17; cf. De poen. 3, 6).

342. Mit diesen Ausführungen will Tertullian nur die Unterbauten (praestructiones) errichtet haben, um den Sinn der Schriftstellen, welche ein Wiedererscheinen des Leibes in Aussicht stellen, zu sichern. Die angeführten Gründe seien zwingend genug, die von der Auferstehung handelnden Schriftstellen nach dem Sinne eben dieser Gründe und nicht nach den Klügeleien der Häretiker auszulegen; sie seien so zwingend, daß man die Auferstehung schon annehmen müßte, auch wenn sie gar nicht ausdrücklich verkündet wäre (n. 18). Nunmehr untersucht Tertullian ausführlich die Lehren der Schrift über die Auferstehung. Er legt hierauf den Häretikern gegenüber das Hauptgewicht seiner ganzen Beweisführung. Er beginnt mit der Frage, unter welcher Bezeichnung die Hoffnung der Christen in der Heiligen Schrift vorkomme. Er antwortet: Auferstehung der Todten. Spricht man aber von Auferstehen, so ist dabei ein Hinfallen (cadere) vorausgesetzt. Dies kann nur von dem Leibe gesagt werden, da die Seele niemals, nicht einmal im Schlafe, hinfällig wird. Dann muß aber auch die Auferstehung dem Fleische zukommen. Ebenso sind bei dem Worte „Todte“ die Leiber gemeint (vgl. 1 Mos. 23, 4). So beweist schon die Ausdrucksweise der Schrift die Auf-

erstehung des Fleisches (n. 18; cf. Adv. Marc. V, 9). Die Häretiker erklären die Auferstehung der Todten allegorisch, indem sie unter Tod die Unkenntniß Gottes, unter Auferstehung die Erkenntniß der Wahrheit, besonders der häretischen Geheimlehren, oder unter dem Hervorgehen aus dem Grabe das Entrinnen aus dieser Welt als einer Wohnstätte der Todten, d. h. derer, die Gott nicht kennen, oder das Entrinnen aus dem Leibe als einem Grabe der Seele verstehen (n. 19). Sie gehen hierbei von der Meinung aus, daß die Propheten alles allegorisch geredet hätten. Diese Meinung ist aber nach Tertullian irrig; denn ein Verständniß der Weissagungen wäre hiernach unmöglich, zudem sind viele Weissagungen wörtlich in Erfüllung gegangen (n. 20). Wohl gibt es Stellen, die allegorisch zu deuten sind; doch gehören hierzu nicht jene, welche von der Auferstehung handeln, denn sie sind zu zahlreich und zu klar. Ferner kann eine so bedeutungsvolle Lehre nicht zweideutig und mißverständlich geoffenbart sein (n. 21). Endlich ist die Annahme einer rein geistigen Auferstehung im Sinne der Häretiker dadurch ausgeschlossen, daß als Zeitpunkt ihres Eintrittes nicht die Gegenwart, sondern das Ende der Welt angegeben wird (n. 22). Wohl gebraucht der Apostel die Worte Tod und Auferstehung auch bildlich (z. B. Kol. 2, 12; 3, 1 ff.). Allein er will damit keineswegs die Wirklichkeit der künftigen Fleischesauferstehung in Abrede stellen; denn bei all seiner Arbeit und seiner Hoffnung blickte er auf die Zukunft und mit ihm auch der hl. Petrus (n. 23). Welche Zeit er im Auge hatte, ist namentlich ausgesprochen in den Briefen an die Thessalonicher, nämlich die Wiederkunft Jesu (n. 24). Ebenso weist die Apokalypse auf die Zukunft hin. Demnach ist es falsch, eine bloß geistige Auferstehung gelten zu lassen. Wohl aber dürfen jene, die eine vollständige Auferstehung am Ende der Zeiten anerkennen, auch eine geistige Auferstehung mit Annahme des Glaubens vertheidigen (n. 25; cf. De pat. 16). — Während sonach die falsche Anwendung der allegorischen Schriftauslegung abzuweisen ist, bestätigen andere Stellen vermöge einer richtigen allegorischen Deutung den Auferstehungsglauben. Hierher gehören Stellen, in denen von Gnade oder Zorn Gottes über die Erde die Rede ist (z. B. Ps. 96, 1. 4. Js. 1, 19). Die Drohungen wie die Verheißungen gehen hier auf das (wiederhergestellte) Fleisch (n. 26). Die Auferstehung ist oftmals auch dargestellt unter dem Bilde der Neubekleidung (vgl. Offb. 3, 5. Matth. 12, 11. Js. 58, 8) oder Tod und Auferstehung als ein Hineingehen in die Kammern und ein Hervorgehen aus denselben (z. B. Js. 26, 20; n. 27). Sie wird verkündigt durch sinnbildliche Vorgänge, wie das Erkranken und Wiedergenesen der Hand des Moses, und ist hie und da gelehrt, ohne daß sie ausdrücklich genannt wird (z. B. Js. 38, 16. 1 Kön. 2, 6; n. 28). Offen und unzweideutig ist die Auferstehung vor allem prophezeit bei Ezechiel (37, 1—14). Die Gegner beziehen diese Stelle auf die Vernichtung und Wiederherstellung des Reiches Israel. Allein gesetzt auch, diese Erklärung wäre richtig, so würde doch die Weissagung nur unter der Voraussetzung möglich sein, daß die Auferstehung wirklich ist. Zudem ist die Auferstehung nicht bloß dem Volke Israel, sondern allen Menschen verheißen (vgl. Mal. 4, 2. Js. 26, 19; 66,

14. 22. 24), und zwar nicht bloß denen, welche begraben worden sind, sondern auch den von Thieren verzehrten und vom Meere verschlungenen (vgl. Offb. 20, 13), wie in der Geschichte des Propheten Jonas angedeutet sei (n. 29—32). — Uebergehend zum Neuen Testamente, bemerkt Tertullian, daß in demselben wohl vieles gleichnißweise gelehrt sei, aber keineswegs alles, insbesondere nicht das, was sich auf die letzten Dinge bezieht (n. 33). Wenn der Herr als den Zweck seiner Erscheinung es bezeichnet, selig zu machen, was verloren war, so meint er den Menschen, der nach Leib und Seele dem Verderben verfallen ist. Wie bei dem Verderben, so kann man auch bei der Rettung Leib und Seele nicht trennen. Ja, weil der Tod zunächst den Leib trifft, so muß auch das Heil, die Auferstehung ihm vor allem zu theil werden. Das hat der Herr selbst bei Joh. 6, 38—40 genugsam angedeutet (n. 34). Die Auferstehung wird ferner angedeutet bei Matth. 10, 28. Die Schilderungen der ewigen Strafen wie der ewigen Belohnungen nöthigen zur Annahme, daß das Dasein in der Ewigkeit ein leibliches sein werde (n. 35). Die Antwort, welche Jesus den Sadducäern gab (Luc. 20, 27—39), ist ein Beweis für diese Annahme. Denn Jesus muß die Auferstehung in dem gleichen Sinne wie sie gemeint haben; sie aber läugneten die leibliche Auferstehung (n. 36; cf. Adv. Marc. IV, 38). Wenn Christus Joh. 6, 64 sagt: Das Fleisch nützt nichts, so ist der Sinn der, daß es nichts nützt zum Lebendigmachen, dazu nützt nur der Geist, das Fleisch aber dient zum Lebendigwerden (n. 37). Wie die Worte, so bestätigen auch die Thaten des Herrn die Auferstehung des Fleisches. Denn nicht nur zu einem Beweise seiner Macht oder um der bloßen Wohlthat der Wiederbelebung willen hat er Todte in das Leben zurückgerufen, sondern er that es, um den Glauben an die Auferstehung zu begründen (n. 38). — Die Apostel haben die Lehre der Propheten und Christi über die Auferstehung festgehalten. Der vornehmste Zeuge ist Paulus vor dem Hohen Rathe (Apg. 23, 6), vor dem Könige Agrippa (ebd. 26, 22 f.) und zu Athen (ebd. 17, 32). Hier wie in seinen Schriften verkündigt er die leibliche Auferstehung (n. 39). — Allein gerade aus den Schriften des Apostels suchten auch die Gegner Beweise für die Läugnung der Auferstehung zu gewinnen. So sieht sich Tertullian genöthigt, eine Anzahl paulinischer Stellen auf ihren Sinn zu prüfen. Wenn der Apostel 2 Kor. 4, 16 schreibt: Wenn auch unser äußerer Mensch hinschwindet, der innere erneuert sich von Tag zu Tag — so meint er mit dem äußern Menschen nicht etwa den Leib und mit dem innern nicht die Seele, sondern mit dem letztern die Gesinnung des Menschen (non tam animam quam mentem atque animum, id est non substantiam ipsam, sed substantiae saporem); das Hinschwinden ist nicht das auf den Tod folgende Verwesen, die Erneuerung nicht die Auferstehung (n. 40). Wenn der Apostel 2 Kor. 5, 1 ff. von der himmlischen Wohnung der Gläubigen spricht, so thut er es nicht, um die Wiederherstellung des Leibes zu läugnen. Denn die himmlische Wohnung bedeutet den Leib der Auferstehung, welchen diejenigen ohne Tod erlangen, so die Wiederkunft Christi erleben (n. 41). Die Verwandlung des Sterblichen in das Unsterbliche selbst aber wird allen zu theil werden, den

Verstorbenen nach der Auferstehung (n. 42). In 2 Kor. 5, 6—9 will Paulus nicht den Leib herabsetzen, als scheide er die Christen vom Herrn, sondern er stellt nur das gegenwärtige Leben in der Hoffnung dem künftigen in der Erfüllung gegenüber. In Vers 10 ist die Auferstehung des Fleisches unzweifelhaft vorausgesetzt. Von hier aus fällt dann Licht auf den ganzen Abschnitt (n. 43). Die Verse, welche diesem Abschnitte vorausgehen (besonders 2 Kor. 4, 6), beweisen die Würde und Hoffnung des Fleisches. Denn ist es das Gefäß des himmlischen Schatzes, so kann es nicht verloren gehen. Und wenn nach 2 Kor. 4, 10 das Leben Christi, des Auferstandenen, in ihm geoffenbart werden soll, so ist dies nur möglich, wenn auch die Christen wie Christus leiblich auferstehen (n. 44). Wenn der Apostel Eph. 4, 22 ff. zwischen dem neuen und dem alten Menschen unterscheidet, so ist unter letzterem nicht das Fleisch, unter ersterem nicht die Seele zu verstehen; denn zeitlich geht die Entstehung des Leibes der der Seele nicht voraus, und logisch ist die Seele das Primäre. Uebrigens spricht der Apostel selbst Eph. 4, 25 ff. es aus, daß er unter dem alten Menschen die Werke des Fleisches verstehe (n. 45). Auch Röm. 8, 8 bedeutet Fleisch die Werke des Fleisches; nach Röm. 8, 10 ist der Leib todt nur wegen der Vergehungen, also im moralischen Sinne (n. 46). Röm. 6, 6 ist gleichfalls nicht die Zerstörung der Substanz des Leibes behauptet, vielmehr wendet sich nach dieser und vielen andern Stellen aus Paulus die sittliche Erneuerung und Heiligung des Menschen durch Christus auch an den Leib und bezieht sich auch auf diesen (n. 47). Ganz besonders beriefen sich die Gnostiker auf 1 Kor. 15, 50: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen. Tertullian bemerkt, daß diese Stelle ohne alle Parallele wäre, wenn sie den Sinn hätte, welchen ihr die Gegner geben. Auf den Zusammenhang der Stelle näher eingehend, zeigt Tertullian, daß in 1 Kor. 15, 12—18 Christi Auferstehung als Grund und Vorbild der unsrigen hingestellt werde. Wenn nun er leiblich auferstanden ist, so müssen auch wir im Fleische auferstehen. In Vers 21—34 ist dies auch bald die Folge bald die Voraussetzung aller Aussagen (n. 48). Speciell hat nach dem Apostel die sogen. Taufe für die Verstorbenen (1 Kor. 15, 29) absolut keinen Sinn mehr, wenn sie nicht stattfindet im Glauben an die Auferstehung (Adv. Marc. V, 10). Wenn es nun heißt, Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen, so können darunter nur die Irdischen gemeint sein, aber nicht ihrer Substanz, sondern ihrem Wandel nach (n. 49; cf. Adv. Marc. V, 14). Der Apostel schließt sie auch keineswegs von der Auferstehung aus, sondern nur vom Reiche Gottes. Dieses können Fleisch und Blut in ihrem jetzigen Zustande allerdings nicht besitzen; aber ebendeshalb werden sie umgewandelt werden (n. 50). Auch bei unserem Vorbilde Christus waren Fleisch und Blut keineswegs vom Himmelreiche ausgeschlossen, vielmehr ist seine menschliche Natur erhöht zur Rechten Gottes (n. 51). — Den eben angedeuteten Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der unsrigen faßt Tertullian streng realistisch und organisch. So ergibt sich ihm aus der Thatsache der erstern noch ein ganz besonderer, eigenartiger Beweis für die letztere, worauf er in mannigfachen Wendungen zurückkommt. Christus wird Mittler

genannt zwischen Gott und den Menschen wegen der ihm anvertrauten Hinterlage beider Theile, und er verwahrt bei sich selbst auch das Depositum des Leibes als Angeld (arrhabo) der ganzen Summe. Denn wie er uns das Angeld des Geistes zurückließ (2 Kor. 5, 5), so hat er auch von uns das Angeld des Leibes empfangen und es mit sich in den Himmel genommen als Pfand für die ganze Summe, die dereinst auch dahin einzubringen ist (De resurr. carn. 51). Von diesem Standpunkte aus bekennt Tertullian: Indem wir glauben an die Auferstehung Christi, glauben wir auch, daß wir, um derentwillen jener ja gestorben und auferstanden ist, auferstehen werden (De pat. 9). Hieraus erhellt die Bedeutung, welche der Lehre von der wahren Leiblichkeit Christi zukommt, nicht bloß in christologischer, sondern auch in eschatologischer Beziehung. Wenn Christus die Leiblichkeit abgesprochen wird, so kann man auch seinen Tod nicht mehr behaupten. Alsdann steht aber auch seine Auferstehung nicht mehr fest. Sowie aber die Auferstehung Christi in Frage gestellt wird, ist auch die unsrige beseitigt. Denn wenn die Auferstehung Christi selber nichts gilt, so wird auch die nichts gelten, um derentwillen er gekommen ist (Adv. Marc. III, 8). Wenn darum Tertullian in der Schrift De carne Christi bewiesen hat, daß der Herr einen wahrhaft menschlichen Leib besessen, so hat er eben damit für die Auferstehung unseres Leibes eine Unterlage (praestructio) geschaffen, indem nun schon klar ist, wie das beschaffen war, was in Christi Person auferstand (De carne Chr. 25).

Die Auferstehung des Fleisches ist sonach eine Wahrheit, welche in der Vernunft wie in der Offenbarung unzweideutig und unwidersprechlich begründet ist. Sie ward darum auch von Anfang an in der Christenheit gelehrt und geglaubt, so daß ihre Bekenner der Häresie gegenüber voll und ganz den Präscriptionstitel für sich haben (De praescr. haeret. 23. 33. 36. 44). Wie Tertullian meint, hat auch die montanistische Prophetie den Glauben an die Auferstehung bekräftigt (De resurr. carn. 63; s. o. S. 268).

343. Worauf es bei der Auferstehung des Fleisches vor allem ankommt, das ist die wesentliche, substantielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen trotz der großen Verschiedenheit in der nähern Beschaffenheit beider. Es genügt nicht, bloß zu glauben, daß die Seele überhaupt wieder einen Leib erhalte. Dies würde auch zutreffen bei der sogen. Seelenwanderung, deren Annahme wohl ein Berühren der Wahrheit ist (De resurr. carn. 1), die aber in sich selbst schon aus Vernunftgründen als gänzlich unhaltbar erscheint (De an. 28—35. Apol. 48). Nach der Lehre der Offenbarung erhält die Seele vielmehr ihren frühern Leib wieder zurück. Aus dem Menschen wird wieder ein Mensch und sogar aus dem Cajus wieder der Cajus. Für jeden bestimmten Menschen wird je wieder ein bestimmter Mensch entstehen. Weil der Grund der Wiederherstellung das Gericht ist, so wird nothwendig dieselbe Person mit der frühern vorgeführt werden müssen. Dieselben Personen werden wir sein wie jetzt und nachher keine andern (Apol. 48). Wie derselbe Christus, der gelitten hat, auch auferweckt worden ist und nicht ein anderer, so wird auch unser Auferstehen nicht in einem andern Fleische (als dem jetzigen) stattfinden (De carne Chr. 24). —

Der Beweis für diese Identität des Auferstehungsleibes mit dem frühern ist nach Tertullian zunächst gegeben in der Analogie des Samenkornes (1 Kor. 15, 36—38). Wie aber das Samenkorn nicht als leeres Korn wieder aufersteht, sondern mannigfach umgewandelt, so wird auch der Auferstehungsleib trotz der Identität mit dem frühern umgewandelt. Er ersteht als derselbe Leib, der gestorben ist, aber vollkommener. Das Neue, was ihn auszeichnet, ist 1 Kor. 15, 39 ff. angegeben (De resurr. carn. 52). Zwar bezogen die Gnostiker den Ausdruck *σῶμα ψυχικόν* auf die Seele. Aber mit Unrecht; denn das ersteht, was in die Erde gesät wird; das ist aber der Leib, nicht die Seele. Wenn es Vers 45 heißt, daß Adam zu einer lebenden Seele, d. h. daß sein Fleisch zu einem beseelten Leibe wurde, so wiederholt sich das in der Auferstehung, auf daß alsdann der seelische Leib zum geistigen werde, wie es in Christo geschehen ist. Christus und Adam sind einander gleich in Bezug auf ihr Fleisch (n. 53). Nirgends, auch nicht 2 Kor. 5, 4, lehrt der hl. Paulus eine Vernichtung des Fleisches (n. 54). Der Begriff der Umwandlung darf nicht, wie gar manche meinen, so gefaßt werden, als ob damit eine Vernichtung des gegenwärtigen Leibes und ein Auferstehen in einem andern gelehrt würde. Umwandlung bedeutet nicht Vernichtung. Vernichtet sein heißt, überhaupt das gar nicht mehr sein, was man gewesen; verändert sein heißt, es auf andere Weise sein. Veränderungen erfährt der Mensch schon in diesem Leben auf die mannigfachste Weise, während er doch derselbe bleibt. Auch die heiligen Bücher erzählen Beispiele von Veränderungen, wie das Erkranken der Hand des Moses, das Leuchten seines Antlitzes, den Schimmer der Verklärung, der des Stephanus Antlitz erhellte, die Verklärung des Herrn. Aehnlich wie hier bleibt auch bei der Auferstehung die Substanz des Menschen (n. 55). Dieses Bleiben der Substanz ist bedingt mit Rücksicht auf den verdienten Lohn und die Strafe. Eine Neuschaffung des Fleisches würde den Zweck der Auferstehung zu Lohn oder Strafe illusorisch machen. Wie der Seele das Gedächtniß oder Selbstbewußtsein bleiben muß, so muß sie auch ihren frühern Leib wieder finden (n. 56). Die Identität des Leibes, so fährt Tertullian weiter, schließt nicht eine so vollständige Gleichheit desselben mit dem frühern in sich, daß er auch mit den frühern Mängeln und Gebrechen ersteht. Im Gedanken der Auferstehung des Fleisches ist eine solche Gleichheit ganz und gar nicht enthalten. Das zeigt die Auferstehung Christi und das Wort des Apostels 1 Kor. 15, 52. Dem auferstandenen Leibe wird Gott Leidensunfähigkeit schenken. Zum Belege für diese Anschauung dienen Js. 35, 10; Offb. 7, 16; 21, 4. Es ist dies auch die Consequenz des Glaubens an die Vollendung des Heiles und vorgebildet in manchen von der Schrift berichteten Vorkommnissen, so in der Erzählung 5 Mos. 8, 4; 29, 5, in der Rettung der Jünglinge im Feuerofen und des Propheten Jonas, in der Entrückung und Erhaltung des Henoch und Elias (n. 57—58). Man darf auch nicht meinen, daß die zukünftige Welt anderer Art als die jetzige sei, und daß deshalb der sich gleich bleibende Menschenleib nicht zu ihr passe. Auch die künftige Welt wird ja nach 1 Kor. 3, 22 für den Menschen da sein. Js. 40, 5 und 7 werden nicht verschiedene Substanzen unterschieden,

sondern nur die Endschicksale der Guten und Bösen (n. 59). Nicht kann man ferner sagen, es sei unangemessen, daß die Glieder, deren Beschaffenheit für den Zweck des irdischen Lebens eingerichtet ist, im ewigen Leben fortdauern. Denn abgesehen von der dazwischentretenden Umwandlung, obliegen die den Gliedern zukommenden Verrichtungen ihnen nur so lange, als die Bedürfnisse des irdischen Lebens dauern. Ohne Glieder kann aber der Mensch schon um des Gerichtes willen nicht sein. Würden sie aufhören, so wäre schließlich der Leib selbst zerstört. Wenn aber ihre gegenwärtige Bestimmung ein Ende hat, so kann ihnen Gott eine neue verleihen (n. 60). Auch jetzt dienen die vornehmsten Glieder nicht bloß zu den ihnen specifisch eigenen, rein irdischen Functionen, sondern auch zu mannigfachen andern Dingen. So ist es möglich, daß erstere ganz aufhören, die Glieder selbst aber bestehen bleiben (n. 61). Der Herr hat dies gelehrt, wenn er von den Auferstandenen sagt, daß sie sein werden wie die Engel (n. 62).

344. In der bisherigen Darlegung ist auch schon die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes in seinem Unterschiede vom jetzigen wenigstens im allgemeinen enthalten. Heben wir die diesbezüglichen Aeußerungen Tertullians in seiner Schrift über die Auferstehung des Fleisches noch speciell hervor und verbinden wir damit seine anderweitig zerstreuten Aussagen über diesen Punkt, so hat der auferstandene Leib nach ihm folgende Beschaffenheit. Er wird sein ein wahrer und vollkommener Leib mit allen Theilen, Gliedern und Organen, welche überhaupt zu einem menschlichen Leibe gehören. Er wird frei sein von allen Mängeln und Gebrechen und keinem Untergang und keinem Leiden, am wenigsten dem Tode ausgesetzt (n. 57 bis 58). Die Organe der Ernährung und Fortpflanzung werden fortdauern, jedoch ohne die ihnen eigenthümlichen Functionen (n. 60—61; cf. De monog. 10). In gewissem Sinne kann man darum sagen, den Weibern sei dasselbe Geschlecht wie den Männern verheißen, insofern weder die einen noch die andern den Geschlechtsverkehr üben werden (De cultu fem. I, 2). Der auferstandene Leib wird im Verhältniß zum jetzigen vor allem dadurch ausgezeichnet sein, daß er überkleidet ist mit Unsterblichkeit und Unverweslichkeit (n. 52. 54. 57. 58; cf. Adv. Marc. V, 10. Ad ux. I, 7), daß er weiterhin auch sein wird in Herrlichkeit, in Kraft und in Geistigkeit (n. 52; cf. De spect. 30). Das Ueberkleidetwerden faßt aber Tertullian so, daß der Mensch zu dem, was er schon besitzt, noch etwas hinzu erhält; dies ist der andere Körper, in welchen er umgewandelt wird nicht durch Vernichtung, sondern durch Vermehrung (cf. n. 42. 52. 54). Damit ist freilich die andere Vorstellung schwerlich vereinbar, daß dasselbe Fleisch, welches gesät wird, als Frucht den Auferstehungsleib hervorbringt (cf. n. 52). Denn dort empfängt das Fleisch die Frucht von außen, hier bringt es dieselbe aus sich hervor. — Alle Vorzüge des Auferstehungsleibes im Unterschiede vom jetzigen faßt Tertullian darin zusammen, daß er sagt: Infolge der Umwandlung erlangt das Fleisch engelhaften Zustand (habitus angelicus, n. 42), es wird engelhaft gestaltet (angelificata, n. 26), es erlangt eine engelhafte Substanz (substantia angelica, De cultu fem. I, 2. Ad mart. 3); durch das himmlische Ueber-

kleid der Unverweslichkeit werden wir verwandelt in die engelhafte Substanz (Adv. Marc. III, 24). Wie aber dies eigentlich zu verstehen sei, erklärt Tertullian auf folgende Weise. Die Engel sind einstmals wie die Menschen geworden, indem sie (z. B. nach dem Buche Tobias) aßen, tranken u. s. w. Sie haben hierbei zu ihrer frühern geistigen Substanz noch ein leibliches Verhalten angenommen. Aehnlich können auch die Menschen, wenn sie wie Engel geworden sind, in derselben Substanz des Fleisches eine geistige Disposition eingehen, indem sie unter dem engelartigen Gewande von den Gepflogenheiten des Leibes nicht in höherem Grade abhängig sind als damals die Engel unter dem menschlichen Gewande von denen des Geistes. Wenn die Menschen auch nicht mehr bei den Gewohnheiten des Fleisches verbleiben, so sind sie deshalb doch noch keine Wesen, die nicht mehr im Fleische verbleiben. Auch die Engel sind immer noch Geisteswesen geblieben, trotzdem sie nicht bei den Gepflogenheiten des Geistes verblieben. Der Herr hat auch nicht gesagt: Sie werden Engel sein, und damit ihr Menschsein geläugnet, sondern: Sie werden *wie* die Engel sein, und sie dadurch in ihrem Menschsein belassen. Er hat die Substanz keineswegs aufgehoben, als er ihr eine Aehnlichkeit (mit den Engeln) beilegte (n. 62).

345. Was die *Zeit* der Auferstehung betrifft, so ist schon angegeben worden, daß sie erfolgen wird am Ende der Welt (De resurr. carn. 22—25). Anderwärts mahnt Tertullian, die Auferstehung abzuwarten, bis daß Christus seine Feinde vernichtet hat, um mit seinen Freunden über sie zu triumphiren (De carne Chr. 15), und sagt, die ganze Wesenheit des Menschen sei zum Heile bestimmt für keine andere Zeit als die der Ankunft des Herrn, welche deshalb der Schlüssel der Auferstehung ist (De resurr. carn. 47). — In jener Zeit wird ertönen die Stimme des Erzengels oder die Posaune Gottes und alle zum Leben zurückrufen (ibid. 24. 42. De cor. mil. 11).

Insofern Tertullian dem *Chiliasmus* huldigt, kann er die Auferstehung nicht als *einmalige, für alle Menschen zugleich eintretende* auffassen, muß vielmehr zwischen *erster* und *zweiter* Auferstehung unterscheiden. Er thut dies im Anschluß an die Apokalypse (besonders Kap. 20), in welcher der Apostel den Verlauf der Zeiten entrolle oder die Reihenfolge der eschatologischen Ereignisse darstelle. Hiernach müsse erst der Erdkreis aus den Schalen der Engel seine Plagen trinken, die Stadt der Unzucht durch die zehn Könige ihr verdientes Ende finden und das Thier, der Antichrist und sein Pseudoprophet mit der Kirche Gottes den Kampf beginnen. Alsdann soll, nachdem der Teufel inzwischen in den Abgrund verwiesen, die Auszeichnung der ersten Auferstehung (und zwar je nach der sittlichen Beschaffenheit der Einzelnen früher oder später) von den Thronen aus geordnet und sodann den ins Feuer Geworfenen das Urtheil der allgemeinen Auferstehung aus den Büchern gesprochen werden (De resurr. carn. 25. Adv. Marc. III, 24). Auf die *erste Auferstehung* folgt nach Tertullian das *tausendjährige Reich Christi auf Erden*, auf die *zweite* das *himmlische Reich* oder die *ewige Vollendung* in dem Besitze und Genusse der Fülle aller Heilsgüter. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß es an vielen Stellen (z. B. De resurr. carn. 26.

Adv. Marc. V, 10) zweifelhaft bleibt, ob Tertullian das irdische oder das himmlische Reich im Auge hat.

Seine langen Erörterungen über die Auferstehung des Fleisches faßt Tertullian selbst in die Worte zusammen: Resurget igitur caro, et quidem omnis et quidem ipsa et quidem integra (n. 63).

3. Das Weltgericht.

346. Die Wiederkunft Christi und die Auferstehung des Fleisches haben nach Tertullian ihren nächsten Zweck in dem Weltgerichte. Als Abschluß der ganzen religiös-sittlichen Entwicklungsgeschichte der Menschheit wird nämlich Gott einen Tag herbeiführen, welcher im strengen und vollen Sinne Tag des Gerichtes genannt wird (Apol. 23. De test. an. 4. 6. De idol. 23. De spect. 30) oder auch Tag der Vergeltung (Adv. Iud. 11). Nachdem die gegenwärtige Weltperiode verstrichen ist, wird der Herr richten und alle mustern zur Abrechnung des Verdienstes oder Mißverdienstes [1]. Ein ernster Vorbote des künftigen Gerichtes ist es, wenn jemand von der Gemeinschaft des Gebetes und der Zusammenkünfte und des gesamten heiligen Verkehrs ausgeschlossen wird (Apol. 39); das ewige (für die ganze Ewigkeit entscheidende) Gericht hat aber Gott anberaumt auf das Ende der Welt, und er beschleunigt vor dem Weltende nicht die sich vollziehende Sonderung, welche die Vorbedingung für das Gericht ist, sondern verhält sich bis dahin in betreff des ganzen Menschengeschlechtes gleichmäßig in seiner Nachsicht wie im Ahnden (ibid. 41).

347. Die Heiden verspotten den Glauben der Christen an das Weltgericht. Doch hätten sie eigentlich gar keinen Grund hierzu, da sie ja selber ein Tribunal in der Unterwelt annehmen (ibid. 47. De spect. 30). Freilich ist die christliche Lehre vom Weltgerichte gar sehr verschieden von der analogen heidnischen Vorstellung. Während die Heiden den Minos und Rhadamanthys für die Richter in der Unterwelt ausgeben (Apol. 23. De spect. 30), halten die Christen dafür, daß der heilige, gerechte und allwissende Gott bezw. der menschgewordene Sohn Gottes dereinst richten werde. Gott lernen wir zuerst kennen aus der natürlichen Ordnung der Dinge (secundum naturam), indem wir ihm die Benennung Gott der Götter beilegen, ihn für gut halten und als Richter anrufen (De cor. mil. 6). Manche läugnen zwar Gott nicht, aber sie halten ihn nicht für den Beobachter, Augenzeugen und Richter, indem sie ihm keinen Zorn beilegen wollen, da ein solcher ihn veränderlich machen würde, indem sie ihn ferner von den Sorgen des Zuschauens und den Unbequemlichkeiten der Bestrafung freisprechen. Allein wenn überhaupt die Seele Gott kennt, so fürchtet sie ihn auch als ihren Urheber; sie fürchtet ihn aber, weil er zürnen, in seinem Zorne strafen und zu diesem Behufe vermöge seiner Macht auch richten kann (De test. an. 2). So bleibt es dabei, daß die Seele am Tage des Gerichtes erscheinen wird an den Vorhöfen Gottes (ibid. 6), der eben-

[1] Apol. 18: Producto aevo isto iudicaturus est suos cultores in vitae aeternae retributionem, profanos in ignem aeque perpetem et iugem, suscitatis omnibus ab initio defunctis et reformatis et recensitis ad utriusque meriti dispunctionem.

deshalb Richter sein wird, weil er alles schaut (De spect. 20). — Nach Joh. 5, 22 hat aber der Vater alles Gericht dem Sohne übergeben, welcher auch von Anbeginn an in verschiedenen Specialgerichten seine Richtergewalt ausgeübt hat (Adv. Prax. 16), bei seiner Wiederkunft aber alle Seelen vom Ursprung der Zeit an in ihren wiederhergestellten Körpern richten wird (Apol. 23), vor dessen Richterstuhl zuletzt alle werden stehen müssen (De spect. 30).

348. Wie innig die Straf- und Richtergewalt mit dem Wesen Gottes selbst verbunden ist, zeigt Tertullian besonders gegen Marcion, der bekanntlich der einen seiner zwei Gottheiten (dem guten Gotte) die strafende Gerechtigkeit ganz absprach. Wer gebiete oder verbiete, müsse nothwendig auf Gehorsam dringen und die Uebertretung strafen. Wer etwas verwerfe, werde verletzt, wenn es dennoch geschehe; er müsse darum zürnen, rächen. Wer etwas nicht wolle und verhindere, urtheile eben dadurch, daß er solches thue. Nichtwollen und Verbieten ohne Strafe, Schonung des Bösen sei Gottes unwürdig. Vollkommen gut sei nur, wer dem Bösen feind sei. Wenn der Uebertretung jedesmal Verzeihung folgen würde und das Gericht bloß darin bestünde, daß Gott das Böse nicht will, so wäre das eine Beförderung des Schlechten. Gerade die Furcht, die man vor Gott habe, sei ein Beweis der Gerechtigkeit seiner Herrschaft. Indem die Marcioniten sich vor Sünden hüten, beweisen sie aber, daß auch sie Gott fürchten. Gott richtet, denn er verwirft die Sünder, wie auch die Gegner zugeben (Adv. Marc. I, 26—27; cf. IV, 17. 19. 29. 39; V, 4). Die Strafen, welche Gott durch sein Gericht verhängt, sind zwar Uebel für diejenigen, welche sie treffen, an sich dagegen gut, weil sie gerecht sind; sie sind nicht mala delicti oder culpae, sondern mala supplicii oder poenae (ibid. II, 14).

349. An dem Gerichte werden aber auch die Gerechten irgendwie activ betheiligt sein. Wiederholt bemerkt Tertullian, daß die Gerechten den Teufel und seine Engel richten werden (De poen. 7, 8. De fuga 11. De cultu fem. I, 2). Ferner werden die Christen richten über die Heiden (Ad ux. II, 6) und die Martyrer über ihre jetzigen Richter (Ad mart. 2).

Daß das Gericht ein allgemeines sein wird in dem Sinne, daß es alle Menschen trifft, ist schon in den bisher angeführten Stellen aus Tertullian (z. B. Apol. 23) hinlänglich bezeugt. Allgemein ist das Gericht aber auch insofern, als Leib und Seele werden gerichtet werden (De poen. 3, 4), weiterhin insofern, als die Menschen über alle ihre Werke werden zur Rechenschaft gezogen werden, speciell über ihren Glauben (De praescr. haeret. 44, 1), darüber, ob sie Gott für seine Gaben dankbar oder undankbar waren (Ad Scap. 2), über ihre Sünden und Laster (De spect. 20).

Im Gerichte wird jedem gerecht, d. h. nach Verdienst oder Mißverdienst, vergolten (Apol. 18. De test. an. 4). Das Gericht selbst besteht in nichts anderem als darin, den Arbeiter seines Lohnes würdig zu machen[1]. Wegen der Verschiedenheit der sittlichen Beschaffenheit der einzelnen Menschen wird aber

---

[1] Adv. Marc. IV, 24: Hoc ipsum iudicare est dignum facere mercede operarium.

das Gericht Gottes in zweierlei Sentenzen bestehen, der des Heiles und derjenigen der Strafe (De resurr. carn. 59).

4. Die Weltvollendung.

350. Christus wird wiederkommen cum totius mundi motu, cum orbis horrore (Apol. 23). Dem ganzen Erdkreise steht bevor eine gewaltsame Veränderung und ein mit schrecklichen Trübsalen drohender Abschluß (ibid. 32), ein gewaltiger Sturm (procella, De poen. 1, 3). In diesen Enderschütterungen wird die sichtbare Welt untergehen. Vergehen muß die Erde mit der Gestalt der ganzen Welt (De resurr. carn. 26). Und alle irdische Weisheit wird zerstört und beschämt mit dieser Welt (De pat. 1). — Als das Mittel, wodurch die sichtbare Welt zerstört wird, bezeichnet Tertullian das Feuer. Es wird kommen der Tag, wo die ganze gealterte Welt und alle ihre Hervorbringungen in gemeinsamem Brande verzehrt werden [1]. Das Feuer, welches diese Welt zerstören wird, ist ein Gerichts- und Straffeuer, welches sie um der Sünden willen trifft (De bapt. 8. Adv. Marc. III, 24); es ist aber auch ein Läuterungsfeuer, welches sie erneuert und verjüngt. Es soll nämlich die Welt nach ihrem Untergange wiederhergestellt werden; ihr Untergang ist sonach nur eine Umwandlung (transactio) derselben (De an. 55), ihr zeitliches Ende nur der Hauptwendepunkt in ihrer Geschichte [2]. Die untergegangene und die erneuerte Welt stehen sich gegenüber als die gegenwärtige und die zukünftige (hoc et futurum aevum, De pudic. 13, 19. Adv. Marc. V, 4). In der zukünftigen Welt nun wird das Böse ein Ende haben, indem das Offenbarwerden der Kinder Gottes die der Eitelkeit verfallene Schöpfung vom Bösen befreit, und nach Wiederherstellung der Unschuld und Unversehrtheit der Schöpfung werden die zahmen Thiere sich mit den wilden vertragen und die Kinder mit den Schlangen spielen (Adv. Hermog. 11). — Wie aber die zukünftige, erneuerte und verjüngte Welt in sich selbst näher beschaffen sein werde, wie sie sich rein local verhalte zu dem Himmelreiche, das am Ende der Zeiten aufgeschlossen werden soll (De an. 55), welche Lage in ihr das Paradies einnehme, in welches der Mensch dereinst wieder zurückversetzt werden soll (De resurr. carn. 26): diese und ähnliche Fragen untersucht Tertullian nicht mehr näher. Die kosmisch-physische Beschaffenheit der verjüngten Welt und die geographische Lage ihrer einzelnen Bestandtheile haben ja auch für eine religiöse Betrachtungsweise keinen oder nur geringen Werth. Auf letztere Betrachtungsweise aber erhebt sich auch Tertullian gleich vielen andern zumeist, wenn er von der künftigen Welt im Unterschiede von der gegenwärtigen handelt.

---

[1] De spect. 30: Superest dies, cum tanta saeculi vetustas et tot eius nativitates uno igni haurientur.

[2] Cf. De spect. 29: Cursus saeculi intuere, tempora labentia, spatia peracta dinumera, *metas consummationis* exspecta.

Anhang.

Die eschatologischen Vorstellungen in den Martyreracten der hll. Perpetua und Felicitas[1].

351. Für die Lehre, daß nur die Seelen der Martyrer sofort nach dem Tode in das Paradies aufgenommen werden, während alle übrigen in die Unterwelt kommen, beruft sich Tertullian auf eine Vision der beherzten Martyrin **Perpetua**. Diese habe nämlich, als ihr am Tage ihres Leidens das Paradies enthüllt wurde, nur die Seelen ihrer Mitmartyrer daselbst erblickt (De an. 55). Wir besitzen nun über das Martyrium der hl. Perpetua und ihrer Leidensgefährtin, der **hl. Felicitas**, ziemlich umfangreiche Acten, welche der Sache nach wirklich lehren, was Tertullian aus ihnen beweisen will, und auch sonst in vielen Punkten sachlich wie sprachlich mit Tertullian übereinstimmen. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, daß Tertullian selbst der Verfasser oder vielmehr Redactor dieser Acten ist. Mag indes auch, wie andere gemeint haben, ein sonst unbekannter Montanist als Sammler derselben zu gelten haben, soviel steht fest, daß Perpetua und Felicitas im Jahre 202 oder 203 in Karthago gemartert und daß die Acten ihres Martyriums von einem Zeitgenossen gesammelt und redigirt wurden. Für uns sind diese Acten insofern von Bedeutung, als sie viele und ausgebildete eschatologische Vor-

[1] Die echte *Passio Perpetuae* (*et Felicitatis*) war den Alten wohlbekannt, wie wir aus Augustin, Beda u. a. ersehen. In der Folge verkam sie, ward aber wieder aufgefunden von L. Holstenius und 1663 herausgegeben von P. Possinus und wiederum von H. Valesius. Ruinart nahm sie in seine Acta Martyrum auf und Papenbroeck in die Acta Sanctorum Martii (7) I, 630—638; bei Migne steht sie Ser. lat. III, 13—62. R. Harris entdeckte 1889 einen griechischen Text, der wohl nur Uebersetzung der lateinischen Urschrift ist. Beide Texte wurden 1891, mit Einleitung und Noten versehen, von J. A. Robinson veröffentlicht (Texts and Studies vol. I, No. 2: The Passion of S. Perpetua). Vgl. auch *A. Pillet*, Histoire de Sainte Perpétue et de ses compagnons, 1885. — Die ganze Passio ist zusammengesetzt aus den Visionen der Perpetua (n. 3—10), der Vision des Saturus (n. 11—13) und den Beigaben des Redactors (n. 1—2; 14—21). — Als Herausgeber glaubte schon Valesius einen Montanisten zu erkennen, ward aber von Ruinart zu widerlegen gesucht (Admonit. in Pass. Perpet. n. 6). Als Basnage die Orthodoxie der Martyrer selbst bestritt, trat ihm hierin J. A. Orsi entgegen mit einer ausführlichen Dissertatio apologetica pro ss. Perpetuae, Felicitatis et sociorum orthodoxia (*Migne*, Ser. lat. III, 63—176); er gab aber zu, daß der Compilator Montanist gewesen sei. Dies ist jetzt auch die gewöhnliche und hinlänglich begründete Ansicht (vgl. K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian I [1890], 172). Robinson hält den Tertullian für den Redactor unserer Acten. Zu bemerken ist aber, daß es im Drange der Verfolgungen zu Karthago damals noch nicht zu einer förmlichen Trennung der Montanisten von der katholischen Gemeinde gekommen war, sowie daß die erstern überhaupt in der Lehre von der Kirche nicht abweichen wollten. — Die in neuerer Zeit von Aubé (Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du III^{e} siècle [1881], p. 521—525) und den Hagiographi Bollandiani (Catal. codic. hagiogr. biblioth. reg. Bruxell. pars I, I [1886], 158—161) edirten Perpetua- und Felicitas-Acten bestehen die Prüfung auf ihre Echtheit keineswegs. Vgl. Neumann a. a. O. S. 300.

stellungen enthalten. Ihre Behandlung an dieser Stelle aber rechtfertigt sich durch ihre Gleichzeitigkeit und Verwandtschaft mit Tertullian.

352. Nachdem in der Einleitung der Wunsch ausgesprochen ist, die noch lebenden Christen mögen, indem sie der Martyrer gedenken, Gemeinschaft erlangen mit denselben und durch sie mit dem Herrn Jesus Christus (n. 1), wird folgende Vision der hl. Perpetua erzählt: Ich sah eine goldene Leiter von wunderbarer Größe, die bis zum Himmel reichte und so schmal war, daß nur je einer sie besteigen konnte. An den Seiten der Leiter waren allerlei Arten von Eisenwerkzeugen eingesteckt. Es waren daselbst Schwerter, Lanzen, Sicheln, Messer, so daß jeder, der saumselig oder nicht aufwärts blickend emporstieg, verwundet wurde und sein Fleisch an den Eisenwerkzeugen hängen blieb. Unter der Leiter lag ein ungeheurer Drache, der den Aufsteigenden Nachstellungen bereitete und sie vor dem Aufsteigen zurückschreckte. Saturus (ein Leidensgefährte der Heiligen, der sich selbst dem Gerichte stellte) stieg zuerst hinauf und kam bis auf die Höhe der Leiter. Er wendete sich zu mir und sprach: Perpetua, ich erwarte dich; aber siehe zu, daß jener Drache dich nicht verwunde. Und ich sprach: Er wird mir nicht schaden im Namen des Herrn Jesu Christi. Und mich gleichsam fürchtend, hob er langsam das Haupt unter der Leiter hervor; ich aber trat ihm aufs Haupt, als ich die erste Stufe (der Leiter) bestiegen hatte. Und ich stieg hinan und sah einen unermeßlichen Gartenraum, und in der Mitte des Gartens saß ein grauer Mann im Gewande des Hirten, groß, die Schafe melkend, und viele Tausende von Weißgekleideten umstanden ihn. Und er erhob sein Haupt und blickte mich an und sprach zu mir: Willkommen, mein Kind! Und er rief mich und gab mir etwas Käse von seiner Milch, und ich nahm ihn mit gefalteten Händen und aß, und alle Umstehenden sprachen das Amen (n. 4).

353. Während nach dieser Vision der hl. Perpetua die Martyrer zu Christus in das Paradies (den Himmel?) gelangen, liegt zwei weitern Visionen derselben Martyrin die Vorstellung zu Grunde, daß es im Jenseits einen Reinigungsort gebe und daß man den daselbst befindlichen Seelen durch Gebet wirksam zu Hilfe kommen könne. Als sie mit ihren Leidensgefährten einst im Kerker betete, da kam ihr plötzlich ihr Bruder Dinokrates in den Sinn, welcher im Alter von sieben Jahren an einem Krebsleiden gestorben war. Und sie erkannte, daß sie Erhörung finde, wenn sie für ihn bete. Und sie fing an, für ihn viel zu beten und zum Herrn zu seufzen. Und alsogleich in derselben Nacht sah sie ihren Bruder herausgehen aus einem finstern Orte, wo viele beisammen waren, ganz erhitzt und lechzend vor Durst, mit entstelltem Antlitz und bleicher Farbe, eine Wunde im Gesichte, die er bei seinem Tode hatte. Für ihn hatte sie gebetet, und zwischen ihr und ihm war ein weiter Abstand, so daß das eine nicht zum andern kommen konnte. An dem Orte, wo Dinokrates sich befand, war ein Fischteich voll Wasser, dessen Rand höher war als die Gestalt des Knaben. Dinokrates streckte sich aus, wie um zu trinken. Da schmerzte es die Heilige, daß jener Teich zwar Wasser enthielt, daß aber der Knabe wegen der Höhe seines Randes nicht trinken konnte. Darüber erwachte sie und erkannte, daß ihr Bruder leide.

Zugleich aber vertraute sie fest, daß ihr Gebet seinem Leiden abhelfen werde, und sie flehte nun Tag und Nacht unter Thränen für ihn. Ihr Gebet fand Erhörung; denn alsbald hatte sie eine andere Erscheinung. Sie schaute wiederum jenen Ort, der zuvor finster gewesen, hell erleuchtet, und Dinokrates war reinen Leibes und gut gekleidet und in angenehmer Kühle. Und wo die Wunde war, befand sich eine Narbe. Und der Rand jenes Fischteiches war herabgelassen bis zum Nabel des Knaben. Und er schöpfte unaufhörlich Wasser. Am Rande war eine Schale voll Wasser, und Dinokrates trank aus ihr, ohne daß die Schale leer ward. Und gesättigt ging er von dannen, um nach Art der Kinder fröhlich zu spielen. Da erwachte Perpetua und erkannte, daß er aus der Strafe entlassen sei (translatum eum esse de poena, n. 7—8)[1].

354. Auch der schon erwähnte Saturus hatte eine Vision, deren Inhalt der Hauptsache nach sich deckt mit der ersten Erscheinung der hl. Perpetua. Wir hatten, so beschreibt er selbst sein Gesicht, gelitten und das Fleisch verlassen. Da wurden wir von vier Engeln, deren Hände uns nicht berührten, nach Osten hin getragen. Es war, als ob wir einen sanften Hügel hinanstiegen. Zuerst schauten wir nun ein unermeßliches Licht. Da sprach ich: Perpetua (sie war nämlich an meiner Seite), das ist es, was der Herr uns verheißen hat; wir haben in Empfang genommen die Verheißung. Und während wir von den vier Engeln getragen wurden, öffnete sich vor uns ein großer Raum, der beschaffen war wie ein Lustgarten (viridarium) und Rosenbäume und alle Arten Blumen enthielt. Die Höhe der Bäume war nach Art der Cypresse und ihre Blätter fielen unaufhörlich herab (cadebant sine cessatione; Robinson vermuthet canebant, andere lesen ardebant). Es befanden sich daselbst vier andere Engel, noch strahlender als die erstern. Als diese uns erblickt hatten, erwiesen sie uns Ehre und sprachen zu den andern Engeln mit Verwunderung: Sehet diese da! Nun legten die vier Engel, die uns getragen hatten, uns nieder, und wir gingen zu Fuß (auf breitem Pfade) ein Stadium weit. Da fanden wir den Jocundus und andere Martyrer. Wir fragten sie, wo die übrigen seien. Da sagten uns aber die Engel: Kommet zuerst, tretet ein und grüßet den Herrn! Und wir kamen an einen Ort, dessen Wände wie

[1] Wegen der dogmatischen Bedeutung dieser beiden Visionen für die katholische Lehre vom Fegfeuer lenkten dieselben jederzeit die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich. Speciell hat man untersucht, ob der Knabe Dinokrates vor seinem Tode die Taufe empfangen habe oder nicht. Schon Augustin entschied sich dafür, daß Dinokrates die sogen. Taufe der Kliniker empfangen habe (De anima et eius orig. l. I, c. 10; l. III, c. 9). Ihm folgten z. B. Ruinart (not. in c. 8 Pass. Perpet.), Orsi (l. c. c. 5, n. 7), Pillet (l. c. p. 71 ss.), während andere, z. B. Basnage (cf. *Orsi* l. c. c. 5, n. 6), Neumann (a. a. O. S. 172, Anm. 5), Robinson (a. a. O. S. 29), H. Schell (Kathol. Dogmatik III, 2, S. 783) meinen, der Knabe sei ohne Taufe gestorben. Die Beantwortung dieser Frage ist indes nicht von entscheidender Bedeutung. Denn einerseits hat es vermöge der Universalität des göttlichen Heilswillens jederzeit irgendwelche Ersatzmittel der Wassertaufe gegeben, andererseits aber konnte der bereits zu den Unterscheidungsjahren gelangte Knabe zwischen seiner erstmaligen (in der Wassertaufe oder in einem Ersatzmittel derselben erlangten) Rechtfertigung und seinem Tode mancherlei kleinere Sünden begehen, die er im Jenseits abzubüßen hatte.

von Licht erbaut waren, und vor dem Eingang standen vier Engel, welche die Eintretenden mit weißen Gewändern bekleideten. Und bekleidet traten wir ein und schauten unermeßliches Licht und hörten den einstimmigen, unaufhörlichen Ruf: Heilig, heilig, heilig! Und in der Mitte des Ortes saß ein greiser Mann mit schneeweißen Haaren, aber mit jugendlichem Antlitz; dessen Füße sahen wir nicht. Und zu seiner Rechten und Linken standen die 24 Aeltesten und hinter ihnen noch viele andere. Und wir traten hin mit großer Verwunderung und stellten uns vor den Thron. Und die vier Engel hoben uns empor und wir küßten den Greis. Er aber fuhr mit seiner Hand über unser Antlitz (vgl. Offb. 7, 17). Da sprachen die Aeltesten zu uns: Laßt uns aufstehen! Gehet und spielet! Da sprach ich: Perpetua, hast du, was du verlangst? Und sie sagte zu mir: Gott sei Dank, daß ich hier noch fröhlicher bin, die ich schon im Fleische fröhlich war. Wir erkannten daselbst, so schließt die Erzählung der Vision, viele Brüder, aber auch Martyrer [1]. Und alle wurden wir genährt von einem unaussprechlichen Wohlgeruche, der uns sättigte (n. 11—13).

355. Als man am Vorabende des Martyriums den Verurtheilten ein Mahl gab, richteten sie ernste Worte an das Volk, in denen das Gericht des Herrn angedroht war. Merket euch unsere Gesichter, sprach unter anderem Saturus, damit ihr uns am Tage des Gerichtes wiedererkennet (n. 17). Zum Procurator Hilarianus aber sagten sie mit Gebärden und Mienen: Du richtest uns, dich aber wird Gott richten (n. 18). Sie schritten vom Kerker ins Amphitheater wie in den Himmel, heiter und schönen Antlitzes, zitternd vor Freude, nicht vor Furcht (n. 18). Saturninus, einer der Leidensgefährten, wollte allen Thieren vorgeworfen werden, um eine desto herrlichere Siegeskrone davonzutragen (n. 19). Alle aber gingen standhaft in den Tod. — Nachdem der Sammler unserer Acten das Martyrium selber noch genauer beschrieben, schließt er also: O ihr standhaften und glückseligen Martyrer! O ihr wahrhaft Berufenen und Auserwählten zur Glorie unseres Herrn Jesu Christi! Wer diese Glorie preist, ehrt und anbetet, der muß nicht minder wie die alten auch diese neuen Beispiele zur Erbauung der Kirche lesen, auf daß auch diese neuen Tugenden bezeugen, daß ein und derselbe Heilige Geist noch immer wirke und zugleich der allmächtige Gott der Vater und sein Sohn Jesus Christus, unser Herr, dem Herrlichkeit ist und unermeßliche Macht in alle Ewigkeit. Amen (n. 21).

---

[1] n. 13: Coepimus illuc multos fratres cognoscere, sed et martyres (Robinson: martyras). Es fragt sich hier, ob die vielen Brüder, welche Saturus bei Christus schaut, lauter Martyrer waren, oder ob sie als von den Martyrern verschiedene Heilige zu betrachten sind. Wäre letzteres die richtige Auslegung, dann könnte Tertullian für seine Anschauung, daß jetzt nur die Martyrer im Paradiese seien, sich nicht auf unsere Passio berufen. Es würde alsdann auch die Redaction der Passio durch Tertullian an Wahrscheinlichkeit verlieren (cf. *Orsi* l. c. c. 7, n. 3). Man kann aber wohl den Zusatz sed et martyres epexegetisch verstehen und erklären: Wir erkannten viele Brüder, die zugleich Martyrer waren.

Achter Abschnitt.

Die wissenschaftliche Bearbeitung der geoffenbarten Eschatologie durch Clemens von Alexandrien.

Vorbemerkungen.

356. Irenäus, Hippolytus und Tertullian haben zunächst der Häresie gegenüber die kirchliche Glaubensüberlieferung festgehalten, geltend gemacht, erklärt und entwickelt. Wenn sie hierbei auch von der Philosophie so oder anders Gebrauch machten, so geschah dies wiederum nur zu dem Zwecke, um die Häresie zu widerlegen und die kirchliche Lehre als die einzig wahre zu vertheidigen. Gleichzeitig aber mit diesen großen Männern und um so mehr nach ihnen strebten andere kirchliche Kreise nach wissenschaftlicher Erkenntniß und Bearbeitung der christlichen Ueberlieferung. Auch diese Kreise wollten die Ueberlieferung in allen Stücken festhalten, zugleich aber den gegebenen Stoff wissenschaftlich durchdringen, d. h. denselben einerseits kritisch-historisch-exegetisch sicherstellen, andererseits philosophisch bearbeiten und mit dem Zeitbewußtsein vermitteln. Aus solchen Bestrebungen entstanden gegen den Schluß des 2. und zu Anfang des 3. Jahrhunderts eine Anzahl von theologischen (kirchlichen) Schulen, deren berühmteste und für die ganze Folgezeit bedeutungsvollste die sogen. Katechetenschule zu Alexandrien geworden ist [1]. Wir kennen nicht den Ursprung dieser Schule und wissen nicht viel von ihren ersten Lehrern, einem Pantänus u. a. Soviel aber ist sicher, daß zu Alexandrien die ganze hellenische Wissenschaft gelehrt und apologetisch-christlichen Zwecken dienstbar gemacht wurde.

357. Der erste Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule, den wir aus seinen hinterlassenen Schriften näher kennen, ist **Titus Flavius Clemens** (von Alexandrien). Auf der Bahn der Apologeten, besonders des Justinus,

---

[1] Cf. *H. E. F. Guericke*, De schola quae Alexandriae floruit catechetica, 1824—1825 (pars I, p. 7 die ältere Literatur). Gegen ihn *C. F. W. Hasselbach*, De schola quae Alex. floruit catech., 1826. *Idem*, De discipulorum ordinibus, quot fuerint in vet. eccl. gr. et lat., 1839. E. R. Redepenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, 1. Thl. (1841), S. 57—83. *Ch. Kingsley*, Alexandria and her Schools, 1854.

kühn vordringend, wob Clemens die alte Philosophie, soweit er sie kannte, in seine Darstellung der christlichen Glaubenslehre ein, suchte letztere durch erstere zu stützen und zu erläutern und auf solche Weise das Heidenthum wie die falschen Systeme der Häretiker wissenschaftlich zu überwinden. Bei diesem gewaltigen, epochemachenden Unternehmen blieb aber Clemens der Gefahr ausgesetzt, rein philosophische Lehren zum Inhalte des christlichen Glaubens zu machen, die Glaubenswissenschaft (γνῶσις) qualitativ über den einfachen Glauben (πίστις) zu stellen oder das wissenschaftlich begründete Christenthum für ein qualitativ höheres zu halten als das auf dem einfachen Glauben beruhende. Er blieb ferner der Gefahr ausgesetzt, bei der Darlegung des Inhaltes der christlichen Religion mehr den idealen Wahrheitsgehalt als die positiven Heilsthatsachen zu betonen. Speciell in Bezug auf die Eschatologie trat die Gefahr nahe, die concreten Endereignisse und Endzustände der ganzen Welt- und Menschengeschichte spiritualistisch zu verflüchtigen. Ob und inwieweit Clemens diesen Gefahren unterlegen ist, ob und inwieweit er speciell die christliche Eschatologie spiritualisirt oder wenigstens deren concrete Grundthatsachen in den Hintergrund seiner Darlegungen gestellt hat, wird aus nachstehenden Ausführungen sich ergeben[1].

[1] Die noch vorhandenen Werke des Clemens von Alexandrien (Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, Παιδαγωγός, Στρώματα, Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;) wurden herausgegeben von P. Victorius 1550, Fr. Sylburg 1592, Heinsius 1616 u. ö., J. Potter 1715 u. 1757, Oberthür 1778—1779, R. Klotz 1831—1834, Migne (P. gr. VIII—IX) 1857, L. Dindorf 1869. — In den Ausgaben sind noch beigedruckt Excerpta ex scriptis Theodoti etc., Eclogae ex scripturis propheticis und eine Menge Fragmente. Neu entdeckte Fragmente bringt *Pitra*, Anal. sacra II, 347—349; IV, 35—36 u. 305—306. Vieles hiervon ist entschieden unecht, bei anderem bleibt es zweifelhaft, ob es dem Clemens angehört, oder wenigstens, zu welchen seiner Schriften es gehört. Eine sorgfältige und verdienstvolle kritische und literärgeschichtliche Untersuchung über alle Werke und Fragmente des Clemens veröffentlichte Th. Zahn in den Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Canons, 3. Theil: Supplementum Clementinum, 1884. Vgl. ferner: *O. Staehlin*, Observationes criticae in Clementem Alex., 1890. *P. Ruben*, Clementis Alex. Excerpta ex Theodoto, 1892. *I. ab Arnim*, De octavo Clementis Stromateorum libro, 1894. — Ueber den Lehrgehalt der Schriften des Clemens handeln besonders: *Le Nourry*, Dissertationes de Clem. Alex. operibus, 1703. *Tribbechovius*, Dissertationes tres de Clem. Alex., 1706. *P. Hofstede de Groot*, Disput. de Clem. Alex., 1826. F. R. Eylert, Clemens von Alexandrien als Philosoph und als Dichter, 1832. *I. H. Reinkens*, De Clem. presb. Alex., 1851. *H. Reuter*, Clem. Alex. theolog. moral. capita sel., 1853. *H. Laemmer*, Clem. Alex. de λόγῳ doctrina, 1855. *J. Cognat*, Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique, 1859. W. Möller, Kosmologie der Griechen S. 506—535. *J. H. Müller*, Idées dogmatiques de Clément d'Alexandrie, 1861. *E. Freppel*, Clément d'Alexandrie, 1865. Fr. Böhringer, Die griechischen Väter des 3. und 4. Jahrhunderts. 1. Hälfte: Clemens und Origenes, 1869. C. Merk, Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, 1879. Fr. J. Winter, Die Ethik des Clemens von Alexandrien, 1882. *Ch. Bigg*, The Christian Platonists of Alexandria, 1886 (Lecture 2—3). P. Ziegert, Die Psychologie des Clemens Alexandrinus, 1892. Ders., Zwei Abhandlungen über T. Flav. Clemens von Alex., 1894. P. Dausch, Der neutestamentl. Schriftcanon und Clemens von Alex., 1894. Weiteres bei Bardenhewer, Patrologie S. 147 f. Vgl. auch Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 296—327.

I. Die Lehre von der besondern Vollendung.

1. Die Unsterblichkeit der Seele.

358. Der Mensch besteht nach Clemens aus zwei Wesensbestandtheilen, Leib und Seele. Der höhere Theil ist seine Seele, der niedere der Leib, was aber nicht so zu verstehen ist, als wäre die Seele von Natur aus gut und der Leib von Natur aus schlecht; denn nicht ist dasjenige ohne weiteres schlecht, was nicht gut ist[1]. Im Tode nun wird das Band zwischen Leib und Seele gelöst[2]; der Tod ist folglich nichts anderes als die Trennung der Seele vom Leibe[3]. Ein Bild, ja eine Einleitung des Todes ist der Schlaf; denn beide besagen ein Zurückziehen (*ἀπόστασις*) der Seele (vom Leibe), der eine mehr, der andere weniger[4]. Die factische Ursache des Todes ist die Sünde Adams, welcher eben in seiner Sünde das unsterbliche Leben mit dem sterblichen vertauscht hat (Strom. II, 19, p. 481 ed. *Potter*). — Nach ihrer Trennung vom Leibe lebt aber die Seele in selbstbewußter, persönlicher Weise fort. Von dieser Unsterblichkeit der Seele hatten schon die Heiden eine Kenntniß. So reden Epicharmus und ein ungenannter lyrischer Dichter von Belohnungen und Bestrafungen nach dem Tode (ibid. IV, 26, p. 640). Sokrates deutet im Kriton an, daß er auf ein anderes Leben nach dem Tode hoffe, ebenso im Phädrus (ibid. V, 2, p. 652—653). Desgleichen folgt die Unsterblichkeit der Seele aus der Art und Weise, wie Plato das jenseitige Los des Aridäus und seiner Genossen schildert (ibid. V, 14, p. 700—701). — Wie in der Annahme der Unsterblichkeit überhaupt, so lehnt sich Clemens auch in der Begründung derselben zunächst an die heidnischen Philosophen an. Mit Recht, sagt er, lehren Theano und Plato, daß der Tod für die Bösen ein Gewinn wäre, wenn es keine Unsterblichkeit und keine Vergeltung nach dem Tode gäbe (ibid. IV, 7, p. 583). Aus den heiligen Schriften beweist Clemens nirgends ausführlicher die Unsterblichkeit der Seele als solche, doch macht er darauf aufmerksam, daß fast alle Gebote (der Schrift) sie indirect lehren (ibid. p. 583, 26—27), und stellt weiterhin im Anschluß an die Schrift die Lehre vom ewigen Leben, vom Heile nach dem Tode u. s. w. dar. — Man kann fragen, ob nach Clemens die Unsterblichkeit eine unverlierbare, wesentliche Eigenschaft der Seele oder aber eine besondere Gnadengabe sei. In einem Fragmente seiner Erklärungen des ersten Briefes Petri lehrt er nämlich (mit Bezug auf 1 Petr. 1, 5. 9. 23), daß die Seele nicht von Natur aus, sondern durch die Gnade Gottes incorruptibilis sei, daß durch Glauben

[1] Strom. l. IV, c. 26, p. 639, col. 12—15 (ed. *Potter* 1715): *Κρεῖττον τοῦ ἀνθρώπου ὡμολόγηται ἡ ψυχή, ἧττον δὲ τὸ σῶμα· ἀλλ' οὔτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει, οὔτε αὖ κακὸν φύσει τὸ σῶμα· οὐδὲ μὴν ὃ μή ἐστιν ἀγαθόν, τοῦτο εὐθέως κακόν.*

[2] Ibid. IV, 3, p. 569, 7—8: *Θάνατος διάλυσις ὢν τῶν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς δεσμῶν.*

[3] Ibid. VII, 12, p. 874, 42—43: *Ὁ θάνατος χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.* Cf. ibid. IV, 3, p. 569, 4.

[4] Ibid. IV, 22, p. 628, 11—12; cf. V, 14, p. 712. Clemens beruft sich für seine relative Gleichstellung von Tod und Schlaf auf einen Ausspruch Heraklits.

und Gerechtigkeit und Gnosis die incorruptibilitas bewirkt werde (p. 1006)[1]. Allein gemäß dem ganzen Zusammenhange ist hier nicht die Unsterblichkeit der Seele schlechthin, sondern ihre selige Unvergänglichkeit oder ihr glückseliges Leben in der Ewigkeit gemeint.

2. Willensfreiheit und Vergeltung im allgemeinen.

359. Mit der Unsterblichkeit der Seele steht in innigster Verbindung die Freiheit des Willens, und beide Wesenseigenschaften der menschlichen Natur hinwiederum sind ebenso die anthropologischen Voraussetzungen einer gerechten und vollkommenen Vergeltung, wie sie durch die jeder Menschenbrust unaustilgbar einwohnende Idee einer solchen Vergeltung zur Gewißheit erhoben werden. — Wir haben vom Herrn durch die Schriften überkommen, daß dem Menschen die Freiheit verliehen sei, zu wählen und zu meiden, schreibt Clemens zunächst gegen Basilides[2]. Unsere Seele hat die freie Gewalt, zu streben und sich zu enthalten[3]. Anderwärts bezeichnet Clemens diese Freiheit als *ἐξουσία ἐλευθέρα καὶ κυρία* (Strom. III, 5, p. 529, 33), als *προαιρετικὴ δύναμις* (ibid. VI, 16, p. 808, 30) oder kurz *προαίρεσις* (ibid. II, 15, p. 463, 26; VI, 17, p. 822, 1), als *τὸ αὐθαίρετον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς* (ibid. VII, 3, p. 837, 2—3), als *ἐλεύθερον τὸ αὐτεξούσιον* (Quis div. salv. 14, p. 943, 15—16) u. dgl.[4] Er erklärt noch näher, dasjenige sei in unserer Gewalt (*ἐφ' ἡμῖν*), dessen wir auf gleiche Weise Herren seien wie seines Gegentheils, z. B. zu philosophiren oder nicht, zu glauben oder nicht (Strom. IV, 24, p. 633).

360. Daß nun der Mensch eine solche Freiheit besitze und daß dieselbe vornehmlich im christlichen Heilswerke eine fundamentale Bedeutung habe, indem der effective Heilsbesitz von Anfang an und fortwährend vom rechten Gebrauche der Freiheit abhängt: dies ward von der häretischen Gnosis geläugnet, indem sie das Heilswerk nicht als einen religiös-ethischen, sondern als einen physischen Proceß betrachtete (cf. ibid. III, 1, p. 510; V, 1, p. 645). Dem gegenüber führt Clemens wiederholt und eingehend den Beweis für die Willensfreiheit des Menschen und zeigt zugleich, welche Bedeutung und Tragweite die Willensfreiheit im ganzen Heilswerke besitze. — Wie schon angedeutet, beruft sich Clemens für die Lehre von der Existenz

---

[1] In der Potterschen Ausgabe vom Jahre 1715 folgt auf p. 902 sofort p. 913. Wir folgen hier dieser Paginirung. Wo es nöthig erscheint, citiren wir auch die Columnen der einzelnen Seiten.

[2] Strom. III, 4, p. 434, 28—30: *Ἡμεῖς . . . τὴν αἵρεσιν καὶ φυγὴν δεδόσθαι τοῖς ἀνθρώποις αὐτοκρατορικὴν παρὰ τοῦ κυρίου διὰ τῶν γραφῶν παρειληφότες.*

[3] Ibid. I, 17, p. 368, 13—15: *Τῆς ψυχῆς ἐχούσης τὴν ἐξουσίαν τῆς ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς.*

[4] In einem Fragmente aus der Schrift De providentia gibt Clemens folgende Definitionen: *Θέλησίς ἐστι φυσικὴ δύναμις τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτική. Θέλησίς ἐστι φυσικὴ ὄρεξις, τῇ τοῦ λογικοῦ φύσει κατάλληλος. Θέλησίς ἐστι φυσικὴ αὐτοκράτορος νοῦ (κίνησις) αὐτεξούσιος, ἢ νοῦς περί τι αὐθαιρέτως κινούμενος. Αὐτεξουσιότης ἐστὶ νοῦς κατὰ φύσιν κινούμενος, ἡ νοερὰ τῆς ψυχῆς κίνησις αὐτοκρατής* (bei *Migne*, Ser. gr. IX, 752 a).

der Willensfreiheit der Häresie gegenüber zunächst auf die heiligen Schriften (Strom. II, 4, p. 434). Er bringt aber auch rationelle Gründe hierfür bei. Weder Lob noch Tadel, weder Auszeichnungen noch Strafen wären gerecht, wenn der Mensch nicht frei und das Böse unfreiwillig wäre (ibid. I, 17, p. 368, 11—15). Es kann ja nicht angerechnet werden, was nicht aus der Freiheit hervorgeht (ibid. II, 15, p. 463, 25—26). Insbesondere würde der Glaube, falls er nicht frei, sondern naturnothwendig wäre, keine Belohnung, aber auch der Unglaube keine gerechte Bestrafung verdienen; es würde überhaupt jeglicher ethische Unterschied zwischen Glauben und Unglauben aufhören, wenn beide gemäß einer Naturnothwendigkeit beständen, wie besonders Basilides lehrte (ibid. II, 3, p. 434). Auch für das Martyrium könnte nicht ein so herrlicher Lohn im Himmel hinterlegt sein, wenn es, wie Basilides meinte, mit Nothwendigkeit (als zwar ehrenhafte Strafe für die Sünden eines frühern Lebens) die Bekenner träfe. Es liege vielmehr in unserer Gewalt, zu bekennen und uns strafen zu lassen oder nicht, und darum warte mit Recht ein herrlicher Lohn auf den standhaften Bekenner (ibid. IV, 12, p. 600—601).

361. Aus der Willensfreiheit geht, wie schon angedeutet, zunächst hervor der Glaube (*προαιρέσεως κατόρθωμα ἡ πίστις*, ibid. II, 3, p. 434, 9—10). Wie der Glaube, so ist auch der Gehorsam in unserer Gewalt (*ἐφ' ἡμῖν*, ibid. VII, 3, p. 837, 19); desgleichen steht es bei uns, ob wir bekennen und uns strafen lassen wollen oder nicht (ibid. IV, 12, p. 600, 42—43). Mit dem ernsten Wollen geht überhaupt die Erlangung des Heiles Hand in Hand, indem sozusagen das freie Wählen und das Leben zusammengespannt sind[1]. Wir, die wir gläubig geworden, gelangen zum Heile durch freie Wahl (*ἑκουσίῳ προαιρέσει*, Paedag. I, 6, p. 118, 11). Indem der Herr zum reichen Jüngling sprach: Wenn du willst (nämlich vollkommen werden, Matth. 19, 21), deutete er das *αὐτεξούσιον* der mit ihm sich unterredenden Seele an. Denn beim Menschen als einem freien Wesen stand die Wahl, bei Gott aber als dem Herrn die Gabe. Er gibt aber denen, die wollen und sich abmühen und bitten, damit ihnen auf solche Weise das Heil eigen werde. Nicht zwingt Gott (Gewalt nämlich ist ihm verhaßt), sondern den Suchenden reicht er dar, und den Bittenden gewährt er, und den Anklopfenden öffnet er (Quis div. salv. 10, p. 940). Jemanden das Heil gewähren wider seinen Willen, wäre Zwang; Gnade aber ist es, es denen zu gewähren, die wollen (ibid. 21, p. 947). Wie das Heil, so hängt aber auch das Unheil oder Verderben vom freien Willen ab (ibid. 42, p. 961). Allen hat Gott die gleichen Belohnungen vorgelegt und alle zum gleichen Kampfe berufen. Erbarmen wird hierbei finden, wer da stark ist, und bestehen wird, wer immer will (Strom. VII, 3, p. 840). — Wie in dem ganzen Heilsprocesse Gott und der Mensch, jener mit seiner Gnade, dieser mit seinem freien Willen, im einzelnen zusammenwirken, wird von Clemens, der eben nur gegen die principielle Läugnung der sittlichen Freiheit ankämpft, nicht eingehender untersucht. Doch ist, wie auch unsere folgenden

---

[1] Cohort. ad gent. 11, p. 90, 31—32: *Ἅμα τῷ βουληθῆναι γνησίως τὸ σωθῆναι συντρέχει ὁμοζυγούντων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, προαιρέσεως καὶ ζωῆς.*

Ausführungen noch ergeben werden, sein Grundgedanke der, daß Gott das ganze Heilswerk beginnt, der Mensch aber erst hinterher kraft seiner Freiheit mit Gott zusammenwirkt. Deshalb, so heißt es einmal, hat Gott der Seele die freie Wahl verliehen, damit er an das Pflichtgemäße mahne, die Seele aber nach freier Wahl in Empfang nehme und festhalte[1].

3. Das Heil überhaupt.

362. In ergreifender Weise stellt Clemens besonders in seiner Mahnrede an die Griechen die Mittel und Veranstaltungen dar, durch welche der göttliche Logos das Heil aller Menschen bewirken will. Als Organ Gottes hat der Logos Erbarmen, treibt an, warnt u. s. w. und gewinnt dabei nichts anderes von uns, als daß wir das Heil erlangen[2]. Er hat von Anfang an unser sich erbarmt, zuletzt aber durch seine Erscheinung die gerettet, welche schon ganz verloren waren. Vorher hat er durch die Propheten auf das Heil hingewiesen, jetzt aber beruft er auch sichtbar zum Heile (Cohort. 1, p. 7), und zwar ist er vielstimmig und vielgewandt zum Heile der Menschen[3]. Allzeit ist Gott daran gelegen, die Herde der Menschen zu retten. Darum hat der gute Gott den guten Hirten gesendet. Und die Wahrheit entfaltend, zeigte der Logos den Menschen die Höhe des Heiles (11, p. 89). Dieses Heil ist das größte von allen Gütern (12, p. 95) und so werthvoll, daß keine noch so große Menge Goldes es aufwiegen kann (11, p. 71). Nach diesem Heile sollen darum alle Menschen streben, vor allem dadurch, daß sie die Taufe empfangen (cf. 10, p. 75). Sie sollen sich bekehren, um so zum Heile zu gelangen (11, p. 90); sie sollen glauben und als Lohn das Heil empfangen, Gott suchen und so das Heil fördern (10, p. 84). Mit einem ihnen eigenen Schatze können alle Menschen das so werthvolle Heil erkaufen, nämlich mit Liebe und Glauben; das ist der werthentsprechende Preis (9, p. 71). Die kurzen Wege zum Heile sind für uns die heiligen Schriften und ihre weisen Lebensregeln (8, p. 66). Nicht aber kann jemand das Heil erlangen, der außerhalb des Christenthums verbleibt. Denn als einzige Zuflucht für den, welcher zu den Thoren des Heiles gelangen will, bleibt nur die göttliche (im Christenthum geoffenbarte) Weisheit (4, p. 55). Die Dämonenfurcht bringt Verderben, die Gottesfurcht allein das Heil (10, p. 74). Darum sollen die Heiden wenigstens am Ende ihres Lebens noch zur Kenntniß des wahren Gottes gelangen, damit das Ende des Lebens ihnen den Anfang des Heiles erwerbe (10, p. 84).

363. Die hier vorgelegten Grundgedanken kehren in den sonstigen Schriften des Alexandriners wieder. Der Logos, so lehrt er im „Pädagog" (I, 1, p. 97), reißt den Menschen aus seinem anerzogenen Weltsinne heraus und erzieht ihn

[1] Eclog. proph. 22, p. 994, 36—39: *Διὰ τοῦτο ἐπὶ τῇ ψυχῇ ὁ θεὸς τὴν αἵρεσιν δέδωκεν, ἵνα αὐτὸς μὲν μηνύσῃ τὸ δέον· ἡ δὲ, ἑλομένη, δέξηται καὶ κατάσχῃ.*

[2] Cap. 1, p. 6, 8—19: *Τὸ ὄργανον ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος ὁ κύριος . . . ἐλεεῖ, παιδεύει, προστρέπει, νουθετεῖ, σώζει, φυλάττει . . . τοῦτο μόνον ἀπολαύων ἡμῶν, ὃ σωζόμεθα.*

[3] Cap. 1, p. 8, 13—14: *Πολύφωνος ὁ σωτὴρ καὶ πολύτροπος εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν.*

zu dem einzigen Heile, das im Glauben an Gott wurzelt. Insofern er zum Heile ruft, gebührt ihm der Name *προτρεπτικός*. Dagegen sind jene Betrüger, welche den Reichthum preisen, weil dieser die Seelen zu Grunde richten und von dem Wege, durch den das Heil zu erlangen ist, abbringen kann (Quis div. salv. 1, p. 935). Sich enthalten von Ungerechtigkeit ist der Anfang des Heiles (Strom. IV, 3, p. 566). Andererseits heißt auch der Glaube eine Kraft zum Heile (ibid. II, 12, p. 457). Aufs engste ist das Heil verbunden, ja es fällt zusammen mit der Gnosis [1]. Aber diese Gnosis erlangen jene, die zum ewigen und glückseligen Heile geführt werden, nur mit großen Anstrengungen (ibid. VI, 1, p. 736). Nur denen gewährt Gott ewiges Heil, die mit ihm mitwirken zur Erlangung der Gnosis und zur Ausführung guter Werke (ibid. VII, 7, p. 860). Ueberhaupt erfolgt das Heil nicht von Natur aus, sondern gemäß gehorsamer Umwandlung [2].

4. Das Heilsleben.

364. Gleichwie der göttliche Logos alle Menschen zum Heile führen will, so will er auch allen (ewiges) Leben gewähren. Die Heiden, so lehrt Clemens in seiner Mahnrede, welche an solche glauben, die in Wirklichkeit todt sind, sind auch ihrerseits vollkommen todt (Cohort. 3, p. 40). Ueberhaupt ist ewiger Tod die Sünde (11, p. 89). Der göttliche Logos aber erschien, um den Tod zu besiegen (1, p. 6); er hat den Tod gekreuzigt zum Leben [3]. Und so lebten die, welche anderweitig wie todt waren und an dem wahrhaften Leben keinen Theil hatten, auf, sobald sie seinen Gesang (d. i. seine Heilspredigt) vernahmen (1, p. 5). Der menschgewordene Logos ist uns Urheber aller Güter; von ihm werden wir unterrichtet, gut zu leben, auf daß wir befördert werden zum ewigen Leben (1, p. 7). Er, der im Anfang mit der Schöpfung das Leben gewährt hat als Schöpfer, hat uns gut zu leben gelehrt erscheinend als Lehrer, damit er zum ewigen Leben (uns) hinführe als Gott [4]. — Jenes Leben, das Christus allen Menschen erworben hat, wird auch bezeichnet als Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*, 11, p. 88, 28; 12, p. 93, 12) oder Unsterblichkeit (*ἀθανασία*, 12, p. 93, 35) im emphatischen Sinne des Wortes. Die Unvergänglichkeit bestimmt Clemens näher als *ὁλόκληρος εὐεργεσία* (12, p. 93, 11—12), das Leben aber ist ihm zugleich mit Gott das größte der Güter, die erhaben sind über alle Leiden [5]. Als nie und nirgends ein Ende nehmend ist

---

[1] Strom. IV, 22, p. 626, 16—19: *Εἰ γ' οὖν τις καθ' ὑπόθεσιν προσθείη τῷ γνωστικῷ, πότερον ἑλέσθαι βούλοιτο, τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, ἢ τὴν σωτηρίαν τὴν αἰώνιον· εἴη δὲ ταῦτα κεχωρισμένα, παντὸς μᾶλλον ἐν ταυτότητι ὄντα.*

[2] Ibid. II, 20, p. 489, 26—28: *Ἡ παρ' ἡμῖν ἀλήθεια δογματίζει, ἐκ μεταβολῆς πειθηνίου, ἀλλ' οὐκ ἐκ φύσεως τὴν σωτηρίαν.* Cf. ibid. V, 1, p. 645, 14—16: *Μαθήσει καὶ καθάρσει καὶ τῇ τῶν ἔργων εὐποιίᾳ, ἀλλ' οὐ φύσει σωζομένης τῆς ἐκλογῆς.*

[3] Cohort. 11, p. 88, 26: *Τὸν θάνατον εἰς ζωὴν ἀνεσταύρωσεν.* Der Sinn ist wohl: Christus hat durch seinen Tod am Kreuze den Tod besiegt und Leben erworben.

[4] Ibid. I, p. 7, 17—20: *Λόγος, ὁ καὶ τὸ ζῆν ἐν ἀρχῇ μετὰ τοῦ πλάσαι παρασχὼν ὡς δημιουργός, τὸ εὖ ζῆν ἐδίδαξεν ἐπιφανεὶς ὡς διδάσκαλος, ἵνα τὸ ἀεὶ ζῆν ὕστερον ὡς θεὸς χορηγήσῃ.* Vgl. noch ibid. 1, p. 8; 9, p. 69; 10, p. 74; 11, p. 90 u. a. St

[5] Ibid. 12, p. 93, 41: *Τῶν ἀπαθῶν τὰ μέγιστα θεὸς καὶ ζωή.*

das Leben so erhaben, daß auch die erklärenden Worte über dasselbe kein Ende nehmen wollen, ja daß es nicht einmal recht erscheint, dasselbe überhaupt mit dem Verderben in Vergleich zu setzen (12, p. 95). Eine solche Gabe nun soll niemand mißachten, sondern vielmehr jedermann begierig und freudig ergreifen (cf. 9, p. 71). Zu diesem Zwecke aber sollen alle Gott suchen; denn wer Gott gefunden, der hat auch das Leben; der Finderlohn ist Leben bei Gott (10, p. 84). Die katholische Lehre weist überall hin auf das höchste Ziel, das Leben, und die Gottesfurcht ist es, der gemäß allein wir leben müssen, damit wir ewig leben (11, p. 87).

365. Daß die christliche Religion ihren treuen Bekennern schon im Diesseits wahres Leben gewährt, für das Jenseits aber ewig glückseliges Leben in Aussicht stellt, lehrt Clemens auf mancherlei Weise auch in seinen sonstigen Schriften. Indem man die Götzen bekränzt, sagt er im „Pädagog", liefert man den Beweis, daß sie todt sind (II, 8, p. 213). Wie die Götzen, so sind auch die Sünder todt vor Gott, ihre Todten begrabend, d. h. sich selbst ein Grab bereitend (III, 11, p. 301), und keiner, der reich, dabei aber ungerecht und übermüthig ist, wird dereinst das Leben besitzen (III, 6, p. 274). Die Befreiung von dem Tode der Sünde aber besteht darin, daß man vom Herrn unterrichtet und erzogen wird[1]. Der Logos will unsern Wandel hienieden zur Unvergänglichkeit erheben (II, 1, p. 163). Von ihm kommt (mittelst der Predigt der Apostel) die Gnosis, die mit der Katechese gespendete Nahrung fürs ewige Leben (I, 6, p. 119; cf. I, 10, p. 154). Christi Fleisch, das Himmelsbrod, ernährt die Himmlischen unter den Menschen zur Unsterblichkeit (I, 6, p. 126, 3—5; cf. ibid. 128). Sein Blut trinken heißt theilnehmen an der *ἀφθαρσία* des Herrn; sein Geist führt zur Unvergänglichkeit (II, 2, p. 177). Nach Joh. 3, 36 besitzen wir das Leben schon jetzt, indem wir glauben, und es bleibt weiter nichts übrig, als daß wir dereinst das Leben auch als ewiges in seiner himmlischen Form und Vollendung erlangen[2]. In letzterer Hinsicht ist das Leben für uns noch Gegenstand des Ringens und Strebens. Um es sicher zu erlangen, müssen wir den Wandel des Herrn als deutliches Musterbild der Unvergänglichkeit uns vor Augen halten (I, 12, p. 157). Wir müssen einen gegen Gott und Christus gehorsamen Willen haben, der geordnet ist durch die Rücksicht auf das ewige Leben; wir müssen durch Beobachtung des christlichen Sittengesetzes gut leben, damit das dereinstige ewige Leben sich hieraus entwickelt (I, 13, p. 160). — Die im christlichen Gesetze verbotenen Sünden, erklärt Clemens wiederum, sind eine Krankheit der Seele, ja ein Tod; nicht jener Tod, der die Seele vom Leibe trennt, sondern jener, der sie trennt von der Wahrheit (Strom. II, 7, p. 447). Wiederholt nennt er die Sünde den Tod der Seele (*θάνατος ψυχῆς ἡ ἁμαρτία*, ibid. III, 9, p. 540, 20—21; cf. IV, 3, p. 568). Tod bedeutet es auch, wenn jemand den Vater nicht kennt. Dagegen ist die Kenntniß des

---

[1] Paed. I, 7, p. 134, 30—31: *Τὸ ὑπὸ κυρίου παιδευθῆναι καὶ παιδαγωγηθῆναι θανάτου ἐστὶν ἀπαλλαγή.*

[2] Ibid. I, 6, p. 115, 22—25: *Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον. Εἰ τοίνυν οἱ πιστεύσαντες ἔχομεν τὴν ζωήν, τί περαιτέρω τοῦ κεκτῆσθαι ζωὴν ἀΐδιον ὑπολείπεται;*

Vaters ewiges Leben [1]. Der gläubig Gewordene ist von der Finsterniß übergegangen zum Leben (Strom. I, 27, p. 423), d. h. zu jener Verbindung von Leib und Seele, bei welcher die Sünde ausgeschlossen ist (ibid. IV, 3, p. 568). Es ist der Wille Gottes, daß wir Gott erkennen; die Erkenntniß Gottes aber ist Theilnahme an seiner Unvergänglichkeit [2]. Diese selbst hinwiederum ist nichts anderes als seine Herrlichkeit [3]. Auch die Beobachtung der Gebote ist Grundlegung der Unvergänglichkeit; diese aber bewirkt, daß man Gott nahe kommt [4]. Wer die Tugend erwählt, der soll ewiges Leben und den Preis der Seligkeit erlangen [5]. — Daß der Sünder gestorben ist für Gott, lehrt endlich Clemens auch noch in der Abhandlung Quis dives salvetur (42, p. 960, 4—5). Ebendort heißt es: Das ist der unwandelbare und unerschütterliche Anfang und Grund des Lebens — die Kenntniß Gottes, des wesenhaft Seienden. Dessen Unkenntniß ist Tod, dessen Erkenntniß und Freundschaft, die Liebe zu und die Verähnlichung mit ihm allein das Leben (7, p. 939). Die Erkenntniß, welche Leben bedeutet, wollte Christus allen vermitteln. Fragen ließ er sich mit Fragen, die ihm so ganz entsprechend sind: das Leben über das Leben, die Wahrheit über die wahre Unsterblichkeit, der Unvergängliche über die sichere Unvergänglichkeit. Er ließ sich fragen, um zu zeigen den Inhalt des Evangeliums, daß es sei eine Gabe ewigen Lebens (6, p. 939). Gott legt ewiges Leben vor (10, p. 941), Christus ist Gebieter über unvergängliches Leben (*ὁ τῆς ἀπείρου πρύτανις ζωῆς*, 25, p. 949, 47—48). Doch ist das Leben im Diesseits noch nicht vollkommen und allseitig verwirklicht. In der gegenwärtigen Zeit ist rascher Wechsel und Unbeständigkeit, in der künftigen aber ist ewiges Leben (25, p. 950) [6]. Den Preis des ewigen Lebens wird aber nur davontragen, wer zum Besitze der Wahrheit gelangt ist und in Tugenden glänzt (1, p. 936). Der reiche Jüngling war unvollkommen für das ewige Leben, weil er das Vollkommene nicht erfüllte; er wirkte zwar das Gesetz, aber unwirksam für das ewige Leben (9, p. 940). Es ist darum wichtig, zu erfahren, wie einerseits der Reichthum zu gebrauchen, andererseits das Leben zu erwerben ist (27, p. 951). Niemand soll das Schwelgen hier höher schätzen als das ewige Leben, in welches der Erlöser dereinst einführen wird, als das unwandelbare Leben (*ἄτρεπτος ζωή*), welches der himmlische Vater gewähren wird (42, p. 961).

[1] Strom. V, 10, p. 684, 13—14: *Τὸ ἀγνοεῖν τὸν πατέρα, θάνατός ἐστιν, ὡς τὸ γνῶναι ζωὴ αἰώνιος.*

[2] Ibid. IV, 6, p. 575, 30—32: *Θέλημα τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ κοινωνία ἀφθαρσίας (τοῦ θεοῦ).* Cf. Paed. I, 5, p. 110, 4—5: *Τὸ ἀϊδιότητος μετειληφὸς ἐξομοιοῦσθαι φιλεῖ τῷ ἀφθάρτῳ.*

[3] Strom. IV, 25, p. 637, 12: *Θεοῦ δόξα ἀφθαρσία.*

[4] Ibid. VI, 15, p. 800, 33—35: *Προσοχὴ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας· ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.* p. 801, 5—6: *Διὰ τὴν βεβαίωσιν τῶν ἐντολῶν ἡ ἀφθαρσία ἐπισυμβαίνει.*

[5] Ibid. VII, 2, p. 834, 14—15: *Τὸν ἑλόμενον (τὴν ἀρετὴν) ζωὴν ἀΐδιον καὶ μακάριον γέρας λαμβάνειν ἔταξαν (αἱ ἐντολαί).*

[6] Darum ist auch nicht derjenige selig zu preisen, der lange Jahre hier gelebt, sondern der, welcher in seinem Erdenleben des ewigen Lebens sich würdig gemacht. Cf. Eclog. prophet. 31, p. 998.

5. Die Heilserkenntniß.

366. Mit dem Leben wird im Christenthum als eine weitere hehre Gottesgabe die Erkenntniß gespendet. Beide sind innigst verbunden, ja sie fallen sachlich zusammen, wie schon aus bisher angezogenen Stellen (z. B. Strom. IV, 6, p. 575; V, 10, p. 684. Quis div. salv. 7, oben S. 344, Anm. 1 und 2) sich ergibt. Die wahre religiöse Erkenntniß ist nach Clemens für die Menschen ein Licht, das ihnen, die in Finsterniß begraben und im Todesschatten verschlossen gewesen, vom Himmel aufgestrahlt ist, reiner als die Sonne, süßer als das Leben hier. Jenes Licht ist auch das ewige Leben, und alles, was daran theilhat, lebt (Cohort. 11, p. 88). — Wie mit dem Leben, so steht die christliche Erkenntniß auch mit dem Heile in innigstem Zusammenhange. Möge die Wahrheit, so ruft Clemens in heiliger Begeisterung aus, welche das strahlendste Licht widerglänzt, allüberall die erleuchten, so in Finsterniß sich wälzen; möge sie die Menschen befreien vom Irrthum (*πλάνη*), ihnen darreichend die mächtigste Rechte, die Erkenntniß zum Heile! (*τὴν σύνεσιν εἰς σωτηρίαν*, ibid. 1, p. 3; cf. Strom. IV, 22, p. 626.) — Wiederum ist diese Erkenntniß mit dem Logos selbst enge verbunden. Clemens läßt Christus also zu allen Menschen sprechen: Den Logos gebe ich euch, die Erkenntniß (*γνῶσις*) Gottes, vollkommen gebe ich mich[1]. Der Logos ist für die Menschen das Licht, durch welches sie Gott schauen, ein Licht, dessen Symbol der Tag ist (Cohort. 9, p. 70). Die Heiden werden darum aufgefordert, sich zu bekehren und aus der Unwissenheit zur Erkenntniß (*ἐπιστήμη*), aus der Thorheit zur Einsicht (*φρόνησις*) überzugehen (ibid. 10, p. 75, 13—15). Sie sollen dem wahren Gott sich unterwerfen und so aus der Verirrung zur Kenntniß desselben gelangen (ibid. 11, p. 89, 33—35). — Sie sollen eilen zur Taufe, welche Erleuchtung (*φωτισμός*) für sie bedeutet (ibid. 10, p. 75, 36—37), in welcher der Herr uns herausführt aus der Verwirrung und uns erleuchtet, indem er zum schattenlosen und nicht mehr materiellen Lichte führt (Eclog. prophet. 5, p. 990). Vollkommen wird die Erkenntniß des Christen aber erst im Jenseits werden. Wie darum den Ungehorsamen das Feuer, so ist den Gehorsamen das Licht für die jenseitige Welt in Aussicht gestellt[2].

367. Als Medium zur subjectiven Aneignung der im Christenthum gebotenen religiösen Erkenntniß führt Clemens den Heiden gegenüber zunächst an die Bekehrung zum Christenthum bezw. den Empfang der Taufe. Jene Erkenntniß wird aber nicht mit einem Male und nicht von allen auf gleiche Weise (in der Vollkommenheit, in welcher sie überhaupt im Diesseits erreichbar ist) auch thatsächlich erreicht. Der Grund dieser Verschiedenheit liegt aber nach Clemens darin, daß man die religiöse Wahrheit entweder mit bloßer *πίστις* in sich aufnehmen oder mit der *πίστις* zugleich auch die *γνῶσις* verbinden kann. *Πίστις* wie *γνῶσις* sind demnach subjective Functionen, welche den effectiven Besitz der Heilswahrheit bewirken; nur

[1] Cohort. 12, p. 93, 12—14: *Λόγον χαρίζομαι ὑμῖν τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, τέλειον ἐμαυτὸν χαρίζομαι.*

[2] Ibid. 1, p. 8, 19—20: *Ἐὰν ὑπακούσῃς, τὸ φῶς, ἐὰν παρακούσῃς, τὸ πῦρ.*

erscheint die letztere vollkommener als die erstere und folglich der auf sie gegründete Wahrheitsbesitz vollkommener als der auf bloßem Glauben beruhende[1].

In welchem nähern Verhältnisse aber stehen nach Clemens *πίστις* und *γνῶσις* zu einander? Hinsichtlich dieser schwierigen Frage mögen hier folgende Andeutungen genügen. Der Weg, um zur Wahrheit zu gelangen, ist nach deutlicher Lehre des Alexandriners die *πίστις* (Strom. II, 2, p. 430, 24—25). Das erste in dem Werke der Heilsaneignung ist ihm der Glaube; auf ihn folgt die Furcht und die Hoffnung und die Buße, und mit Enthaltsamkeit und Geduld fortschreitend führen diese uns zur Liebe und zur Gnosis. Die genannten Tugenden sind Elemente der Gnosis, noch fundamentaler aber ist für dieselbe der Glaube. Dieser ist für den Gnostiker so nothwendig wie für den, welcher auf dieser Welt lebt, das Athmen. Wie man ohne die vier Elemente nicht leben kann, so kann man ohne Glauben keine Gnosis erlangen (ibid. II, 6, p. 445). Der Glaube ist selber schon eine Kraft zum Heile und eine Macht zum ewigen Leben (ibid. II, 12, p. 457, 32—33), und er kann solches sein, weil auch er eine zusammenfassende Erkenntniß des Wesentlichen ist (*σύντομος τῶν κατεπειγόντων γνῶσις*, ibid. VII, 10, p. 865, 38—39). Kein Wissen gibt es also ohne Glauben; aber auch der Glaube soll nicht sein ohne Wissen[2]. Doch bleibt ihr gegenseitiges Verhältniß immer derart, daß man aus dem Glauben zum Wissen kommt (*ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν*, ibid. V, 1, p. 643, 17). Darum sind auch nur die *κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικοί* wahre und echte Gnostiker (cf. ibid. VII, 7, p. 855, 1—2). — Zum einfachen Glauben nun verhält sich die Gnosis des nähern in der Weise, daß sie ist eine wissenschaftliche Begründung dessen, was in der wahren Philosophie (d. i. in der christlichen Religion) überliefert wird[3], oder der starke und feste Beweis des durch den Glauben Empfangenen, vermittelst der Lehre des Herrn auf den Glauben gegründet und zu einem unerschütterlichen Erkennen führend[4].

368. Die Erhabenheit dieser Gnosis schildert Clemens wiederholt und in der überschwänglichsten Weise, wobei er nicht selten die gehörigen Grenzen überschreitet. Doch unterscheidet er sich dadurch wesentlich von den häretischen Gnostikern, daß er sich überall an die kirchliche Glaubensregel gebunden fühlt und die Gnosis auf den Glauben gründet; ferner dadurch, daß er den Unterschied zwischen Pistis und Gnosis, Pistikern und Gnostikern nicht auf eine Naturnothwendigkeit zurückführt und von dem

[1] Es mag hier erwähnt sein, daß bei Clemens *πίστις* und *γνῶσις* auch eine objective Bedeutung haben und alsdann den Inhalt des Glaubens oder Wissens bezeichnen.

[2] Strom. V, 1, p. 643, 10—11: *Οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὐθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.*

[3] Ibid. II, 11, p. 454, 14—16: *Ἡ γνῶσις . . . ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν παραδιδομένων.*

[4] Ibid. VII, 10, p. 865, 39—866, 3: *Ἡ γνῶσις ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καὶ καταληπτὸν παραπέμπουσα.* Cf. ibid. VI, 7, p. 771; VI, 14, p. 794, 20—21: *Πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶναι.*

Gnostiker auch Vollkommenheit im Leben fordert[1]. Wie schon früher bemerkt, fällt nach Clemens die γνῶσις θεοῦ sachlich mit dem Heile zusammen (ibid. IV, 22, p. 626). Wie (nach Luc. 19, 26) dem Glauben das Wissen verliehen wird, so dem Wissen die Liebe, der Liebe aber das Erbe (ibid. VII, 10, p. 865, 5—6). Durch ein gut und gnostisch zugebrachtes Leben (δι' εὐζωΐας γνωστικῆς) wird man vorgeübt zum ewigen Leben (ibid. IV, 6, 577, 29—30). Die Gnosis ist eine geistige Speise (λογικὸν βρῶμα), welche die nach der Wahrheit Hungernden und Dürstenden mit ewiger Nahrung erfüllt (ibid. V, 11, p. 688, 11—14). Sie ist eine Reinigung (κάθαρσις) des führenden Theiles unserer Seele (ibid. IV, 6, p. 581, 12), ja in gewissem Sinne ein geistiger Tod, da sie die Seele ähnlich von den Begierden (πάθη) abzieht und trennt, wie der leibliche Tod sie vom Leibe trennt (ibid. VII, 12, p. 874, 42—44); sie führt den Menschen, nachdem sie ihn von den Begierden gereinigt, zu immer größern Fortschritten im Guten, bis sie ihn zur vollkommenen Ruhe und zur Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht gebracht hat (ibid. VII, 10, p. 865—866). Der wahre und vollkommene Gnostiker glaubt und handelt nicht aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Lohn (ibid. IV, 18, p. 614; VI, 7, p. 770; VII, 11, p. 871—872), er ahmt in allem Gott soviel als möglich nach, um ein möglichst vollkommenes Bild und Gleichniß Gottes zu sein (ibid. II, 19, p. 480; cf. VII, 3, p. 835; VII, 5, p. 846). Der Gnostiker ist ein wahrhaft vollkommener Mann (vgl. Eph. 4, 13) und ein Freund Gottes, an Sohnes Statt angenommen (ibid. VII, 11, p. 872). Ja er wird ein Gott, indem er gleich Gott affectlos und monadisch wird[2].

6. Die Heilsgnade.

369. Nach den vorausgehenden Schilderungen des wahren Gnostikers erscheint derselbe erhaben über die Grenzen der menschlichen Natur als solcher und ausgestattet mit einer Fülle von wahrhaft himmlischen Gaben. Solche himmlische Gaben besitzt aber nicht bloß der eigentliche Gnostiker, sondern jeder wahre Christ, mag auch ersterer mit Gnadenvorzügen reicher ausgestattet sein. Allen Menschen werden nach Clemens im Christenthume Gaben dargeboten, welche sie erheben über die Menschennatur als solche und Gott ähnlich machen, mit andern Worten: das im Christenthum dargebotene Heilsgut hat für die Menschen den Charakter einer göttlichen Gnade.

---

[1] Cf. Strom. VI, 9, p. 778, 36—38: *Τὸ δ' ἐστὶ θρησκεύειν τὸ θεῖον διὰ τῆς ὄντως δικαιοσύνης ἔργων τε καὶ γνώσεως.*

[2] Ibid. IV, 23, p. 632, 9—10: *Δυνατὸν τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν.* Ibid. p. 633, 11—12: *Εἰς τὴν ἀπάθειαν θεούμενος ἄνθρωπος ἀχράντως μοναδικὸς γίνεται.* — Cf. *A. F. Daehne*, De γνώσει Clementis Alex. et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis, 1831. *H. Preische*, De γνώσει Clem. Alex., 1871. Knittel, Pistis und Gnosis bei Clemens von Alexandrien (Tübinger Theol. Quartalschrift 1873, S. 171—219. 363—417). Vielfach ist unentschieden, ob die Schilderungen der Erhabenheit der Gnosis auf den noch im Diesseits befindlichen Gnostiker oder auf den bereits abgeschiedenen sich beziehen. Wir kommen hierauf noch wiederholt zurück.

Die Menschen können wählen zwischen (Verdammungs-) Gericht und zwischen Gnade (*χάρις*, Cohort. 12, p. 95, 13—14). Sie haben alle die göttliche Verheißung der Gnade, mit welcher der Herr uns ebenso erziehen will wie mit der Furcht. Für den Gehorsam gegen Gott wird Gnade zu theil (ibid. 10, p. 76).

370. Die effective Verleihung der Gnade ist verbunden mit der Nachlassung der Sünden. Der Vorgang, durch welchen die Christen (in der Taufe) erleuchtet, zu Kindern Gottes gemacht, vollendet und unsterblich gemacht werden, heißt nach Clemens deswegen *χάρισμα*, weil darin die den Sünden gebührenden Strafen erlassen werden (Paed. I, 6, p. 113; cf. Cohort. 11, p. 89). Mit seinem kostbaren Blute erkaufte uns der Herr, uns erlösend von den frühern bittern Gewalthabern, d. i. den Sünden, wegen deren die Geister der Bosheit über uns geherrscht haben (Eclog. prophet. 20, p. 994). Er ließ sich taufen, obwohl er selbst der Taufe nicht bedurfte, um für die alles Wasser zu heiligen, welche wiedergeboren werden sollen (ibid. 7, p. 991). Jesus ist der Arzt für alle unsere Verwundungen, der die Leidenschaften gänzlich mit der Wurzel ausrottet und den Wein, das Blut des davidischen Weinstockes (d. h. sein eigenes Blut, insofern er selbst als Sprosse Davids und zugleich als mystischer Weinstock der „davidische Weinstock" ist), in unsere verwundeten Seelen gießt (Quis div. salv. 29, p. 952). Solange aber die Seele unrein (*ἀκάθαρτος*) ist, kann die Gnade Gottes nicht in sie eingehen (ibid. 16, p. 944).

371. Durch die Begnadigung entsteht ein neuer Mensch (vgl. Gal. 6, 15. Eph. 4, 24), umgeschaffen (*μεταπεπλασμένος*) durch Gottes Heiligen Geist (Cohort. 11, p. 87, 12—13). Jene Begnadigung heißt darum Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*, ibid. 9, p. 72, 21); die Christen aber sind die Wiedergebornen (*ἀναγεννηθέντες*, Paed. I, 6, p. 112, 36; cf. Eclog. prophet. 7). Wie Gott von Anfang an aus Materie uns gebildet, so hat er im Fortschritt des Lebens uns wiedergeboren nach 1 Petr. 1, 3 (Adumbrat. in I Petr. p. 1006, 4—6; cf. Paed. I, 5, p. 110, 24). Diese Wiedergeburt ist schon ein Zeichen (*τροπαῖον*) der zu hoffenden Auferstehung am Ende der Weltzeit (Quis div. salv. 42, p. 960, 42—44). — Auch von einer Verjüngung (*νεολαία*) der Menschheit durch Christus spricht Clemens (Paed. I, 5, p. 106, 32—33) und bezeichnet die Christen, welche die neuen Güter kennen gelernt, als das neue Volk zum Unterschiede von dem alten. Sie besitzen das Vollalter, die nie alternde Neuheit, in der sie immer reif sind zur Einsicht, immer jung und immer zart und immer neu. Denn neue Menschen müssen die sein, so am neuen Logos theilnehmen (ibid. p. 109—110).

Durch ihre Wiedergeburt sind die Christen (und besonders die wahren Gnostiker) Kinder Gottes geworden. Der Vater des Alls nimmt die zu ihm Fliehenden auf, und sie durch den Geist zur Kindschaft wiedergebärend, erkennt er sie als (seine) Kindlein an[1]. Wir, die wir ehedem Söhne der Ungerechtigkeit waren, sind durch die Menschenfreundlichkeit des Logos Söhne Gottes geworden (Cohort. 2, p. 23, 15—17). Gott hat gewollt, daß

---

[1] Paed. I, 5, p. 110, 23—25: *Τῶν ὅλων ὁ πατὴρ τοὺς εἰς αὐτὸν καταφεύγοντας προσίεται, καὶ ἀναγεννήσας πνεύματι εἰς υἱοθεσίαν ἠπίους οἶδεν.*

wir aus Sklaven (seine) Kinder werden (ibid. 9, p. 69, 26). Wer sollte jetzt noch an der Sklaverei seine Freude haben, da er doch in den Stand gesetzt ist, ein Kind Gottes zu sein? (Ibid. 10, p. 74, 42—44.) Aus der Knechtschaft ist der (gnostische) Christ versetzt in die Kindschaft (Strom. VII, 13, p. 882), er wird beigezählt den Söhnen Gottes und soll durch fortwährendes Wachsthum in der Liebe zuletzt der auserwählten Sohnschaft eingereiht werden, welche genannt wird Freundin Gottes (ibid. I, 27, p. 423). Durch die göttliche Heilsökonomie wird der Mensch erzogen und als Kind Gottes geheiligt (Paed. III, 12, p. 310, 13—14). Schon in der Taufe werden wir zu Söhnen Gottes gemacht (ibid. I, 6, p. 113, 25), und wir heißen mit Recht Kinder Gottes (*παῖδες τοῦ θεοῦ*), die wir den alten Menschen abgelegt und das Kleid der Bosheit ausgezogen, aber angelegt haben die Unvergänglichkeit Christi, damit wir, durch unsere Wiedergeburt ein neues Volk geworden, den (neuen) Menschen unbefleckt bewahren (ibid. I, 6, p. 117). — Als Kinder Gottes sind die Christen auch ebenbürtige Freunde des Erstgebornen (*τοῦ πρωτοτόκου γνήσιοι φίλοι*, Cohort. 9, p. 69, 21), Freunde und Miterben Christi (ibid. 11, p. 89; vgl. Röm. 8, 17).

Christus, durch welchen der Mensch wiedergeboren wird, baut in den Menschen einen Tempel auf, damit er Gott einen Thron bereite in den Menschen (Cohort. 11, p. 90, 42—43). Diesen Tempel soll der Mensch heilig halten (ibid. 43). Denn wer den Tempel Gottes verdirbt, wird verderbt werden (Quis div. salv. 18, p. 945, 20; vgl. 1 Kor. 3, 17). Es ist zu unterscheiden der große Tempel Gottes auf Erden, die Kirche, und der kleine Tempel, d. i. der Mensch, welcher den Samen Abrahams in sich bewahrt (Strom. VII, 13, p. 882). In diesem Tempel wohnt der Heilige Geist. Es freut sich und jubelt die Seele wegen der Einwohnung des Heiligen Geistes (ibid. IV, 18, p. 616, 20—21).

In dem Stande der Gnade sind die Christen Gott ähnlich (cf. ibid. II, 18, p. 471, 7). Insbesondere ist der wahre Gnostiker schon jetzt verähnlicht mit Gott (ibid. VII, 1, p. 830, 27—28), *θεοειδής* und *θεοείκελος* (ibid. VI, 9, p. 776, 25—26). Er ist in dem Maße ein Gnostiker nach Gottes Bild und Aehnlichkeit, als er Gott selbst in allem nachahmt (ibid. II, 19, p. 480; cf. II, 20, p. 484). Es haben aber alle Christen ihr Ideal (*εἰκών*) im Logos; ihm geistig vollkommen ähnlich zu werden, müssen sie mit aller Kraft erstreben (Paed. I, 2, p. 99); sie sollen flehen zu ihm, daß sie die vollkommene Aehnlichkeit mit seinem Bilde erlangen (*τὸ ὁμοίωμα πληρῶσαι τῆς εἰκόνος*, ibid. III, 12, p. 311, 6). — Clemens geht noch einen Schritt weiter und bezeichnet den begnadigten Christen (besonders den Gnostiker) geradezu als *θεός*. Mit himmlischer Lehre vergöttlicht der Logos den Menschen (*θεοποιῶν*, Cohort. 11, p. 88, 33—89, 1). Er ist Mensch geworden, damit wir jetzt von einem Menschen es lernen, wie der Mensch Gott wird (ibid. 1, p. 8, 30—32). Hat die Seele einmal die Gnadenkraft des Herrn in sich aufgenommen, dann denkt sie, Gott zu sein[1]. Wer Christo gehorcht, ist ein im Fleische wandelnder

[1] Strom. VI, 14, p. 797, 11—12: *Δύναμιν λαβοῦσα κυριακὴν ἡ ψυχὴ μελετᾷ εἶναι θεός.*

Gott (Strom. VII, 16, p. 894, 33—36). Wiederholt bezeichnet Clemens die Seligen des Himmels als Götter (ibid. VII, 3, p. 839, 38; VII, 10, p. 865, 25). In dieser Bezeichnungsweise schließt sich Clemens besonders an Ps. 81, 6 an. Ebenbild Gottes und zugleich dessen Gleichniß ist derjenige, welcher von Jesus Christus gerecht und heilig in Weisheit und insofern Gott ähnlich gemacht ist. Es hält auch der Prophet diese Gnade nicht geheim, indem er sagt: Ich sprach, Götter seid ihr und Söhne des Allerhöchsten alle (Cohort. 12, p. 94). Insbesondere auf den wahren Gnostiker findet dies Wort des Psalmisten seine Anwendung (Strom. II, 20, p. 494; IV, 23, p. 632; VI, 16, p. 816). Neben der Schrift sind es aber auch die griechischen Philosophen, welchen Clemens folgt, wenn er die gerechten Menschen Götter nennt. So citirt er den Heraklit, wenn er lehrt, daß der Mensch, in welchem der Logos wohnt, die Gestalt des Logos habe, Gott ähnlich sei, ja Gott werde, weil Gott es will (Paed. III, 1, p. 251), und nennt im Anschluß an Plato den, welcher den unsichtbaren Gott betrachtet, einen unter Menschen lebenden Gott (Strom. IV, 25, p. 634).

372. Es fragt sich, ob der Mensch alle diese Gaben, insbesondere die Vergottung, sofort mit seiner Begnadigung und schon in diesem Leben erhalte. Clemens erwidert: Mit der Wiedergeburt haben wir sofort die Vollendung erlangt, die unser Ziel ist[1]. Der Vorgang der Wiedergeburt heiße deshalb *τέλειον*, weil ihm nichts mangle. Was sollte dem auch noch mangeln, welcher Gott erkennt? Es wäre ungeeignet, etwas ein Geschenk Gottes zu nennen, das nicht vollkommen ist. Der Vollkommene wird auch vollkommene Gaben gewähren. Wie auf sein Wort alles entsteht, so folgt auch seinem Gnadenwillen die vollkommene Gabe. Die Zukunft wird nämlich anticipirt durch die Allmacht seines Willens (Paed. I, 6, p. 113). Man dürfe nicht sagen, die Vollendung liege in der Auferstehung der Gläubigen. Denn diese sei nicht die Erlangung eines besondern Gutes, sondern nur die Erfüllung der in der Taufe empfangenen Verheißung. Soweit es in dieser Welt möglich, seien wir schon vollkommen. Was wir jetzt durch den Glauben als zukünftig voraus bekommen, erhalten wir nach der Auferstehung als Wirklichkeit (ibid. p. 115). Indes will Clemens hier nur beweisen, daß der Mensch schon durch die Taufe, und ohne daß er eine höhere Gnosis brauchte, zu einem ganzen Christen wird und die christliche Heilsgabe ihrem ganzen Wesen nach in Empfang nimmt. Daß diese Heilsgabe innerhalb ihrer Species noch verschiedentlich sowohl im Diesseits wie nach dem Tode wachsen und sich entwickeln könne, läugnet Clemens keineswegs, deutet es vielmehr schon in den eben citirten Stellen an, ferner besonders dadurch, daß er von dem Vollkommenen (*τέλειος*) die verschiedensten guten Werke, selbst das Martyrium verlangt (Strom. IV). Endlich sagt Clemens, der erste Mensch sei nicht vollkommen seiner Ausstattung nach geschaffen worden, sondern nur fähig zur Aufnahme der Tugend, und Gott wolle uns das Heil gewähren aus uns selbst, d. h. als ein mit Freiheit ergriffenes (ibid. VI, 12, p. 788)[2].

---

[1] Paed. I, 6, p. 112, 36—37: *Ἀναγεννηθέντες εὐθέως τὸ τέλειον ἀπειλήφαμεν, οὗ ἕνεκεν ἐσπεύδομεν.*

[2] Die Vollendung bestimmt darum Clemens (Paed. I, 6, p. 129, 12—15) auch

7. Das Heilsverdienst.

373. Gemäß den bisherigen Ausführungen hängt nach Clemens das christliche Heil in der Mannigfaltigkeit seiner Momente durchaus ab von dem freien Willen des Menschen bezw. von bestimmten ethischen Leistungen desselben. Solche Leistungen sind für den Christen streng verpflichtend. Auch seine Religion ist in gewissem Sinne eine Gesetzesreligion, ja Christus selber ist, wie Clemens im Anschluß an das Kerygma Petri festhält, Gesetz und Logos[1]. Solche ethische Leistungen sind aber auch wirksame Theilursachen des Heiles selber bezw. seines Wachsthums und seiner Vollendung, so daß das Heil auch den Charakter eines Verdienstes hat.

Das vielwerthe Heil können die Menschen erkaufen (*ἐξωνήσασθαι*) mit Liebe und Glauben; das ist der werthentsprechende Lohn (*ἀξιόλογος μισθός*, Cohort. 9, p. 71, 15—17). Die Guten und Gottesfürchtigen werden eine herrliche Vergeltung (*ἀμοιβή*) erlangen (ibid. 10, p. 73, 29). Alle Menschen sollen darum ehrlich kämpfen auf der Rennbahn der Wahrheit, wo der heilige Logos Kampfrichter ist und Preisvertheiler der Herr aller Dinge, wobei nicht ein geringer Kampfpreis in der Unsterblichkeit uns vorgelegt ist (ibid. 10, p. 77; cf. Strom. VII, 3, p. 839 sq.). Clemens redet ferner von einem Preise (*τὰ ἔπαθλα*), welcher dem Menschen für ein heiliges Leben im Jenseits bevorsteht (Paed. I, 4, p. 103, 31), von einem unverwelklichen Kranze, welcher bereit liegt für den, der gut gelebt (ibid. II, 8, p. 214, 4; vgl. 1 Petr. 5, 4), einem Kampfpreise (*βραβεῖον*) des ewigen Lebens (Quis div. salv. 1, p. 936, 17—18), nennt das Heil den Preis (*ἆθλον*) der verschiedenen Tugenden (ibid. 18, p. 945). Auch der Reiche möge sich nicht von Anfang an als vom Kampfpreise des Erlösers ausgeschlossen betrachten, aber auch nicht wähnen, ohne Schweiß an dem Siegeskranze der Unvergänglichkeit Antheil nehmen zu können. Er soll mannigfache Tugenden üben, damit er zuletzt aus der Rennbahn des Lebens mit gutem Gewissen als Sieger vor den Kampfrichter trete, unzweifelhaft würdig des himmlischen Vaterlandes, in das er mit dem Siegeskranz und unter dem Heroldsrufe der Engel heimkehrt (ibid. 3, p. 937). Für die Haltung der göttlichen Gebote, fährt Clemens weiter, wird dem Menschen Lohn (*μισθός*) und ununterbrochene Ehre, Heil und ewige Unvergänglichkeit zu theil (ibid. 19, p. 946, 18—19). Und zwar wird jeder den ihm gebührenden Lohn empfangen gemäß seiner eigenen Arbeit (Strom. I, 1, p. 319), indem der Herr nach Verdienst vergilt (ibid. I, 1, p. 320; II, 15, p. 464; IV, 6, p. 576 u. a. St.) und seine Gerechtigkeit nicht nach Gefallen richtet, sondern nach Verdienst eines jeden austheilt (Paed. I, 8, p. 136, 25—26; cf. ibid. p. 140) in einem absolut gerechten Gerichte (*δικαιότατον κρῖμα*, Strom. VII, 3, p. 840, 1). Der herrlichste Lohn (*μισθὸς ὁ ἐνδοξότατος*) ist im Himmel für die Martyrer

---

also: *Τελείωσις ... τὸ ἀποτετάχθαι ταῖς ἁμαρτίαις, καὶ εἰς πίστιν τοῦ μόνου τελείου ἀναγεγεννῆσθαι, ἐκλαθομένους τῶν κατόπισθεν ἁμαρτιῶν.*

[1] Strom. I, 29, p. 427, 27—28: *Ἐν τῷ Πέτρου Κηρύγματι εὕροις ἂν νόμον καὶ λόγον τὸν κύριον προσαγορευόμενον.* Cf. ibid. II, 15, p. 465, 5—6. Eclog. prophet. 58, p. 1004.

aufbewahrt (ibid. IV, 12, p. 601, 8—9). Diejenigen, welche aus Furcht oder aus Hoffnung das Gute thun, gleichen zwar den Kindern, doch gibt es auch für sie wie für die Männer (d. i. die vollkommenen Gnostiker) Siegeskronen (ibid. VII, 11, p. 871—872).

8. Nähere Beschaffenheit des jenseitigen Heiles; der Himmel und das Himmelreich.

374. Schon bei sehr vielen bisher verwertheten Aeußerungen des Clemens über die einzelnen Momente des christlichen Heiles läßt sich nicht bestimmen, ob sie auf den Zustand vor oder nach dem leiblichen Tode oder auf beide zumal gehen. Besonders gilt dies von jenen Stellen, welche die vollkommene Gottähnlichkeit, ja die Vergottung des wahren Gnostikers lehren. Läßt man es aber auch dahingestellt sein, ob die im bisherigen von uns beschriebenen Heilszustände nach Clemens bloß diesseitig oder auch jenseitig sind, so finden wir bei ihm noch eine Menge von Stellen, welche gemäß dem Zusammenhange oder dem klaren Wortlaut die Herrlichkeit und Glückseligkeit des jenseitigen Heiles schildern.

Christus, so lehrt Clemens in seiner Mahnrede an die Heiden, ruft die auf die Erde geschleuderten (aus dem Paradiese vertriebenen) Menschen wieder zurück zum Himmel (1, p. 4, 13—14), von woher die Wahrheit kommt (1, p. 3, 7). Er verheißt als überschwänglichen Lohn seiner Jüngerschaft das Reich der Himmel (1, p. 6, 18); sein Vorläufer Johannes ist eine Stimme, welche ruft zum Erbe der Himmel (1, p. 8, 45—46). Welche nicht werden wie die Kinder (Matth. 18, 3) und wiedergeboren (Joh. 3, 5), die werden an dem wahrhaft seienden Vater keinen Antheil haben und niemals in das Himmelreich eingehen. Denn wie kann es dem Fremdling gestattet sein, einzugehen? Wenn er eingeschrieben und Bürger geworden ist und am Vater Antheil erlangt hat, dann wird er in dem sein, was des Vaters ist, dann wird er des Erbes gewürdigt werden, dann wird er an dem väterlichen Reiche theilnehmen in Gemeinschaft mit dem eigentlichen, dem geliebten Sohne. Denn das ist die erstgeborne Kirche, die aus vielen guten Kindern zusammengefügte; das sind die Erstgebornen, welche aufgeschrieben sind im Himmel und mit so vielen tausend Engeln zusammen Festversammlung halten (9, p. 69). Wer sich Gott hingibt, für den ist der Himmel das Vaterland (10, p. 84, 43 ad 85, 1; cf. 9, p. 71, 22—23: *ἡ ἐν οὐρανῷ πατρίς*). Wer sollte noch hinstreben zum Orte der Finsterniß, da er Bürger des Himmels sein kann, da es ihm verstattet ist, das Paradies zu bebauen, im Himmel zu lustwandeln, an der lebendigen und reinen Quelle Antheil zu nehmen, der Spur jener lichten Wolke nach durch die Lüfte zu schreiten wie Elias und den heilbringenden Regen zu schauen? (10, p. 74, 44—75, 4; vgl. 3 Kön. 18, 44; 4 Kön. 2, 11.) Es hat sich zum Tode geneigt der Herr, und auferstanden ist der Mensch; und der aus dem Paradiese Gefallene erhält jetzt als größern Preis des Gehorsams den Himmel (11, p. 86, 35—37). Christus hat den Menschen dem Verderben entrissen und hebt ihn zum Aether empor, er verpflanzt die Vergänglichkeit zur Unvergänglichkeit und schafft die Erde zum Himmel um,

der Gärtner Gottes (11, p. 88). Er hat uns eingeräumt, von der Erde unsere Niederlassung in den Himmel zu verlegen (11, p. 89, 14—15), und das Reich der Himmel uns eingehändigt (11, p. 90, 9). Dieses Reiches soll der Jünger Christi würdig erscheinen und auch gewürdigt werden (11, p. 91, 3—4). Christus sagt (Joh. 10, 9): „Ich bin die Thüre". Diese müssen jene kennen lernen, welche Gott schauen wollen, damit er uns sämtliche Thore der Himmel erschließe. Geistig sind die Thore des Logos und werden durch den Schlüssel des Glaubens geöffnet. Derjenige, welcher die bisher geschlossene Thüre geöffnet hat, offenbart hernach (ὕστερον, nach dem Tode?) das Inwendige und zeigt, was vorher niemand zu erkennen möglich war, außer jenen, welche durch Christus eingetreten sind, durch den allein Gott geschaut wird (1, p. 9, 35—10, 6). Wer vorbeifahren will an dem verführerischen Gesange der heidnischen Lüste, dem wird Steuermann sein der Logos Gottes, und der Heilige Geist wird ihn anlanden in dem Hafen des Himmels. Er wird Gott schauen und in die heiligen Geheimnisse eingeweiht werden, und genießen, was im Himmel verborgen, was dort hinterlegt ist, was kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist (12, p. 91). Es eilen die Berufenen im sehnsüchtigen Verlangen, den Vater zu besitzen (*πατέρα ποθοῦντες ἀπολαβεῖν*, 12, p. 92, 22). Dem, der sich bekehrt, verheißt ferner Clemens, daß er den Himmel sehen wird (12, p. 92, 29), wie denn überhaupt der Mensch zur Anschauung des Himmels geschaffen sei (10, p. 80, 5—6). Eben damit aber erben die Heiligen die Herrlichkeit des Herrn, die ein Auge nicht gesehen, ein Ohr nicht gehört und die in eines Menschen Herz nicht gekommen ist (10, p. 76, 15—20).

375. Auch in seinem „Pädagog" redet Clemens von einer Wanderung zum Himmel (*ἡ εἰς οὐρανοὺς πορεία*, III, 7, p. 277, 15) und einer Erbschaft des Reiches Gottes (ibid. p. 278, 7; cf. ibid. II, 1, p. 167). Aehnlich heißt es, daß alle Menschen Jesus bedürfen, damit sie nicht der Verdammniß verfallen, sondern von der Spreu gesondert und in die Scheune des Vaters aufgenommen werden (I, 9, p. 147), oder auch: die Gerechtigkeit heiligt hier und führt ein in die kommende Welt (III, 11, p. 298). — Andererseits lehrt Clemens, daß Ziel der Gottesfurcht (und Anfang der Ewigkeit) die ewige Ruhe in Gott sei (*ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ*, I, 13, p. 160, 2—3). Die Hoffnung auf diese Ruhe ist uns schon bei unserer Wiedergeburt verkündet worden (I, 6, p. 125, 1—2); die Ruhe selbst wird eintreten als die Erfüllung der Verheißung, als das Ziel der Gnosis (I, 6, p. 115, 34—116, 2). Ungefähr gleichbedeutend mit *ἀνάπαυσις* wird von Clemens auch die *ἀταραξία* (Seelenruhe) als unser Ziel bezeichnet (II, 7, p. 203, 21). — Wiederum redet Clemens von einer *μέλλουσα τρυφή* (I, 9, p. 143, 9) und faßt die irdischen Liebesmahle als Vorübungen für die ewige Freude (II, 1, p. 167). — Beim Genuß der Liebesmahle kann man zugleich denken an die heilige Versammlung der Liebe, die himmlische Kirche (ibid.). Mit dieser letztern ist wieder verwandt das obere Jerusalem, das uns bei der Wiedergeburt verheißen wird, wo nach der Schrift Milch und Honig fließt (I, 6, p. 125), das nach Offb. 21, 18 ff. mit einer Mauer aus Edelsteinen umgeben ist; die zwölf Thore dieser Himmelsstadt be-

deuten die überall vernehmbare Stimme der Apostel; in der unnachahmlichen Farbenpracht der Steine aber, mit denen die Stadt der Heiligen, dieser geistige Bau, aufgeführt ist, hat man die Pracht des Heiligen Geistes zu erkennen, etwas Unvergängliches und Heiliges (II, 12, p. 241—242). — Jetzt schauen wir (nach 1 Kor. 13, 12) wie durch einen Spiegel, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Das ist nach Clemens jene Verheißung, die erst nach dem Abscheiden von hier (*μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγήν*) eintritt, die kein Auge gesehen, die in keines Menschen Sinn gekommen; jetzt haben wir nicht durch geistige Anschauung, sondern durch die Lehre das vernommen, was kein anderes Ohr je gehört als jenes, das in den dritten Himmel verzückt ward und das damals auch den Befehl erhielt, zu schweigen (I, 6, p. 120). Die wahrhaften Güter, so schließt Clemens, von denen kein Ohr gehört und die in keines Menschen Herz gekommen, sind jene, welche uns erwarten bei dem wahrhaft seienden König, dem Spender und Wächter der Güter (III, 12, p. 303, 37 ad 304, 2).

376. Mit den bisherigen Schilderungen des jenseitigen Heilszustandes stimmen viele Stellen in den sonstigen Schriften des Clemens überein. Der Sieger auf der Rennbahn des Lebens, sagt er, ist würdig des obern Vaterlandes (Quis div. salv. 3, p. 937, 33—34). Dagegen können die Reichen und ebenso die Schläfrigen und Trägen das Reich Gottes nicht erlangen (ibid. 20. 21, p. 947). Ich werde dich, so läßt Clemens den Erlöser sprechen, hinaufführen zur Ruhe in unaussprechlichen und unaufhörlichen Gütern, die kein Auge gesehen u. s. w., welche die Engel zu schauen verlangen, Güter, die Gott bereitet hat seinen Heiligen und den Kindern, die ihn lieben (ibid. 23, p. 948, 36—41). Für die Hingabe des Reichthums ist ein überaus großer Lohn bestimmt, ein ewiges Zelt. Es gewinnt einer mit dem Gelde Unvergänglichkeit, und indem er das Vergängliche dieser Welt spendet, empfängt er entgegen eine ewige Wohnung in den Himmeln (vgl. Luc. 16, 9). Der Reiche soll deshalb nicht Gefahren und Mühen sparen, um dort das himmlische Reich zu erkaufen. Er soll verlangen, im Himmel zu wohnen und mit Gott zu herrschen (ibid. 32, p. 953). Dort wird der Mensch schauen den Schoß des Vaters, von dem der eingeborne Sohn uns erzählt hat (ibid. 37, p. 956). Es wird alsdann vergehen der Glaube, da wir der eigenen Einsicht folgen werden in der Anschauung Gottes[1].

Diejenigen, welche in den Lehren der Wahrheit erzogen werden, empfangen die Wegzehrung des ewigen Lebens und werden aufwärts in den Himmel getragen (Strom. I, 1, p. 318, 20—21; cf. I, 24, p. 419), wo die Engel als die vorzüglichsten Wesen sich befinden (ibid. VII, 2, p. 831). Durch die Hingabe des Irdischen und Zeitlichen erlangt der Christ das Himmlische und Ewige (ibid. III, 6, p. 537, 17—18). Die, welche gottlose Reden führen (die falschen Gnostiker), gehen nicht ein in das Reich der Himmel (ibid. VII, 17, p. 897, 33—36)[2]. Schon der Dichter Epicharmus lehrt, daß der, welcher fromm ge-

[1] Quis div. salv. 38, p. 956, 40—41: *Πίστις ἀπέρχεται, ὅταν αὐτοψίᾳ πεισθῶμεν ἰδόντες θεόν.*

[2] Cf. Strom. V, 14, p. 704, 16—19: *Οὐ παύσεται ὁ ζητῶν, ἕως ἂν εὕρῃ· εὑρὼν δὲ*

lebt, nach dem Tode kein Uebel erleiden werde, daß vielmehr sein Geist oben im Himmel bleibe. Desgleichen sagt ein ungenannter lyrischer Dichter, daß die Seelen der Frommen im Himmel wohnen. Darum, so schließt Clemens, ist die Seele nicht vom Himmel auf die Erde herabgesenkt worden, sondern umgekehrt vertauscht jene Seele die Erde mit dem Himmel, welche das beste Leben nach Gott und der Gerechtigkeit gewählt hat (ibid. IV, 26, p. 640)[1]. — Ich möchte flehen, fährt Clemens weiter, zum Geiste Christi, daß er mich hinaufnehme in mein Jerusalem (ibid. IV, 26, p. 642; vgl. Gal. 4, 26), in die himmlische Kirche, deren Abbild die Kirche auf Erden ist (ibid. IV, 8, p. 593; vgl. Hebr. 9, 23). — Wenn wir heilig und gerecht leben, sind wir schon hier glückselig, glückseliger aber werden wir noch sein nach dem Hinscheiden von hier, indem wir alsdann nicht bloß eine Zeitlang Glückseligkeit besitzen, sondern in alle Ewigkeit ausruhen können (ibid. V, 14, p. 722, 25—28). Nach 2 Mos. 33, 20 kann niemand während der Zeit des Erdenlebens Gott klar erfassen (*ἐναργῶς καταλαβέσθαι*, ibid. V, 1, p. 647, 30—31). Ist aber der Mensch durch die Gnosis vollkommen gereinigt, so wird er (nach dem Tode?) in die Nähe Gottes erhoben, wo ihn die ewige Schauung erwartet. Gott wird er alsdann genannt, da er denselben Sitz einnimmt, welchen die frühern unter dem Erlöser befindlichen Götter (die Heiligen) innehaben. Die Gnosis erhebt den Menschen immer mehr, bis sie den, welcher reinen Herzens ist, gebracht zum höchsten Orte der Ruhe, ihn lehrend, von Angesicht zu Angesicht wissend und begreifend Gott zu schauen. Darin nämlich liegt die Vollendung einer wissenden Seele, daß sie, nach Ueberwindung jeder Reinigung und jedes Dienstes, zum Herrn gelangt, wo sie ihm unmittelbar unterstellt ist (ibid. VII, 10, p. 865)[2].

θαμβηθήσεται, θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἐπαναπαύσεται. Eclog. prophet. 44, p. 1000: *Βασιλεῖς πάντες λέγονται οἱ πιστοὶ εἰς βασιλείαν κατὰ κληρονομίαν τε.* Fragm. bei *Migne* IX, 760 a.

[1] Auch der Wohnort der gefallenen Geister war ehedem der Himmel (und die Sterne, In epist. Iud. 6, p. 1008, 9). — Strom. IV, 25, p. 636, 20 erwähnt Clemens, daß einige sieben Himmel zählen; V, 11, p. 692, 16 führt er eine Stelle an aus einer apokryphen Apokalypse des Sophonias, welche von einem fünften Himmel redet. Uebrigens mißt Clemens ebensowenig wie Origenes (vgl. unten n. 412) der spätjüdischen Lehre von sieben Himmeln (vgl. unsere Christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung S. 141) eine besondere Bedeutung bei. Nach Strom. II, 11, p. 455 hat die Welt neun Regionen, zuerst die Welt der vier Elemente (die Erde), dann sieben bewegliche Sphären, dann die achte unbewegliche Sphäre. Die hierauf folgende Zehnzahl bedeutet als vollkommene Zahl die Gottheit. Clemens schließt sich hier an Philo an (cf. De congr. quaer. erud. § 19, p. 534 ed. *Mangey*) bezw. in der Deutung der Zehnzahl an die Pythagoreer (cf. *Aristoteles*, Metaph. I, 5, p. 986 a, 8—12 ed. *Bekker*). Unter der Ogdoas versteht er wiederholt die über den sieben beweglichen Himmelssphären gelegene unbewegliche Welt der Ideen, auch die Wohnstätte des Herrn (cf. Strom. IV, 25, p. 636, 21—22; V, 6, p. 667, 30; VII, 10, p. 866. Adumbr. in I. Io. p. 1009, unten n. 379).

[2] Gleich Justinus (vgl. S. 133 Anm. 2) verbindet auch Clemens bei näherer Schilderung des jenseitigen Heiles specifisch christliche und zugleich hellenische Redewendungen und Vorstellungen. Doch wiegen hierbei die erstern ganz entschieden vor. — Aehnlich wie hier verhält es sich aber im großen Ganzen mit der Theologie des Clemens überhaupt. Es ist entschieden zu weit gegangen, wenn man seine Lehre hinstellt als totale Umprägung der kirchlichen Ueberlieferung zu einer hellenischen

9. Der Heilszustand der Gerechten unmittelbar nach dem Tode; des Clemens Lehre von der Hadesfahrt Christi, sein Verhältniß zum Chiliasmus, seine Vorstellung von einer jenseitigen Reinigung.

377. Nachdem wir die Lehre des Clemens über die ganze Erhabenheit des christlichen Heiles, insbesondere insofern dasselbe in der jenseitigen Schauung Gottes im Himmel gelegen ist, zur Darstellung gebracht, fragt es sich, in welchem Zeitpunkte dasselbe für den Gerechten seinem eigentlichen Wesen nach eintritt, ob sofort nach dem Tode oder erst bei der Wiederkunft Christi, und wie sich folglich der Zustand der Gerechten nach dem Tode verhalte sowohl zu ihrem Heilszustande auf Erden als auch zu ihrem definitiven Endzustande.

Wie schon oben bemerkt, unterscheidet Clemens die einzelnen Stadien in der Heilsaneignung so wenig, daß vielfach unklar bleibt, ob er den Heilszustand vor oder nach dem leiblichen Tode im Auge hat. Um so weniger unterscheidet er immer klar und bestimmt den jenseitigen Zustand der Gerechten vor und nach dem Weltgerichte. Regelmäßig stellt Clemens das jenseitige Heil einfach als Folge und Wirkung des diesseitigen Tugendlebens hin, ohne den Zeitpunkt irgendwie anzugeben, in welchem dasselbe beginnt[1]. Nur an einer einzigen Stelle bringt er das jenseitige Heil in Verbindung mit der Wiederkunft Christi. Am Ende der Weltzeit, so lehrt er, werden die Engel die wahrhaft Bekehrten aufnehmen in die himmlischen Zelte, freudig frohlockend, lobsingend, öffnend die Himmel; allen voran wird der Erlöser selbst entgegenkommen, die Rechte bietend, schattenloses, unaufhörliches Licht spendend, führend zum Schoße des Vaters, in das ewige Leben, in das Reich der Himmel (Quis div. salv. 42, p. 960, 43—961, 3). Doch kann hieraus nicht geschlossen werden, daß auch Clemens, wie Tertullian u. a., einen Aufschub der Seligkeit bis zum Weltgerichte, sei es für alle Gerechten, sei es für bestimmte Klassen derselben, gelehrt habe. Zunächst heißt es vom Martyrer, daß er vertrauensvoll zum lieben Herrn eilt und von ihm wegen der Aehnlichkeit des Lebens das Wort vernimmt: Geliebter Bruder! (Strom. IV, 4, p. 570, 2—7.) Das Martyrium ist der Beginn des wahren Lebens (ibid. IV, 7, p. 583, 21—22). Durch den Martertod wird man zum Herrn befreit, und wie man von einem Alter zum andern übergeht, so vertauscht man im Martyrium ein Leben mit dem andern (ibid. IV, 11, p. 599, 1—4). — Ferner lehrt Clemens, daß alle, welche gemäß der Gnade Gottes

---

Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (vgl. Harnack, Dogmengesch. I, 557), oder wenn man seine ganze Weltanschauung nur in formeller Beziehung als eine christliche gelten läßt, wobei der Inhalt der christlichen Begriffsreihe von der griechischen Philosophie gegeben sei. (Vgl. Merk, Clemens Alex. in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie.) Es würde uns hier zu weit führen, wollten wir die ganze Theologie des Clemens auf ihre Christlichkeit genauer untersuchen. Am meisten ist von hellenischen Vorstellungen noch getragen die Schilderung des vollkommenen Gnostikers, der bereits auf Erden ein engelgleiches, göttliches Leben führt.

[1] Vgl. z. B. Strom. VI, 15, p. 802, 8—11: *Ἡ φιλοσοφία πρόνοιαν καταγγέλλουσα καὶ τοῦ μὲν εὐδαίμονος βίου τὴν ἀμοιβήν, τοῦ δ' αὖ κακοδαίμονος τὴν κόλασιν περιληπτικῶς θεολογεῖ*, sowie die n. 374—376 angeführten Stellen.

in der Liebe vollendet worden sind, den Ort der Frommen besitzen und bei der Heimsuchung des Reiches Christi werden offenbar werden (ibid. IV, 18, p. 614; cf. *Clem. Rom.* ep. I, 50), daß wir nach dem Hinscheiden von hier glückseliger werden, als wir hier sind (ibid. V, 14, p. 722), daß die Verheißung der Schauung Gottes von Angesicht zu Angesicht eintritt nach dem Hinscheiden von hier (Paed. I, 6, p. 120).

378. Wenn wir hiernach den Clemens so verstehen, daß er unmittelbar nach dem Tode das in der Anschauung Gottes gelegene Wesen der Seligkeit (wenigstens für alle ganz reinen Seelen) eintreten läßt, so erhält diese Deutung eine indirecte Rechtfertigung durch seine Lehre von der Hadesfahrt Christi sowie durch seine Stellung gegenüber dem Chiliasmus.

Im Anschluß an Hermas lehrt Clemens, daß die Apostel und Lehrer den entschlafenen Gerechten (aus den Juden wie den Heiden) Christus gepredigt und sie getauft hätten (Strom. II, 9, p. 452; cf. Past. Herm. Simil. IX, 16, 5—7, oben S. 83, Anm.). Er begründet dies Hinabsteigen der Apostel in die Unterwelt damit, daß sie als Jünger Christi ihn in allem nachahmen mußten. Daß aber auch Christus selber in der Unterwelt predigte (und zwar zunächst den Juden, während die Apostel zunächst den Heiden gepredigt haben sollen), erörtert Clemens ausführlich in Strom. VI, 6, p. 762—767. Er will hier zeigen, daß auch die Heiden, welche ein reines Leben geführt und sich vom Götzendienst enthalten haben, zum Heile gelangen, ähnlich wie die Juden, welche das Gesetz beobachtet haben. Es wäre nämlich mit der göttlichen Vorsehung unvereinbar, wenn Gerechte und Sünder in einer Verdammniß (*καταδίκη*) wären. Allen nun, welche in Gerechtigkeit, sei es nach dem Gesetze, sei es nach der Philosophie, gelebt und für ihre Sünden Buße gethan, hat Christus bei seinem Hinabsteigen in die Unterwelt das Evangelium gepredigt, damit alle, die an ihn glauben würden, das Heil erlangen, und zwar jeder gemäß der ihm eigenen *γνῶσις*. Clemens meint nämlich, daß ohne ausdrücklichen Glauben an Christus (und ohne daraus hervorgehende Gnosis) niemand das jenseitige Heil erlange. Welchen dieser Glaube nicht auf Erden verkündigt ward, denen mußte er im Jenseits gepredigt werden, doch nicht allen Todten ohne Ausnahme, sondern nur jenen, die hier gerecht gelebt haben. Nahmen solche jenen Glauben nicht an, so wurden sie gestraft, im andern Falle erlangten sie das Heil. Und zwar wurden sie an einen bessern Ort (in den Himmel?) versetzt, so daß infolge des Heilswirkens Christi im Hades eine allgemeine Bewegung und Versetzung entstand[1].

379. Was die Stellung des Clemens zum Chiliasmus betrifft, so hat er denselben zwar nirgends direct und ausführlich (wenigstens nicht in

---

[1] Strom. VI, 6, p. 764, 18—22: *Ναὶ μὴν καὶ σώματά φησι τὸ εὐαγγέλιον* (Matth. 27, 52) *πολλὰ τῶν κεκοιμημένων ἀνεστάσθαι· εἰς ἀμείνω δῆλον ὅτι μετατεθειμένων τάξιν. Γέγονεν ἄρα τις καθολικὴ κίνησις καὶ μετάθεσις κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ σωτῆρος.* — Adumbr. in I. Petr. 4, 6, p. 1007, 4—5 werden aber unter den Todten, welchen Christus predigte, diejenigen verstanden, welche einst ungläubig waren. In I. Io. p. 1009, 46—50 sind die inferi überhaupt die Seelen, welche vor der Ankunft Christi aus diesem zeitlichen Leben geschieden sind. Cf. Exc. ex script. Theod. 18, s. o. S. 213.

seinen noch vorhandenen Schriften) bekämpft, noch weniger aber ihn irgendwie gelehrt oder auch nur begünstigt. Seine theologische Grundstellung, insbesondere seine ganze ins Allegorische überschlagende Schrifterklärung sind entschieden antichiliastisch und bereiten die Ueberwindung der ganzen chiliastischen Doctrin vor, wie sie besonders von Origenes energisch versucht wurde. — Vielleicht hat Clemens die chiliastischen Erwartungen im Auge, wenn er lehrt, der wahre Gnostiker sei von dem Wohlgefallen an irdischen Lüsten um so weiter entfernt, als er irdische Verheißungen, auch wenn sie göttlich sind, großmüthig verachtet hat [1]. — Der Gegensatz des Clemens zu den Chiliasten geht auch hervor aus seiner Erklärung der Siebenzahl (*ἑβδομάς*) und der Achtzahl (*ὀγδοάς*). Während nämlich die letztern diese Zahlen regelmäßig so oder anders in ihr System verflechten, bedeuten sie nach Clemens, der hierbei allerdings stark an die falsche Gnosis streift, verschiedene Stufen der ethischen Vollkommenheit sowie verschiedene Grade und auch Regionen der Seligkeit. Insofern bei den Juden der siebente Tag für die Ruhe, der achte für die Wiederaufnahme der Arbeit bestimmt war, verstand Clemens unter *ἑβδομάς* zunächst die Enthaltung vom Bösen, unter *ὀγδοάς* dagegen die Uebung des Guten. In Ps. 33, 14—15 ist ihm deshalb das gnostische Geheimniß der Hebdomas und Ogdoas gelehrt [2]. Diejenigen, so lehrt er ferner, werden ruhen auf dem heiligen Berge Gottes, d. h. in der obersten Kirche, welche nicht geblieben sind bei der Siebenzahl der Ruhe (d. h. nicht bloß vom Bösen sich enthalten haben), sondern durch Uebung guter Werke in Aehnlichkeit mit Gott erhoben worden sind zum Erbe der *ὀγδοαδικὴ εὐεργεσία* (Strom. VII, 14, p. 794, 1—4). Der in jeder Beziehung vollkommene Gnostiker gelangt zur Hürde des Vaters, durch die heilige Hebdomas (die niedern Regionen der Seligkeit) hindurch zur wahrhaft göttlichen Wohnung [3].

380. Wie aus dem über die Hadesfahrt Christi Gesagten sich ergibt, konnten die vorchristlichen Gerechten die himmlische Seligkeit nicht eher erlangen, als bis sie die Predigt des Evangeliums hörten und an dasselbe glaubten. Es kann aber nach Clemens auch jetzt noch der Fall eintreten, daß ein an sich Gerechter der himmlischen Seligkeit nicht sofort nach dem Tode effectiv theilhaftig wird, nämlich dann, wenn er das Werk der *κάθαρσις* auf Erden nicht vollendet hat. — Denjenigen, welche nach der Taufe wieder gesündigt, ist nach Clemens nur noch eine einmalige Buße möglich (Strom. II, 13). Zugleich hält er fest, daß solche Sünder nur durch irgend welche Strafen wieder gereinigt werden können. Zwei Arten der Besserung

[1] Strom. VII, 12, p. 876, 46—877, 1: *Καὶ τῶν κοσμικῶν, καίτοι θείων οὐσῶν, ἐπαγγελιῶν κατεμεγαλοφρόνησεν.*

[2] Ibid. IV, 17, p. 612, 23: *Ἑβδομάδος καὶ ὀγδοάδος μυστήριον γνωστικὸν ἐπιφέρει* (sc. Ps. 33, 14—15). Cf. VI, 16, p. 810, 8—9: *Ἡ ἑβδόμη ἡμέρα ἀνάπαυσις κηρύσσεται, ἀποχὴ κακῶν.* IV, 25, p. 636; V, 6, p. 667; V, 14, p. 712—713.

[3] Ibid. VII, 10, p. 866: *Ἀεὶ κατὰ τὸ προσῆκον ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλων εἰς τὴν πατρῴαν αὐλὴν ἐπὶ τὴν κυριακὴν ὄντως διὰ τῆς ἁγίας ἑβδομάδος ἐπείγεται μονήν* Cf. ibid. V, 6, p. 667: *Ὀγδοὰς ὁ νοητὸς κόσμος.* — In den Exc. ex script. Theod. hat die Lehre von der Hebdomas und Ogdoas eine ziemlich weittragende Bedeutung (s. oben S. 213).

wendet Gott bei der Zucht der Menschen an: die eine ist belehrend, die andere strafend (*κολαστικός*) oder auch züchtigend (*παιδευτικός*). Man muß nun wissen, daß diejenigen, welche nach der Taufe in Sünden gefallen, es sind, die gezüchtigt werden. Was nämlich vorher geschehen ist, das ist nachgelassen; was aber nach der Taufe geschieht, das wird gebüßt (*ἐκκαθαίρεται*, Strom. IV, 24, p. 634, 16—21). Als Medium dieser Buße führt Clemens unter anderem ein Feuer an, welches nicht das Fleisch, sondern die sündigen Seelen heiligt, nicht das alles verzehrende, gewöhnliche Feuer, sondern das geistige Feuer, welches die Seele durchdringt, so durch Feuer hindurchgeht[1]. Er redet ferner von einem geistigen Bade, welches die Seele reinigt (vgl. Is. 4, 4). Die Art und Weise dieser Reinigung habe der Logos hinzugefügt mit den Worten: Im Geiste des Gerichtes und im Geiste des Feuers (*καύσεως*, Paed. III, 9, p. 282, 30). Die Reinigung der Seele (durch Feuer) kann sich nun auch erstrecken auf das Jenseits, auf die Zeit nach dem Tode. Der wahre Gnostiker, lehrt Clemens, erbarmt sich derer, welche nach dem Tode gezüchtigt werden und wegen ihrer Strafe unfreiwillig bekennen[2]. Zur Seligkeit ist zweierlei nothwendig, Glaube und gute Werke. Mit Unmäßigkeit (*ἀκρασία*) kann deshalb einer nicht in vollkommener Weise glauben, sondern wenn ein solcher auch das Fleisch verlassen hat (*κἂν ἐξέλθῃ τὴν σάρκα*), so muß er noch die Leidenschaften ablegen, um zu dem ihm gebührenden Aufenthaltsorte zu gelangen (Strom. VI, 14, p. 794, 12—20). Die vollkommene Gerechtigkeit führt uns zu einem unendlichen und vollkommenen Ziele, indem sie uns lehrt, daß unser Aufenthalt bei Gott unter Göttern sein werde, wenn wir befreit sind von aller Züchtigung und Strafe, welche wir wegen der Sünden zur heilsamen Zucht ertragen. Nach dieser Befreiung werden den Vollkommenen der Lohn und die Ehren gegeben, wenn sie die Reinigung beendet haben (ibid. VII, 10, p. 865, 14—21). Da die Beseligung erst eintreten kann nach vollkommener Reinigung, so haben die Aeltesten sehr geklagt, wenn sie nicht dem Leibe nach zu leiden hatten; sie fürchteten nämlich, daß sie nicht hier die Strafen der vielen im Fleische aus Unwissenheit begangenen Sünden abtragen, sondern die gesamte Strafe dort (im Jenseits) büßen müssen. Deshalb wollten sie lieber hier geheilt werden (Eclog. prophet. 11, p. 991). Daß die jenseitige Reinigung durch Feuer erfolge, deutet Clemens an, wenn er dem Heraklit eine Kenntniß zuschreibt von der Reinigung derer, die schlecht gelebt haben, durch Feuer (Strom. V, 1, p. 649, 10—11).

381. Nun erheben sich aber noch zwei weittragende Fragen, nämlich: welche Seelen das Werk der jenseitigen Reinigung vollziehen können bezw. müssen; ferner: ob alle diese Seelen so lange im Jenseits geläutert werden, bis sie die höchsten Höhen der Seligkeit erreicht haben, so daß schließlich alle

[1] Strom. VII, 6, p. 851, 10—14: *Φαμὲν δ' ἡμεῖς ἁγιάζειν τὸ πῦρ, οὐ τὰ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἁμαρτωλοὺς ψυχάς· πῦρ οὐ τὸ πάμφαγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες τὸ διϊκνούμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῦρ.*

[2] Ibid. VII, 12, p. 879, 8—9: *Οἰκτείρων τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἐξομολογουμένους.* Es ist aber unklar, was unter dieser Exomologese nach dem Tode zu verstehen ist.

dieselbe Stufe und denselben Grad der Seligkeit besitzen. Wie ersichtlich ist, handelt es sich hier um die Stellung, welche Clemens zur sogen. ἀποκατάστασις τῶν πάντων einnimmt. Doch sind in seinen uns erhaltenen Schriften hinsichtlich beider Fragen mehr nur dunkle Andeutungen als klare und bestimmte Aussagen enthalten.

Schon bezüglich der Seelen, welchen Christus und die Apostel im Hades predigten, wird nicht klar, in welchem sittlichen Zustande sie sich befanden und welche Leistungen sie vollziehen mußten, um zum Heile zu gelangen. Es heißt wohl, daß sie eine unvollkommene Gerechtigkeit nach dem Gesetze oder nach der Philosophie im Leben geübt (Strom. VI, 6, p. 763, 19—23). Andererseits aber heißt es, daß sie erst auf die Predigt hin entweder Buße thun oder ihre Strafe als gerecht bekennen sollten wegen ihres Unglaubens (ibid. p. 765, 11—13). Befanden sich nun die Seelen im Hades im Gnadenstande oder nicht? Wie ist ihre Buße näher zu bestimmen? Worin bestand überhaupt Christi Erlösungswerk in der Unterwelt? Keine dieser Fragen beantwortet Clemens klar und bestimmt. — Nach einer Stelle (Strom. VI, 14, p. 794, 18—19) muß man auch nach dem Tode die πάθη, speciell die ἀκρασία ablegen, bevor man zur Seligkeit gelangt. Sind hierunter nur geringere oder auch schwerere Sünden gemeint? — Einmal sagt Clemens sogar, der Teufel habe freien Willen und habe sich bekehren können (Strom. I, 17, p. 367, 36 ad 368, 1). Nähert er sich hier wesentlich der Anschauung des Origenes, so ist er doch anderwärts hiervon weit entfernt, indem er den Sündern wie den Teufeln wiederholt eine ewige Höllenstrafe androht, indem er ferner bei denen, welche im Jenseits geläutert werden sollen, stets ein bestimmtes Maß von im Erdenleben erworbener Gerechtigkeit voraussetzt und die vom Sünder im Jenseits erpreßte Buße als eine vergebliche (κενή) bezeichnet (Cohort. 10, p. 74, 4)[1].

382. Nicht viel klarer sind die Aussagen des Clemens hinsichtlich der zweiten obigen Frage. In Strom. VI, 14 führt er den Gedanken durch, daß für die nach Erkenntniß und guten Werken Ringenden im Himmel verschiedene Plätze je nach den Verdiensten der Einzelnen bestimmt seien. Wie schon oben bemerkt, müssen jene, welche mit dem Glauben keine Werke verbunden, nach dem Tode ihre πάθη ablegen, um zu dem für sie bestimmten Wohnorte zu gelangen. Haben sie durch lange Bußübungen von ihren πάθη sich losgerungen, so gehen sie von da hinüber zu einer sehr schweren Züchtigung, wiewohl doch besser als ihr früherer Ort — im Zustande eines Büßenden für jene Sünden, welche derselbe

---

[1] In seinen Anschauungen über die κάθαρσις überhaupt und speciell in seiner Lehre von der jenseitigen Läuterung durch Feuer ist Clemens formell und auch materiell von Plato abhängig. Vgl. dessen hierher bezügliche Vorstellungen bei Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung S. 133 f. Wie aber Plato keineswegs eine jenseitige Reinigung aller Sünder annahm, so auch nicht Clemens. Es ist ferner zuviel behauptet, wenn Bigg (The Christian Platonists 112) meint, Clemens lehre die Möglichkeit einer jenseitigen Buße und Besserung bis zum jüngsten Tage. Von einer solchen Buße sind jedenfalls die nach Christus noch ungläubig bleibenden und die ohne alle Gerechtigkeit dahinsterbenden Sünder ausgeschlossen.

nach der Taufe begangen hat. Da werden sie nun noch mehr gepeinigt, weil sie noch nicht oder nicht vollends das besitzen, was sie andere genießen sehen. Dazu kommt noch das marternde Schamgefühl über ihre Sünden; das sind schwere Strafen für den Gläubigen. Denn gut ist Gottes Gerechtigkeit, und gerecht ist seine Güte. Und wenn auch einmal die Strafen nach erfüllter Abbüßung und Läuterung der Einzelnen aufhören, so bleibt ihnen dennoch der große Schmerz darüber, daß sie nicht bei jenen sind, welche um der Gerechtigkeit willen verherrlicht worden sind (p. 794, 24—795, 12). Bleiben nun diese Seelen immer in dieser ihrer niedrigen Region, oder gelangen sie, sei es alle zusammen, sei es ein Theil derselben, noch an einen höhern Wohnort? Wir vermögen aus der äußerst dunkeln Erörterung des Clemens hierauf keine bestimmte Antwort zu entnehmen. Er fährt weiter, indem er sagt: Nach Verdienst derer, welche gläubig geworden, seien entsprechend auch die Wohnungen verschieden. Der Herr selber habe dreierlei herrliche Wohnungen angedeutet, indem er Matth. 13, 8 von einer dreißig-, sechzig- und hundertfältigen Frucht sprach. Die vollkommene Erbschaft gebühre denen, welche zum vollkommenen Manne gelangen nach dem Bilde des Herrn (p. 797, 22 ad 798, 2). Es scheint nun, daß nur die Gnostiker in die oberste Region der Seligkeit gelangen. Auch anderwärts sagt Clemens, daß der wahre Gnostiker den Engeln gleich werde und zur väterlichen *αὐλή*, zur wahrhaften *κυριακὴ μονή* durch die heilige Hebdomas gelange (Strom. VII, 10, p. 866). Ferner lehrt er, daß nur die Gnostiker (als solche gelten ihm vor allem auch die Martyrer) die rechte Seite des Heiligthums einnehmen (ibid. IV, 4, p. 570, 42; IV, 6, p. 576, 31). — Auch für die Gnostiker, so scheint es, bestehen aber noch verschiedene Grade und Regionen der Seligkeit. Jene gnostischen Seelen, welche durch die Erhabenheit ihrer Contemplation alle heiligen Ordnungen überschreiten, denen die seligen Wohnungen der Götter (d. i. der seligen Geister) ausgetheilt sind, gelangen in die bessern aus den bessern Wohnorten[1].

10. Die jenseitige Strafe der Sünder.

383. Es ist selbstverständlich und bedarf keines weitern Beweises mehr, daß nach Clemens alle diejenigen, welche definitiv ungläubig und unbußfertig bleiben, von der Gesamtheit der Heilsgüter ausgeschlossen werden. Sie sind,

---

[1] Strom. VII, 3, p. 835, 22—34: *Ἐκείνας φημὶ τὰς γνωστικὰς ψυχὰς τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς θεωρίας ὑπερβαινούσας ἑκάστης ἁγίας τάξεως τὴν πολιτείαν, καθ' ἃς αἱ μακάριαι θεῶν οἰκήσεις διωρισμέναι διακεκλήρωνται, ἁγίας ἐν ἁγίοις λογισθείσας καὶ μετακομισθείσας ὅλας ἐξ ὅλων, εἰς ἀμείνους ἀμεινόνων τόπων τόπους ἀφικομένας, οὐκ ἐν κατόπτροις ἢ διὰ κατόπτρων ἐπὶ τὴν θεωρίαν ἀσπαζομένας τὴν θείαν, ἐναργῆ δὲ ὡς ἔνι μάλιστα καὶ ἀκριβῶς εἰλικρινῆ τὴν ἀκόρεστον ὑπερφυῶς ἀγαπώσαις ψυχαῖς ἑστιωμένας θέαν ἀϊδίως ἀΐδιον, εὐφροσύνην ἀκόρεστον καρπουμένας εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας ταυτότητι τῆς ὑπεροχῆς ἁπάσης τετιμημένας διαμένειν.* Cf. Quis div. salv. 27, p. 951, 23—24: *Ὅσον ἀγαπᾷ τις τὸν θεὸν, τοσούτῳ καὶ πλέον ἐνδοτέρω τοῦ θεοῦ παραδύεται.* — Eclog. prophet. 56—57 werden verschiedene Rangordnungen auch unter den Engeln aufgezählt. In einem Fragmente aus der Catene des Nicetas (p. 1014, 11—12) heißt es, die Vögel, welche in den Zweigen des Senfbaumes wohnen (Matth. 13, 32), seien die *ἄγγελοι θεοί* und die *μετέωροι ψυχαί*.

kurz gesagt, *ἄσωστοι*, d. i. des Heiles beraubt (Paed. II, 1, p. 168, 6). Zu dieser negativen Strafe des Verlustes kommt aber für die Sünder im Jenseits noch eine äußerst schmerzliche positive Strafe, welche Clemens in folgender Weise näher beschreibt.

Die Schlechten werden finden die gebührende Strafe (*τιμωρία*). Auch über den Fürsten der Bosheit ist Züchtigung (*κόλασις*) verhängt. Und die zu ihm flüchten, werden zugleich mit ihm verbrannt werden, indem das schlechte Leben nach dem Abscheiden von hier fruchtlose Reue zugleich mit Strafe erpreßt (Cohort. 10, p. 73, 31—74, 4). Wie die Verheißung der Gnade, so haben die Menschen weiter auch die Drohung der Strafe (*τιμωρία*) gehört, mit welcher der Herr erziehen will (ibid. 10, p. 76, 22—24). Denen, welche einen guten Wandel nicht wählen wollen, wird der Herr als Richter Strafe (*δίκη*) bringen (Paed. I, 9, p. 149, 11—12). Den Ungläubigen bleibt nichts übrig als Gericht und Verdammung [1]. Wenn einer nach der Besiegelung und Erlösung wieder in Sünden fällt, so ist er gänzlich von Gott verdammt (*κατεψήφισται παντάπασι ὑπὸ τοῦ θεοῦ*, Quis div. salv. 39, p. 757, 10—11) [2]. — Näherhin besteht die positive Strafe der Bösen im Feuer. Feuer ist das Los derer, welche der Stimme des Logos nicht folgen (Cohort. 1, p. 8, 20). Indem wiederholt Tempel der Götzen vom Feuer vernichtet wurden, haben wir ein Vorspiel von dem, was das Feuer (für die Sünder) in Aussicht stellt (ibid. 4, p. 47). Feuer ist bereitet dem Teufel und seinen Engeln (ibid. 9, p. 69). Wen die Ruthe nicht heilt, den wird das Feuer verzehren (Paed. I, 7, p. 134). Die sinnliche Liebe (*ἔρως*) führt ins unauslöschliche Feuer (ibid. III, 11, p. 302, 21—22; vgl. Eccli. 9, 9). Den Unbarmherzigen und Lieblosen droht Feuer und äußerste Finsterniß (Quis div. salv. 13, p. 942, 30), ewige Feuerstrafe (*κόλασις ἔμπυρος αἰώνιος*, ibid. 33, p. 954, 19—20), dichtes Feuer (*τὸ πῦρ ἄθρουν*, ibid. 37, p. 956, 28) [3].

Von derartigen jenseitigen Strafen hatten auch schon die Heiden einige Kenntniß. So lehrt Heraklit, daß die Menschen nach dem Tode erwartet, was sie nicht erwarten (Strom. IV, 22, p. 630, 5), und prophezeit manchen Klassen von Sündern das Feuer (Cohort. 2, p. 18—19). Ein lyrischer Dichter sagt, daß die Seelen der Gottlosen unter der Erde in grausamen Schmerzen sich befinden (Strom. IV, 26, p. 640, 23—24). Ja fast alle Dichter und die griechischen Philosophen kennen die Züchtigungen nach dem Tode und die Be-

---

[1] Cohort. 9, p. 70, 3—4: *Τί δὴ ἕτερον ὑπολείπεται τοῖς ἀπίστοις ἢ κρίσις καὶ καταδίκη;* cf. ibid. 9, p. 69; 10, p. 76; 11, p. 90; 12, p. 95. Quis div. salv. 1, p. 935.

[2] In den Eclog. prophet. n. 41. 48. 49, p. 999 sqq. führt Clemens Fragmente aus der Petrus-Apokalypse an, in denen die Strafen einzelner Kategorien von Sündern näher geschildert werden. Vgl. S. 183 Anm.

[3] Eclog. prophet. n. 25—26, p. 995—996 wird ein zweifaches Feuer unterschieden, ein materielles und ein immaterielles. Letzteres sei eine Kraft, welche das Schlechte verderbe, das Gute aber rette, und werde darum von den Propheten auch *πῦρ φρόνιμον* genannt. (Cf. Paed. III, 8, p. 280, 15. Strom. VI, 6, p. 851, 12.) Auch Gott heiße in einem ähnlichen Sinne ein verzehrendes Feuer. Exc. ex script. Theod. 81, p. 987 heißt es, das reine und unkörperliche Feuer ergreife das Unkörperliche, die Dämonen, die Engel der Bosheit und den Teufel selbst.

strafung durch das Feuer, insbesondere Plato. Dieser erkannte die Feuerströme und die Tiefe der Erde, welche von den Ausländern Gehenna genannt wird und welche er poetisch Tartarus nannte (ibid. V, 14, p. 700—701)[1].

II. Die Lehre von der allgemeinen Vollendung.

384. Der eigenthümliche Standpunkt des Clemens von Alexandrien gegenüber der häretischen Gnosis brachte es mit sich, daß er viel mehr die in der unmittelbaren Gegenwart schon bereiteten, noch in diesem Leben oder doch sofort nach dem Tode subjectiv ergreifbaren Heilsgüter betonen und entwickeln mußte als die großen Endereignisse und Endzuständlichkeiten der ganzen religiös-sittlichen Entwicklung der Welt und der Menschheit. Doch schweigt er von diesen Ereignissen und Zuständen keineswegs, er bezeugt vielmehr auch die Grundlehren der allgemeinen Eschatologie und zeigt eben damit, wie weit er von der falschen Gnosis entfernt ist und wie sehr er an der christlichen Ueberlieferung festhält.

385. Wiederholt ist bei Clemens die Rede von der zweiten Ankunft des Herrn[2]. Der Tag dieser zweiten Ankunft, kurz der Tag Christi, wird als glänzend bezeichnet[3]. Christus wird alsdann den wahrhaft Bekehrten entgegenkommen, die Rechte bietend und führend in das Reich der Himmel; er wird nahen mit seiner Herrlichkeit und mit seiner Heerschar (Quis div. salv. 42, p. 960, 47—961, 3 und 961, 11—12).

386. Von der Auferstehung redet Clemens zunächst im geistigen Sinne, wenn er lehrt, darin bestehe die erste Auferstehung vom Falle, daß wir durch den Logos vom Götzendienste zur Wahrheit gelangen (Cohort. 8, p. 68, 4—7). Diese Auferstehung ist aber ein Zeichen der andern, am Ende der Welt zu hoffenden Auferstehung (des Fleisches, Quis div. salv. 42, p. 960, 42—43)[4]. — Von einer solchen Auferstehung hatten die Heiden mancherlei Ahnungen, oder vielmehr es finden sich in ihren Schriften dunkle Hinweise auf sie oder Analogien derselben. So haben die Stoiker und Heraklit die Auferstehung verschleiert gelehrt, indem sie eine Reinigung der Welt durch einen Weltbrand und ein Wiedererstehen derselben in ihrer frühern Beschaffenheit annahmen (Strom. V, 1, p. 649). Wenn Plato bezeugt, daß Zoroaster, als er am zwölften Tage nach seinem Tode auf einen Scheiterhaufen gelegt wurde, wieder auf-

[1] Exc. ex script. Theod. 38, p. 978 ist die Rede von einem Feuerstrom, welcher unter dem Orte des Demiurgen hervorgeht in die Leere des Geschaffenen, die Gehenna. Vgl. oben S. 212. Ibid. n. 52 wird eine jenseitige *φυλακὴ καὶ κόλασις* erwähnt. Auch den Hades erwähnt Clemens zunächst als den Aufenthaltsort derer, welchen Christus nach seinem Tode das Evangelium predigte (Strom. VI, 6, p. 763, 4), aber auch als den Strafort besonders der Wollüstigen (Paed. III, 11, p. 295, 27).

[2] Adumbr. in I. Io. 2, 23, p. 1010, 9. Eclog. prophet. 56, p. 1002, 31.

[3] Paed. I, 6, p. 122, 22—25: *Τὸ γάλα . . . ἔοικε τῇ πνευματικῇ τροφῇ· γλυκεῖα μὲν διὰ τὴν χάριν ὑπάρχουσα, τρόφιμος δὲ ὡς ζωή, λευκὴ δὲ ὡς ἡμέρα Χριστοῦ.*

[4] Exc. ex script. Theod. 7, p. 969 wird ausdrücklich betont, daß der Herr die Todten, welche er erweckte, nicht zu einem unvergänglichen Leben erweckte, sondern so, daß sie wieder sterben sollten.

gelebt sei, so hat er damit vielleicht die Auferstehung angedeutet (ibid. V, 11, p. 711). — Einen Hinweis auf die Auferstehung erblickt Clemens auch in Ps. 1, 1—3 (Paed. I, 10, p. 152). — Ihrem Begriffe nach ist die Auferstehung nicht etwa bloß die Vereinigung der Seele mit irgend einem neuen Leibe. Das fände ja auch bei der sogen. Seelenwanderung statt, welche Vorstellung Clemens als einen von Aegypten importirten Irrthum (Strom. VI, 4, p. 757, 4—5) mit Entschiedenheit bekämpft und verwirft (ibid. III, 3). Vielmehr wird bei der Auferstehung jede Seele zu ihrem Leibe zurückkehren und werden beide nach ihrer Weise gegenseitig miteinander verbunden [1]. Für den Gläubigen ist die Auferstehung nicht ein ganz fremdes Gut, sondern nur die Erlangung der (in der Taufe) empfangenen Verheißungen, indem wir nach der Auferstehung als Wirklichkeit empfangen, was wir jetzt durch den Glauben als zukünftig voraus-bekommen (Paed. I, 6, p. 115). Das Vergängliche wird alsdann anziehen die Unvergänglichkeit (ibid. II, 10, p. 230). Dem Fleische hat der Herr das Gewand der Unvergänglichkeit angezogen, hat ihm den heiligen und himmlischen Schmuck umgethan, die Unsterblichkeit (ibid. III, 1, p. 251, 35—37; cf. I, 9, p. 148, 18—20). Darum werden nach der Auferstehung Mann und Weib nicht mehr so wie jetzt sich unterscheiden, indem die geschlechtliche Begierde, die sie hienieden trennt, entschwunden sein wird (ibid. I, 4, p. 103; cf. II, 10, p. 230). — Der Herr wird die Todten erwecken beim Schalle der Trompete, weshalb auch die Kirche an die Auferstehung des Fleisches denkt beim Schalle des Trommelfelles (ibid. II, 4, p. 193; cf. Quis div. salv. 3, p. 937) [2].

387. Bestimmtere Vorstellungen als von der Auferstehung hatten die Heiden nach Clemens von einem G e r i c h t e nach dem Tode überhaupt und einer jenseitigen Vergeltung. Entlehnt sind jedoch diese Vorstellungen den Hebräern (Strom. V, 14, p. 721—723). Er selbst lehrt, daß der Logos deshalb allein unser Richter ist, weil er allein unsündlich ist (Paed. I, 2, p. 99, 18—20), daß derselbe Logos Richter ist, welcher Strafen auferlegt (ibid. I, 8, p. 138, 28—29). Durch den Willen des Logos bestehen die Welt und der Mensch, erwartend das Gericht (ibid. III, 12, p. 310, 35—37). Es ist das innigste Flehen des Clemens, daß wir dereinst einen nicht strengen Richter haben (ibid. p. 311, 7). Die Idee eines Gerichtes liegt auch zu Grunde den obigen Ausführungen des Clemens über die gerechte, nach den Verdiensten erfolgende jenseitige Vergeltung. Meist aber nimmt er das Gericht im Sinne eines Verdammungsgerichtes, das nur die Sünder trifft, dem aber die Guten entgehen (vgl. oben S. 362, Anm. 1). Es ist auch nicht immer klar, ob Clemens das am Ende der Zeiten erfolgende Weltgericht oder nur überhaupt ein Gericht nach dem Tode im Auge gehabt hat.

---

[1] In I. Petr. p. 1006, 15—20: In resurrectione animam in corpus reverti. Coniunguntur sibimet invicem iuxta genus proprium, secundum compositionem alterius se quadam congruentia coaptantes sicut sagena vel aedificatio lapidum.

[2] Paed. I, 6, p. 125 und II, 10, p. 232 verspricht Clemens, daß er in einem eigenen Werke *Περὶ ἀναστάσεως* seine hierher bezüglichen Anschauungen weiter entwickeln wolle. Doch besitzen wir von ihm eine solche Schrift nicht.

388. Endlich haben nach Clemens die Heiden, besonders die Stoiker, auch Heraklit und Plato Kenntniß gehabt von dem Untergange der Welt und ihrer dereinstigen Erneuerung durch den großen Weltbrand (Strom. V, 1, p. 649, 50; V, 14, p. 712). Er selbst redet von einem Ende dieser Welt (συντέλεια τοῦ αἰῶνος, Quis div. salv. 42, p. 960, 43—44; cf. Cohort. 9, p, 70, 30), aber auch von einer künftigen Welt (ὁ μέλλων αἰών, Paed. III, 11, p. 298, 15—16). Diese Welt wird dauern bis zum jüngsten Tage, dann aber wird sie aufhören (ibid. I, 6, p. 115) und die andere Welt beginnen[1].

---

[1] Nach Exc. ex script. Theod. 49, p. 981 soll die Welt von der Eitelkeit befreit werden (gemäß Röm. 8, 20 ff.), ὅταν συλλεγῇ τὰ σπέρματα τοῦ θεοῦ.

Neunter Abschnitt.

Die Verschmelzung der geoffenbarten Eschatologie mit der hellenischen Wissenschaft durch Origenes.

Vorbemerkungen.

389. Der Geist, der in den Schriften des Clemens von Alexandrien uns entgegentritt, ist vollkommen ausgereift in dessen Nachfolger als Vorstand der dortigen Katechetenschule, in **Origenes**. Er ist der erste, welcher die schon lange angebahnte Verschmelzung der hellenischen Wissenschaft mit dem positiven Christenthum systematisch und in größerem Stile vollzog und so ein einheitliches und umfassendes philosophisch-theologisches System aufbaute. Dadurch erlangte er eine derartige Bedeutung für die Dogmengeschichte, daß alle in der griechischen Kirche im Laufe des patristischen Zeitalters noch hervorgetretenen Lehrrichtungen um ihn als Mittelpunkt sich gruppiren und von ihm als dem gemeinsamen Ausgangspunkte sich herleiten lassen.

Origenes ist insofern der hervorragendste altchristliche Vorkämpfer des katholischen Christenthums gegenüber dem Heidenthum, dem Judenthum und der häretischen Gnosis, als er die ausschließliche Wahrheit der christlichen Religion festhielt, dieselbe zunächst als ein praktisch-religiöses Heilsprincip faßte, ihr Dasein und ihren Werth auf bestimmte historische Offenbarungsthatsachen gründete und für ihren Lehrinhalt die kirchliche Lehrverkündigung maßgebend sein ließ, wie sie enthalten ist in der nach der Glaubensregel auszulegenden Heiligen Schrift und der Ueberlieferung. Andererseits brachte aber für Origenes der Hellenismus auch verschiedene Gefahren mit sich, die er nicht immer besiegte, nämlich: das Heil vorzugsweise im Erkennen zu suchen, in und über dem Thatsächlichen sich an das Ideale als das Vorzüglichere zu halten und das wissenschaftlich begründete Christenthum für höher zu achten als das im bloßen Glauben angenommene. So schlichen sich in alle Theile seines Systems mannigfache Abweichungen von der überlieferten Kirchenlehre ein. Insbesondere liegt es auf der Hand, daß Origenes versucht sein mußte, den Realismus der christlichen Eschatologie idealistisch zu verflüchtigen, sowie den in gewisser Beziehung dualistischen Ausgang der ganzen Weltentwicklung aufzuheben und eine Rückkehr aller (vernünftigen) Weltwesen

zu ihrem Ausgangspunkte zu statuiren. Inwieweit er sich hierbei thatsächlich von der kirchlichen Tradition entfernte, inwieweit er aber der Tradition immerhin noch getreu blieb, muß die folgende Darstellung seiner Eschatologie zeigen [1].

I. Die Lehre von der besondern Vollendung.

1. Ursprung, Wesen und Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

390. Der Mensch als das primäre Subject der christlichen Eschatologie ist im System des Origenes nicht in demselben Maße Zielpunkt alles göttlichen Wirkens wie bei den übrigen Vätern, er bildet vielmehr nur ein Moment im ganzen Kosmos. An der Spitze alles Seienden steht Gott, der Vollkommene, der ganz Güte ist und ewig sich offenbart im Sohne, welcher seinerseits wiederum den Heiligen Geist hervorbringt. Unter dem Geiste steht eine begrenzte Zahl anderer ewiger [2], aber gleichwohl vom Sohne ge-

---

[1] Ueber die verschiedenen Ausgaben der einzelnen und sämtlicher erhaltenen Werke des Origenes sind die Handbücher der Patrologie u. dgl. nachzusehen. Die erste lateinische Gesamtausgabe ist von J. Merlin (1512—1519 u. ö.), die erste griechische von Ch. und V. de la Rue (4 tomi fol., 1733—1759). Weitere Gesamtausgaben (zugleich mit den inzwischen erschienenen Publicationen Gallandis und Mais) veranstalteten Lommatzsch (24 tomi, 1831—1848) und Migne (Ser. gr. tom. XI ad XVII). Dazu kommen noch Fragmente bei *Pitra*, Analecta sacra tom. II und III (vgl. darüber Loofs in der Theol. Literaturztg. 1884, S. 460—463). — Ueber die Lehren des Origenes handeln besonders: *P. D. Huetius*, Origeniana, libri III (1668 als Einleitung seiner Ausgabe der Commentarien des Origenes gedruckt; bei *de la Rue* tom. IV). *Karsten*, Dissertatio de Origene, 1824. K. Fr. Schnitzer, Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch, 1835. G. Thomasius, Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrh., 1837. E. R. Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, 2 Bde., 1841—1846. *P. Fischer*, Commentatio de Origenis theologia et cosmologia, 1846. C. Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches, 1851. J. B. Kraus, Die Lehre des Origenes über die Auferstehung, 1859. Möller, Die Kosmologie der Griechen S. 536—560. *Al. Vincenzi*, In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, 4 tomi, 1864—1865. Fr. Böhringer, Die griechischen Väter des 3. und 4. Jahrh. 1. Hälfte: Clemens und Origenes, 1869. Knittel, Origenes' Lehre von der Menschwerdung (Tübinger Theol. Quartalschr. 1872, S. 97—138). P. Mehlhorn, Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes' *Περὶ ἀρχῶν* (Zeitschr. für Kirchengesch. 1878, S. 234—253). *Hewit*, The Eschatology of Origenes (The Catholic World 1883). *J. Denis*, De la philosophie d'Origène, 1884. *Ch. Bigg*, The Christian Platonists of Alexandria (1886), Lecture IV—VI. M. Lang, Ueber die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes, 1892. Weiteres bei Bardenhewer, Patrologie S. 149 ff. Vgl. auch Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 332—405. — Eine Darstellung des Lehrsystems und speciell der Eschatologie des Origenes erscheint dadurch unermeßlich erschwert, daß wir nur mehr Bruchtheile seiner zahlreichen Schriften und selbst diese meist nur in absichtlich oder unabsichtlich corrumpirten Uebersetzungen haben. Wir halten uns im folgenden an die Ausgabe von de la Rue und werden auch die verschiedenen Textesgestalten, soweit es nothwendig erscheint, berücksichtigen. Was von dem großen Werke Vincenzis zu halten sei, wird unten sich ergeben.

[2] Die Ewigkeit der Welt leitet Origenes daraus ab, daß sonst Gottes Güte und Allmacht einmal keinen Gegenstand ihrer Bethätigung gehabt hätten (cf. De

schaffener rationabiles naturae, die nicht mehr wie die Trinität wesenhaft und substantiell gut sind (De princ. I, 5, 3; 6, 2). Als geschaffen und vor ihrem Dasein nicht seiend, sind diese vernünftigen Wesen nothwendig auch convertibiles et mutabiles (ibid. II, 9, 2). Im Unterschiede von den nicht geistigen Geschöpfen haben sie aber das Princip der Bewegung und Veränderung in sich selbst, nämlich eben in ihrer Geistigkeit (ibid. III, 1, 2—3), und sollten nicht gegen die Freiheit ihres Willens zu irgend einem Ziele hingetrieben werden (ibid. II, 1, 2). So sind dieselben von Anfang an der Ehre und des Vorwurfs fähig: ersteres, wenn sie nach der ihnen einwohnenden Vernunft zum Bessern fortschreiten, letzteres, wenn sie von der Bahn des Rechten abweichen; sie unterliegen weiterhin auch der Belohnung und Bestrafung (ibid. I, 5, 2). In seiner Gerechtigkeit hat Gott sie ursprünglich alle gleich geschaffen (cf. C. Cels. III, 68. In I. Tit. Opp. ed. *de la Rue* IV, p. 695); da sie aber frei waren, so waren sie auch befähigt, sich sittlich verschieden zu entwickeln (De princ. II, 9, 6). Thatsächlich sind nun die einen Geister mehr, die andern weniger vom Guten abgewichen (ibid. II, 9, 2). Zur Strafe und zur Läuterung der Gefallenen hat dann Gott in seiner Gerechtigkeit und Güte die vergängliche Materie (ibid. II, 4, 3) und aus ihr die sichtbare Welt mit ihren himmlischen, irdischen und unterirdischen Regionen geschaffen und die Geister je nach dem Maße ihrer Sünden in verschiedenartige materielle Leiber eingeschlossen (ibid. I, 8, 4). Die Verschiedenheit in der Welt ist also eine Folge der Sünde (ibid. II, 1, 1); die Weltschöpfung heißt in der Schrift (vgl. Joh. 17, 24. Eph. 1, 4) treffend *καταβολή* oder deiectio (ibid. III, 5, 4). Die wenigstgefallenen Geister sind die Engel. Sie haben Körper feinster Bildung; auch die Gestirne gehören zu ihnen. Die am tiefsten gefallenen sind die Dämonen, der Teufel und seine Engelordnungen. Sie hausen jetzt in den Lüften und haben tiefdunkle, ätherische Körper (C. Cels. IV, 92). Zwischen beiden stehen die Menschen. Demnach sind die Menschenseelen gefallene übersinnliche Geister. Ihre *ψυχὴ λογική* ist der erkaltete präexistente Geist, der von Gott in einen seiner präexistenten sittlichen Beschaffenheit entsprechenden (von einer animalischen Seele belebten) Leib eingeschlossen ist[1]. Jede Seele tritt infolgedessen schon befleckt in die Welt ein, und der materielle Leib verunreinigt sie noch mehr (cf. C. Cels. VII, 50). Wegen der (vorzeitlichen) Sünde unterliegen auch alle Menschen dem Tode[2].

391. Fragt es sich näher um das Wesen der menschlichen Seele, namentlich in ihrer Beziehung zum Körper, so trägt Origenes (De princ. III, 4)

---

princ. I, 2, 10; III, 5, 3). Er schloß sich hierin den neuern Platonikern an. Cf. *Huetius*, Origen. qu. 5, n. 2.

[1] De princ. II, 8, 3—4; cf. ibid. I, 7, 4; II, 6, 3; 9, 3. 5. 8; III, 1, 20. 21. 35. — Wie hier, so erklärt Origenes auch anderwärts im Anschluß an Plato u. a. (vgl. Atzberger, Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung S. 134 f.) den Ursprung der einzelnen Menschenseelen (sowie deren vorzeitlichen Sündenfall), z. B. Selecta in Gen. 3, 21 (Opera II, p. 29). Comment. in Matth. tom. XIII, 17; tom. XIV, 7; tom. XV, 34—35; tom. XVI, 16. In Io. tom. II, 24—25; tom. XIII, 43; tom. XX, 7. 17. In Ep. ad Rom. lib. VII, 17. De orat. 24. In Prov. 1, 32 (bei *Migne*, Ser. gr. XVII, 165).

[2] Cf. In Lev. hom. IX, 11. C. Cels. lib. IV, 40 u. a. St.

dreierlei Meinungen vor. Nach der ersten gibt es zwei Seelen im Menschen: eine höhere, vernünftige, und eine niedere, sinnliche; nach der zweiten gibt es nur eine Seele, nach der dritten nur eine Seele der Substanz nach, aber verschiedene Theile derselben. Diese letztere Ansicht kann nach Origenes aus den heiligen Schriften nicht bewiesen werden, gegen die erste erhebt er selbst nicht unwichtige Bedenken. Dennoch stellt er es dem Leser anheim, der einen oder der andern Ansicht den Vorzug zu geben, und spricht sich an zahlreichen Stellen für die trichotomische Ansicht von einer niedern sinnlichen Seele neben dem vernünftigen Geiste aus [1].

392. Wie die (geistige) Seele des Menschen schon vor ihrer Verbindung mit dem Leibe existirt hat, so dauert sie auch fort nach ihrer Trennung von dem letztern, sie ist unsterblich. Der Tod bedeutet sonach wohl die separatio corporis ab anima (In ep. ad Rom. lib. VI, 6. Opera IV, 576 b) und hat im allgemeinen die *διαφθορά* des Körpers, d. i. dessen Auflösung in seine Elemente, zur Folge (Sel. in Ps. 15, 10. Opera II, 600 c); er kann aber das Fortleben der Seele nicht aufheben [2]. — Wie andere altchristliche Autoren, so bezeugt auch Origenes, daß in außerkirchlichen Kreisen die Unsterblichkeit der Seele zwar vielfach anerkannt, vielfach aber auch bezweifelt und geläugnet wurde. Nicht bloß die Christen und Juden, sondern auch viele Griechen und Nichtgriechen haben den Glauben, daß die menschliche Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe lebt und fortbesteht (C. Cels. VII, 5). Die Juden wurden zu ihrem Heile schon von frühester Jugend an über die Unsterblichkeit der Seele und die jenseitige Vergeltung unterrichtet (ibid. V, 42). Beides, nämlich Unsterblichkeit und Vergeltung nach dem Tode, halten auch viele Philosophen fest und von den Häretikern manche (In Lev. hom. VII, 6). Doch waren die Philosophen sehr getheilt und uneins in der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele (C. Cels. IV, 30). Während die Platoniker [3] Unsterblichkeit der Seele (und Seelenwanderung) annahmen, erschien andern (Stoikern, Peripatetikern, Epikureern)

---

[1] De princ. IV, 11: *Ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος.* Cf. ibid. II, 8, 4; 10, 7. In Io. tom. XXXII, 11. In ep. ad Rom. lib. I, 18 u. a. St. Dagegen heißt es wieder De princ. I, 1, 6: Nos homines animal sumus compositum ex corporis animaeque concursu. — Näher brauchen wir hier auf die vielfach schwankende und bald mehr biblisch bald mehr platonisch schillernde Anthropologie des Origenes nicht einzugehen. Es sei verwiesen auf die obengenannten Monographien über Origenes; z. B. *Huetius* l. c. lib. II, q. 6. *Denis* l. c. p. 217—295. — A. Vincenzi (l. c. II, c. 15—20) sucht den Origenes von allen aus unserer Darstellung von selbst in die Augen springenden Irrthümern zu reinigen. Die Erfolglosigkeit seiner Bemühungen wäre jedoch leicht zu zeigen, wenn der bezügliche Gegenstand in den Rahmen unserer Abhandlung fiele.

[2] In den von Pitra aus 16 vaticanischen Catenen gesammelten, dem Origenes beigelegten Scholien zu den Psalmen (welche wir im nachfolgenden, wenigstens in den Anmerkungen, berücksichtigen wollen) wird der Tod auch auf jene ausgedehnt, welche am Ende der Welt leben werden (*Ἐν τῇ συντελείᾳ ἐρχομένης τῆς κρίσεως . . . οἱ ἐν τῇ γῇ ἀποθανοῦνται*, In Ps. 74, 4 [bei *Pitra*, Anal. sacra III, 104]).

[3] C. Cels. V, 57 wird auch ein Werk des Pythagoreers Numenius über die Unsterblichkeit der Seele erwähnt.

dieser Glaube als Thorheit (ibid. I, 13). Läugner der Unsterblichkeit (futuram animae vitam negantes) waren auch die Sadducäer und Samaritaner[1]. Unter den Gnostikern hat besonders Herakleon die Unsterblichkeit der Seele geläugnet (In Io. tom. XIII, 59).

393. All diesen Gegnern gegenüber macht Origenes die Unsterblichkeit der Seele als eine Haupt- und Grundlehre des christlichen Glaubens geltend und sucht sie mit den herrlichen Aussprüchen, die hierüber bei den Heiden zu finden sind, aber auch durch die Berufung auf die Aufschlüsse der Offenbarung zu beweisen (C. Cels. III, 22; cf. ibid. III, 79—80; VI, 58. De princ. III, 1, 13. 17). Insonderheit macht er zu diesem Behufe die Geistigkeit und die darin liegende Gottebenbildlichkeit der menschlichen Seele geltend. Jeder Geist, welcher des geistigen Lichtes theilhaftig ist, sei mit jedem andern Geiste, der ebenso des geistigen Lichtes theilhaftig ist, ohne Zweifel (in gewissem Sinne) von gleicher Natur. Wenn nun das geistige Wesen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes sicher unvergänglich und ewig ist, so müssen alle Naturen, die an ihrem Wesen theilhaben, unvergänglich und ewig sein, folglich auch die menschlichen Seelen. Es wäre eine gottlose Meinung, anzunehmen, daß ein Geist, der Gott zu fassen vermag, einer substantiellen Auflösung fähig sei. Ist der Mensch, wie die Schrift sagt, das Ebenbild Gottes, so kann er nicht der schließlichen Vernichtung unterliegen (De princ. IV, 36—37; cf. ibid. III, 1, 13. Exhort. mart. 47. In Io. tom. XIII, 59). Schon im Pentateuch ist nach Origenes die Unsterblichkeit der Seele gelehrt, wenn Gott zu Moses sagt (4 Mos. 31, 2), daß er werde hingenommen werden zu seinem Volke. Niemand wird nämlich zu denen hingenommen, die nicht sind. Das Volk, zu welchem Moses nach dem Tode versammelt werden sollte, mußte also vorhanden sein. Wenn darum die Samaritaner auch den Propheten nicht glauben, so können sie doch schon aus den Büchern Mosis, die sie annehmen, widerlegt werden (In Num. hom. XXV, 1). Im Neuen Bunde hat Gott noch ausführlicher von der Unsterblichkeit uns Kunde gegeben (durch die Lehre von den ewigen Belohnungen und Strafen u. dgl., C. Cels. III, 60). Wenn Celsus meint, es habe vielleicht einer im Traume das Bild eines Verstorbenen geschaut und auf Grund dessen von einer Auferstehung (Christi) gefabelt, so beweist er eben damit die Nothwendigkeit der Lehre, daß die Seele der Verstorbenen fortlebe und daß der Glaube an die Unsterblichkeit oder Fortdauer der Seele nicht grundlos sei. Auch nach Plato sollen einige die Schattenbilder schon Verstorbener deren Gräber umschweben gesehen haben. Diese Schattenbilder aber haben jedenfalls in einem wirklichen Wesen ihren Grund gehabt (C. Cels. II, 60).

Es ist selbstverständlich, daß nach Origenes die Seele nicht bloß eine unbestimmt lange Zeit nach dem Tode noch fortlebt, dabei aber zuletzt untergeht,

[1] In Matth. tom. XVII, 29. Auf die betreffende Lehre der Sadducäer und Samaritaner kommt Origenes wiederholt zu sprechen (z. B. In Matth. tom. X, 20. In Luc. hom. XXXIX. In Num. hom. XXV, 1. In Io. tom. XX, 28) und lehrt jederzeit, daß sie nicht bloß die Auferstehung, sondern die Fortdauer nach dem Tode überhaupt in Abrede stellten.

daß sie vielmehr niemals stirbt. Er unterscheidet genau diese beiden Arten der Fortdauer der Seele nach dem Tode, nennt die erstere ἐπιδιαμονή, die letztere ἀθανασία (In Matth. tom. XVII, 29. Opera III, 811 a) und erklärt, nur derjenige sei unsterblich, der nicht mehr sterben soll, wie Christus nach seiner Auferstehung gemäß Röm. 6, 9 (C. Cels. II, 16).

394. Seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele hat Origenes nicht bloß gegen die principiellen Gegner derselben vertheidigt, sondern auch gegen verschiedene anderweitige, hierher bezügliche Irrthümer klargelegt. — Eusebius berichtet, daß zur Zeit des Origenes in Arabien Irrlehrer (die sogen. Thnetopsychiten) auftraten, welche behaupteten, die menschliche Seele sterbe einstweilen in dieser Welt zugleich mit dem Körper im Augenblicke der Vollendung und verwese mit demselben; dereinst hinwiederum aber, zur Zeit der Auferstehung, komme sie mit demselben wieder zum Leben. Es sei nun eine bedeutende Synode zusammenberufen und Origenes hierzu eingeladen worden. Dieser habe daselbst vor der ganzen Versammlung eine Disputation über die Streitfrage angestellt und mit solcher Kraft gestritten, daß die vorher im Irrthum Befangenen ihre Anschauungen änderten (Hist. eccl. VI, 37). — Weiter nahm Origenes Stellung gegenüber der Lehre von der Seelenwanderung. Er führt dieselbe an als eine Meinung der Platoniker (C. Cels. I, 13; III, 74; IV, 17; VI, 36; VII, 32), der Pythagoreer (C. Cels. V, 49), der Aegypter (cf. C. Cels. I, 20) sowie des Gnostikers Basilides (In ep. ad Rom. lib. V, 1. Opera IV, 549). Wir aber, so erklärt er von den katholischen Christen, glauben nicht, daß die Seele von einem Leib in einen andern wandere und bei tiefem Fall selbst in unvernünftige Thiere eingehe (C. Cels. VIII, 30; cf. ibid. IV, 17; V, 49). Die Christen wissen, daß die menschliche Seele nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist, und begreifen, daß ein nach dem Ebenbilde Gottes geschaffenes Wesen seine Züge und Fähigkeiten unmöglich ganz und gar verlieren und andere annehmen könne, welche den unvernünftigen Thieren eigenthümlich und ich weiß nicht nach welchem Ebenbilde gemacht sind (C. Cels. IV, 83). Wiederholt betont Origenes, daß die menschlichen Seelen nicht in Thierleiber eingehen können, daß die μετενσωμάτωσις den heiligen Schriften und dem kirchlichen Glauben widerspreche[1]. Insbesondere bekämpft er den Gnostiker Basilides, welcher aus dem Römerbrief (7, 10) die Lehre von der Seelenwanderung beweisen wollte[2]. Ausführlich untersucht er die Frage, ob die Seele des Elias vielleicht in den Leib des Täufers Johannes gewandert sei, und stellt solches in Abrede aus dem allgemeinen Grunde, weil die Welt nie ein Ende nehmen könnte, wenn die Seelen wegen der Sünden in Körper wandern müßten. Immer würde es nämlich vorkommen, daß die Seelen vermöge der Freiheit des Willens sündigten, darum müßten immer Körper sein und könnte die Körperwelt nie aufhören. Würden aber die Seelen im Laufe der Zeit mehr und mehr ge-

[1] Fragm. ex lib. II de resurr. (Opera tom. I, p. 34, col. 2e). De Prov. Salom. (Opera III, 1). In Matth. tom. X, 20 (Opera III, 468); XI, 17 (p. 506).

[2] In ep. ad Rom. lib. V, 1 (Opera IV, 549); VI, 8 (p. 583).

läutert, so daß sie nicht mehr in Körper einzugehen gezwungen werden müßten, so würde die Zahl der in der Welt befindlichen Seelen immer abnehmen, ja es würden zuletzt gar keine Seelen mehr daselbst vorhanden sein. Das aber widerspreche der Schrift, welche lehre, daß bei Christi Wiederkunft noch sehr viele Sterbliche vorhanden sein werden[1].

Trotzdem war die Lehre von der Seelenwanderung in den Grundanschauungen des Origenes wenigstens bis zu einem gewissen Grade eingeschlossen. Sind nämlich die menschlichen Seelen nichts anderes als erkaltete und gefallene Geister und wird sich (wie wir noch sehen werden) der Proceß des Abfalles der Geister nach deren jedesmaliger Zurückführung zu Gott immer aufs neue wiederholen, so haben wir thatsächlich eine Art Seelenwanderung, indem die abgefallenen Geister wenigstens in jedem vollkommen neuen Weltäon in andere Leiber eingeschlossen werden. Es ward dem Origenes sogar zum Vorwurfe gemacht, daß er eine Wanderung der Seelen in Thierleiber gelehrt habe[2]. Wenigstens soll er am Ende des ersten Buches über die Grundlehren (De princ. I, 8, 4) eine derartige Ansicht vorgetragen haben. War dies thatsächlich der Fall, so muß wohl angenommen werden, daß er seine hier ausgesprochene Ansicht später selber corrigirt habe.

2. Willensfreiheit und Vergeltung überhaupt.

395. Als ein Stück der ecclesiastica praedicatio führt Origenes den Satz auf: Omnem animam rationabilem esse *liberi arbitrii et voluntatis* (De princ. praef. n. 5).

Schon oben (n. 390) ist gezeigt worden, daß und warum die Freiheit des Willens nothwendig im Wesen eines geschaffenen Geistes gelegen sei, sowie daß die jetzige Verschiedenheit zwischen den einzelnen Vernunftwesen (Engel, Menschen, Dämonen) ihren Grund ausschließlich in einem verschiedenartigen (vorzeitlichen) Gebrauche ihrer Freiheit habe[3]. Durch ihren Abfall haben aber

[1] In Matth. tom. VII (Opera III, 441 sq.); tom. XIII, 1 (p. 567 sqq.). In Io. tom. VI, 7 (Opera IV, 112 sqq.).

[2] So von Hieronymus (Epist. 124 [al. 59] ad Avitum n. 3. 4 [cf. Apol. adv. Rufinum lib. II, 4]) und Kaiser Justinian, der in seinem Briefe an Mennas dem Origenes die Lehre zuschreibt, die Seele, welche vom Guten abfällt, sich dem Bösen zuwendet und immer mehr in demselben fortschreitet, werde zum Thiere und ziehe je nach der Größe ihres Falles in das Laster irdische Leiber von diesem oder jenem vernunftlosen Wesen an (bei *Migne*, Patr. lat. LXIX, 218 cd). In der Uebersetzung des Rufinus ist aber das gerade Gegentheil gelehrt. — Cf. *Huetius*, Origeniana lib. II, q. 6, n. 17—20. Schnitzer a. a. O. S. 81—83. Redepenning a. a. O. II, 462 f. Vincenzi (l. c. II, c. 2) hält dafür, daß Hieronymus wie Justinian die Lehre des Origenes unrichtig wiedergegeben haben, während des Rufinus Uebersetzung glaubwürdig erscheine. Würden aber auch die erstern die Aeußerungen des Origenes richtig wiedergeben, so könnte man sie immerhin noch erklären von der Fähigkeit des Menschen, in geistiger Weise ebenso zum Thiere herabzusinken wie zum Engel sich zu erheben. — In den von Pitra (Anal. sacra III) herausgegebenen Scholien zu den Psalmen lehrt Origenes zu Ps. 57, 5 in der That: *θυμοῦ μὲν ἐπικρατήσαντος, ἀποθηριοῦται ψυχή· τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ ἐπικρατήσαντος, ἵππος ἢ ἡμίονος γίνεται· τοῦ νοῦ δέ, ἄγγελος ἢ καὶ θεός.*

[3] Von letzterer Ueberspannung der Tragweite der Freiheit, welche namentlich

die Geister wie nicht ihre natürliche Unsterblichkeit, so auch nicht ihre Willensfreiheit verloren, beide Eigenschaften bleiben ihnen vielmehr immerdar. Den vernünftigen Naturen wird die Freiheit des Willens niemals genommen, lehrt Origenes [1]. Speciell ist die menschliche Seele im Besitze der Willensfreiheit sowohl in diesem Körper als außerhalb desselben und kann niemals ohne irgend eine gute oder schlimme Bewegung sein [2]. Selbst den Dämonen ist noch der Gebrauch des freien Willens gestattet (In Num. hom. XIII, 7). Daß die menschliche Seele Willensfreiheit besitze, betont Origenes wiederholt und in der entschiedensten Weise [3]. Vom freien Willen des Menschen kommt das Böse, nicht etwa von Gott (C. Cels. VI, 55. In Ier. hom. XVII, 4). Aber auch das Gute soll dem Menschen gemäß dem Willen Gottes nicht etwa aus Zwang, sondern freiwillig zu theil werden [4]. Insbesondere hängt es von der Freiheit des Menschen ab, ob er das christliche Heil erlangt (In Num. hom. XII, 3).

396. Der letztere Satz führt uns von selbst auf die Gegner, denen gegenüber Origenes seine Lehre von der Willensfreiheit geltend macht und beweist. Es sind dies vor allen die verschiedenen Gnostiker, nach welchen die Heilsaneignung kein ethischer, sondern nur ein physischer Proceß ist. Ihnen gegenüber hält Origenes fest, daß jegliche sittliche Güte und speciell das christliche Heil auf der Willensfreiheit gründet. Seine diesbezüglichen Anschauungen sucht er aber auch wiederholt und ausführlich zu beweisen und gegen alle Angriffe und Einwendungen sicherzustellen. — Daß dem Menschen τὸ αὐτεξούσιον eigen und daß folglich das tugendhafte Leben unser Werk ist und Gott dasselbe von uns fordert nicht als von ihm oder aus einem andern entsprungen oder, wie einige meinen, als Sache des Verhängnisses, sondern als unser eigenes Werk, ist nach Origenes in unzähligen Stellen der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testamentes klar gelehrt, z. B. Mich. 6, 8. 5 Mos. 30, 19. Is. 1, 19. Ps. 80, 14—15. Matth. 5, 22. 28. 39; 7, 24 ff.; 25, 34 ff. Röm. 2, 4 ff. (De princ. III, 1, 6). Wenn andere Schriftstellen (2 Mos. 4, 21. Ez. 11, 19—20. Marc. 4, 12. Röm. 9, 16. 18 ff. Phil. 2, 13) zu sagen scheinen, daß es nicht in unserer Wahl liege, die Gebote zu halten und selig oder sie zu übertreten und ver-

---

Hieronymus (Epist. ad Avitum n. 8) tadelt, sucht Vincenzi (l. c. II, c. 29) den Origenes freizusprechen, doch nicht mit größerem Erfolg, als er ihn von dem Irrthum der Präexistenzlehre reinigen kann.

[1] De princ. II, 3, 3: Rationabiles naturae, a quibus numquam aufertur liberi facultas arbitrii. Cf. In ep. ad Rom. lib. V, 10 (Opera IV, 568, 2 a): Manere naturae rationabili semper liberum arbitrium non negamus. De orat. 29 (Opera I, 261 a).

[2] De princ. III, 3, 5: Liberi arbitrii semper est anima, etiam cum in corpore hoc, etiam cum extra corpus est . . . nec umquam . . . sine motu aliquo vel bono vel malo esse potest.

[3] Z. B. In Cant. lib. IV (Opera III, 88, 2 e; p. 92, 2 a). In Num. hom. XX, 3 (Opera II, 350, 2 c). In Ezech. hom. I, 11 (Opera III, 360, 1 a).

[4] De orat. 29 (Opera I, 263 c): Οὐ βούλεται ὁ θεός τινι τὸ ἀγαθὸν ὡς κατὰ ἀνάγκην γενέσθαι, ἀλλ' ἑκουσίως. Cf. In Ier. hom. XIX, 2.

dammt zu werden, so weiß Origenes ihnen eine Deutung zu geben, daß die Freiheit des Willens dabei bestehen bleibt (De princ. III, 1, 7—22). Wenn einige (Gnostiker) mit Bezug auf Matth. 13, 47 einen Naturunterschied zwischen Guten und Bösen annehmen, so widersprechen dem alle heiligen Schriften, indem sie die Willensfreiheit lehren, die Sünder anklagen, die Gerechten aber loben. Weder Tadel noch Lob wäre gerecht, wenn die einen *φύσει* schlecht, die andern von Natur aus gut wären (In Matth. tom. X, 11). Wenn der Heiland sagt, daß Aergernisse kommen müssen (Matth. 18, 7), so darf man nicht etwa meinen, von Natur aus oder auf Grund der natürlichen Weltordnung entstünden die Aergernisse, vielmehr bringt dieselben der freie Wille einzelner Menschen hervor, welche nicht die für die Tugend nothwendigen Anstrengungen auf sich nehmen wollen (In Matth. tom. XIII, 23). Insbesondere war es der Römerbrief, aus welchem die Häretiker ihre Lehre von einem natürlichen Unterschiede zwischen Guten und Bösen und ihre Läugnung der Freiheit zu beweisen suchten[1]. Deshalb unternahm Origenes eine ausführliche Erklärung dieses Briefes und eine Richtigstellung der falschen Deutungen desselben seitens der Gnostiker. Zu Röm. 1, 1 bemerkt er, daß Paulus nicht etwa wegen der von Natur aus ihm einwohnenden Güte, sondern wegen der von Gott vorausgesehenen, aber immerhin freien Verdienste zum Apostolate berufen worden sei[2]. Röm. 1, 24—25 könne nicht bedeuten, daß die Seele mit Nothwendigkeit irgend wohin getrieben werde. Es könnte ihr sonst keine Schuld und keine Tugend zugeschrieben werden, und die Wahl des Guten würde keinen Lohn, der Abfall zum Bösen keine Strafe verdienen (In ep. ad Rom. lib. I, 18). In Röm. 6, 16 lehrt der Apostel, daß jeder es in seiner Hand und in der Gewalt seines Willens hat, entweder Knecht der Sünde oder der Gerechtigkeit zu sein. Damit ist aber sicher die Willensfreiheit gelehrt (ibid. lib. VI, 3; cf. ibid. n. 4). Auch in Röm. 9, 18 ist nicht in Abrede gestellt, daß es von unserem Willen abhänge, ob wir gut oder böse sind (ibid. lib. VII, 16).

Außer den Gnostikern bekämpft Origenes in der Lehre von der Willensfreiheit auch die Heiden. So erklärt er gegen Celsus, daß es um unsern Willen geschehen wäre und daß wir vernünftigerweise weder Lob noch Tadel verdienen könnten, wenn die stoische Lehre von dem sich immer gleichbleibenden Kreislauf des Werdens zu Recht bestünde (C. Cels. IV, 67). Insbesondere aber bekämpft er eingehend den astrologischen Fatalismus der Heiden (Comment. in Gen. Opera II, 3 sqq.). Hierbei kommt er unter anderem auch auf den Einwand, daß die Freiheit nicht gerettet werden könne, wenn

[1] In ep. ad Rom. praef. (Opera IV, 458, 1): Quaestiones in ea plurimas movet et eas praecipue, quibus innitentes haeretici adstruere solent, quod uniuscuiusque gestorum causa non ad propositum debeat, sed ad naturae diversitatem referri; et ex paucis huius epistolae sermonibus totius scripturae sensum, qui arbitrii libertatem concessam a Deo homini docet, conantur evertere.

[2] In ep. ad Rom. lib. I, 3. Der betreffende Abschnitt ist uns in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus und in der Philokalia c. 25 erhalten, ohne daß jedoch erstere mit letzterer übereinstimmt. Vgl. Opera IV, 462—464 und die entsprechende nota.

man Gott ein Vorauswissen des Zukünftigen zuschreibe. Er erwidert: Nicht deshalb geschieht das Künftige, weil es als solches erkannt wird; sondern weil es zukünftig ist, darum wird es als solches erkannt[1].

397. Die bisherigen Erörterungen legen von selbst die Frage nahe, wie sich nach Origenes die natürliche Willensfreiheit des Menschen verhalte zur göttlichen Gnade und Prädestination; ferner: ob jene Freiheit immerdar, also nicht bloß während des irdischen Lebens, sondern auch darüber hinaus die Ewigkeit hindurch ganz und gar dieselbe bleibt, so daß sie stets zum Guten und zum Bösen sich hinneigen kann. Wir wollen jedoch an dieser Stelle auf beide Fragen noch nicht näher eingehen. In unsern nachfolgenden Ausführungen werden wir ohnehin wiederholt namentlich auf die letztere Frage zurückkommen müssen, indem ihre Lösung bei Origenes die Grundlage bildet für alle seine Anschauungen bezüglich der jenseitigen Entwicklungsphasen und Zuständlichkeiten der vernünftigen Creaturen. Hier sei nur noch des Origenes Lehre über das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur Vergeltung sowie über die Vergeltung im allgemeinen kurz dargestellt.

Wie aus mehreren angeführten Stellen (z. B. In ep. ad Rom. lib. I, 18) hervorgeht, ist die thatsächliche Vergeltung ein starker Beweis für die Willensfreiheit. Daß es nun eine Vergeltung gibt, daß der zugleich gütige und gerechte Gott (cf. De princ. II, 5) in einem vollkommen gerechten Gerichte den Guten den gebührenden Lohn, den Bösen die gebührende Strafe zumessen wird, ist nach Origenes ein Stück des kirchlichen Kerygma (ibid. III, 1, 1) und wird als klare Lehre der Heiligen Schrift wiederholt von ihm geltend gemacht (z. B. ibid. II, 9, 8. C. Cels. I, 4. 7. 9. 29. 38. 68; II, 5. 8; IV, 99; VIII, 32. 51. 52 u. a. St.). Diese Vergeltung aber, deren nähern doppelseitigen Inhalt wir im nachfolgenden darzustellen haben, ist nach Origenes nicht bloß ein Beweis unserer Willensfreiheit, sondern ein Hauptmotiv zum guten Gebrauch unserer Freiheit. Der Satz von dem gerechten Gerichte Gottes muß, wenn er als wahr angenommen wird, die Hörer zu einem rechtschaffenen Wandel und zu gänzlicher Vermeidung jeder Sünde antreiben, vorausgesetzt, daß sie (was Origenes anderweitig nachweist) zugestehen, daß Löbliches und Tadelnswerthes in unserer Wahl stehe (De princ. III, 1, 1). Celsus macht allerdings die Lehre von dem göttlichen Gerichte, von der Bestrafung der Bösen und der Belohnung der Guten zum Gegenstand des Spottes, Hohnes und Gelächters (C. Cels. IV, 30; cf. ibid. II, 5). Den Christen aber ist diese Lehre eine erhabene, nicht zu verachtende Kundgebung aus dem Munde Christi selber (ibid. I, 29). Schon für die Juden war es bedeutungsvoll, daß sie bereits in zartester Kindheit über die jenseitige Vergeltung unterrichtet wurden (ibid. V, 42). Noch mehr gilt dies von den Christen. Der Urheber jener Lehre hatte ja sicherlich nicht die Absicht, die Frage von den Strafen bloß zu be-

[1] Comment. in Gen. n. 6 (Opera II, 11 a): *Οὐ γὰρ ἐπεὶ ἔγνωσται, γίνεται, ἀλλ᾽ ἐπεὶ γίνεσθαι ἔμελλεν, ἔγνωσται.* Cf. In Ier. hom. XVIII, 6. In ep. ad Rom. lib. I, 3.

sprechen und den Menschen damit Schrecken einzujagen, sondern seine Zuhörer zu bewegen, daß sie alle ihre Kräfte aufbieten, die Sünden zu vermeiden, welche ihnen diese Strafen zuziehen (ibid. VIII, 48). Auch die Anhänger Christi haben sich die Aufgabe gestellt, das menschliche Geschlecht besser zu machen, und sie suchen diesen Zweck zu erreichen theils durch Androhung von Strafen theils durch Verheißung der Seligkeit im Reiche Gottes (ibid. IV, 10). Durch ihre Lehre von den Sündenstrafen bestimmen sie auch thatsächlich viele, ihren sündhaften Wandel aufzugeben (ibid. VIII, 40). Wer sich weigert, an das strenge Gericht Gottes zu glauben, der wird allerdings seinen Wandel nicht ändern (ibid. III, 68). Es besteht aber hier die verhängnißvolle Wechselwirkung, daß die Lasterhaften eben ihr böses Gewissen nicht daran glauben läßt, daß vom Richter aller Wesen solche Strafen über sie dereinst verhängt werden, wie sie die Größe ihrer Schuld verdient und der höchste Richter mit vollem Rechte und gutem Grunde sie ausspricht. Umgekehrt ist es natürlich, daß diejenigen, welche ein besseres Gewissen haben, den Wunsch hegen, daß die Predigt von der Belohnung wahr sein möchte (ibid. III, 64). — Bei all dem vergißt aber Origenes keineswegs, zu erklären, daß nur der Unvollkommene das Gute aus Furcht (oder aus Hoffnung) thue, während der Vollkommene aus reiner Liebe Gott anhange (In Gen. hom. VII, 4).

3. Das christliche Heil und dessen einzelne im Diesseits beginnende, im Jenseits fortdauernde Momente.

398. Die gesamte gefallene Geisterwelt soll nach Origenes erlöst und zu Gott zurückgeführt werden. Auch die Menschen, welche schon sündenbefleckt in das Erdenleben eintreten, infolgedessen der Gewalt des Teufels und der Dämonen verfallen sind und im stäten Kampfe mit denselben sowie mit den aus ihrer sinnlichen Natur hervorgehenden Versuchungen stehen, immerhin aber noch Unsterblichkeit der Seele und Willensfreiheit besitzen, will Gott erlösen. Um ihre Erlösung zu bewirken, hat der göttliche Logos mit einer in ihrer Präexistenz stets rein und in Verbindung mit ihm gebliebenen Seele sich vereinigt (De princ. II, 6, 3) und mittelst dieser Seele einen unbefleckten Leib angenommen (In Lev. hom. XII, 4), nachdem er schon vor seiner Incarnation die Erziehung des Menschengeschlechtes unsichtbar geleitet hatte. Er hat zunächst durch Auferstehung und Himmelfahrt hindurch seinen Leib und seine Seele zur Vergottung geführt[1]. Es hat aber die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in ihm ihren Anfang genommen, damit nicht bloß in ihm allein, sondern zugleich in all denjenigen, welche mit dem Glauben ein Leben nach der Lehre Christi beginnen, die menschliche Natur durch enge Verbindung mit der Gottheit selbst göttlich (*θεία*) werde (C. Cels. III, 28). Zu diesem Zwecke hat Christus gelehrt, Wunder gethan, den Tod gelitten und durch letztern dem Teufel das Lösegeld für die Menschen entrichtet (In Matth.

[1] C. Cels. III, 41: *Τὸ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν τῇ πρὸς ἐκεῖνον οὐ μόνον κοινωνίᾳ, ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει τὰ μέγιστά φαμεν προσειληφέναι καὶ τῆς ἐκείνου θειότητος κεκοινωκότα εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι.* Cf. In Ier. hom. XV, 6. In Luc. hom. XXIX (Opera III, 967, 2 a).

tom. XVI, 8), den Sieg über die Dämonen davongetragen und ein stellvertretendes Sühnopfer Gott dargebracht. — Eine weitere Erörterung über die Constitution Christi, des Erlösers, und über die einzelnen Wirksamkeiten und Veranstaltungen, durch welche er seinerseits die Erlösung bewirkt hat und noch bewirkt, ist hier nicht geboten. Wohl aber sind die Gaben und Güter, welche Christus den Menschen durch sein Erlösungswerk bereitet und verdient hat, im einzelnen aufzuführen und zu beschreiben. Zunächst nun sollen jene christlichen Heilsgüter dargestellt werden, welche die Menschen noch in ihrem Erdenleben sich subjectiv aneignen können und sollen, welche aber auch dem Wesen der Sache nach den Tod überdauern und so die Grundlage und das Anfangsstadium der Zurückführung der Menschen zu Gott bilden.

399. Wie die Heilige Schrift und die frühern Väter, bezeichnet auch Origenes die von Christo uns bereiteten Güter mit dem allgemeinen Namen „Heil" (*σωτηρία*, salus). Um nur einige Stellen hier anzuführen, so lehrt er z. B., daß das Heil von Christus komme (salus, quae a Christo est, De princ. I, 6, 1), daß der Sohn Gottes erscheinen wollte pro salute generis humani (ibid. IV, 31), daß der Mensch durch Gott zum Heile wiedergeboren werde (ibid. I, 3, 5). Er führt es als einen Theil der kirchlichen Lehre an, daß es gewisse Engel Gottes und gute Mächte gebe, die Gott dienen zur Vollendung des Heiles der Menschen (ibid. praef. n. 10). Auch die Heilige Schrift ist von Gott gegeben zum Heile der Menschen (ibid. IV, 11). Weiterhin verwirft Origenes mit der Kirche die Ansicht jener (besonders des Valentin), welche meinen, daß die einen von Natur aus und infolge ihrer natürlichen Constitution das Heil erlangen, die andern dagegen infolge ihrer natürlichen Beschaffenheit zu Grunde gehen (*φύσει ἐκ κατασκευῆς σωζομένας, ἢ ἐκ κατασκευῆς ἀπολλυμένας*, C. Cels. V, 61). Es ist vielmehr in der Freiheit des Menschen gelegen, daß er das Heil erlange (In Num. hom. XII, 3). Insbesondere werden wir unserer Seele das wahre Heil (*τὴν ἀληθῆ σωτηρίαν*) erwerben, wenn wir sie um Christi willen verlieren und sie dadurch ihm zu Füßen legen, daß wir seinetwegen im Martyrium sterben (Exhort. ad mart. 12).

400. Das erste Einzelmoment des christlichen Heiles ist die untrügliche Erkenntniß der (religiösen) Wahrheit[1]. Mit Bezug auf 1 Mos. 1, 14 ff. führt Origenes in dieser Beziehung folgenden Gedanken näher aus: Wir haben in uns zwei Lichter, welche uns erleuchten, Christus und die Kirche. Christus ist das Licht der Welt und erleuchtet mit seinem Lichte auch die Kirche. Was Sonne und Mond am Himmel sind, das sind in uns Christus und die Kirche. Beide verhalten sich auch zu einander wie Sonne und Mond, indem die Kirche mit dem von Christus empfangenen Lichte alle erleuchtet, welche in der Nacht der Unwissenheit sich befinden. Erleuchtet durch Christi Licht, wird so auch die Kirche ein Licht der Welt, welches die erleuchtet, die in der Finsterniß sind.

[1] Der Zusammenhang zwischen Heil und Erkenntniß ist In Ps. 53, 3 (bei *Pitra*, Anal. sacra III, 55) also gelehrt: *Ἡ σωτηρία τῆς λογικῆς φύσεως ἡ γνῶσίς ἐστιν ἡ τοῦ θεοῦ*. In Ps. 85, 2: *Ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ σωτηρία ἐστὶ ψυχῇ* (ibid. III, 148); ähnlich In Ps. 107, 13 (ibid. III, 221).

Wie mithin Sonne und Mond unsere Körper erleuchten, so werden von Christus und der Kirche unsere Geister erleuchtet, jedoch nur, wenn wir nicht geistig blind sind. Gleichwie nämlich Sonne und Mond auch das Auge des Blinden bestrahlen, ohne daß aber dieses das Licht aufnehmen kann, so gewährt auch Christus sein Licht unsern Geistern, er erleuchtet uns aber (effectiv) nur dann, wenn die Blindheit des Geistes solches nicht hindert (In Gen. hom. I, 5—7). Die Christen, so lehrt Origenes ein anderes Mal, streben zu erreichen oder haben schon erreicht jene glänzende und unbefleckte Weisheit, welche ein Abglanz ist des ewigen Lichtes. Sie besitzen in reicher Fülle das geistige Licht der Erkenntniß (*νοητὸν γνώσεως φῶς*), das wahre Licht, das Licht der Welt, das Licht der Menschen[1].

401. Um aber in den Besitz der christlichen Heilserkenntniß (und aller weitern Heilsgüter) zu gelangen, ist nach Origenes ähnlich wie nach Clemens als subjective Vorbedingung zunächst der Glaube (*πίστις*) gefordert[2]. Von diesem Glauben nun heißt es einerseits, daß er (in seinem Anfange) aus uns selber[3], andererseits, daß er eine Gnadengabe, eine Wirkung des Heiligen Geistes sei[4]. Der Glaube läßt sehr verschiedene Grade zu. Jedes Wachsthum desselben ist bedingt durch die göttliche Gnade[5], bewirkt aber auch wieder eine Vermehrung der Gnaden und Belohnungen[6]. — Wie Clemens, so gibt auch Origenes zu, daß der einfache Glaube (*ἡ ψιλὴ πίστις*) ohne tiefere wissenschaftliche Einsicht in den Inhalt des Geglaubten zur sittlichen Reinigung und Beseligung der Menschen hinreiche, da nun einmal die große Mehrzahl der Menschen nicht Zeit und nicht Anlage zur Philosophie habe[7]. — Trotzdem aber steht derjenige auf einem höhern Standpunkte, und zwar nicht bloß in wissenschaftlicher, sondern auch in religiöser Hinsicht, welcher von der *πίστις* zur *γνῶσις* übergeht. Gerade in diesem Punkte zeigt sich so recht markant die ganze Tragweite des Einflusses, welchen die hellenische, besonders die platonische Philosophie auf die Geistesrichtung des Origenes hatte, sowie nicht minder die trotz aller äußern Gegensätzlichkeit nicht überwundene innere Verwandtschaft seines Systems mit den Systemen der Gnostiker, besonders der Valentinianer. Glauben und Erkennen, sagt Origenes, sind nicht dasselbe. Man kann glauben, ohne eine Erkenntniß des Geglaubten zu haben, wie aus Joh. 8, 31 hervorgehe[8]. Wird

[1] C. Cels. V, 10. Auch die Sterne am Himmel, die Origenes hier als vernünftige und sittliche Wesen ansieht, sind nach ihm erleuchtet mit dem Lichte der Erkenntniß (*τῷ φωτὶ τῆς γνώσεως*) von der Weisheit, welche Abglanz ist des göttlichen Lichtes.

[2] In Num. hom. XXVI, 2. In Cant. lib. I (Opera III, 41, 2 f) u. a. St.

[3] In Matth. comment. ser. 69 (Opera III, 886, 1 f): Fides, quae est ex nobis.

[4] In Io. tom. XX, 26. In ep. ad Rom. lib. IV, 5.

[5] In Matth. ser. 69: Fidem habenti, quae est ex nobis, dabitur gratia fidei, quae est per spiritum fidei, et abundabit.

[6] In ep. ad Rom. lib. IX, 3 (Opera IV, 648, 2 a). In Io. tom. XX, 24; XXX, 9.

[7] C. Cels. I, 9—11; cf. ibid. IV, 66; VI, 66; VII, 49. De princ. IV, 12.

[8] In Io. tom. XIX, 1 (Opera IV, 284 a): *Ἑτέρου ὄντος τοῦ γινώσκειν τὸν θεὸν παρὰ τὸ πιστεύειν ψιλῶς εἰς τὸν θεόν* . . . (ibid. p. 284 c) *μὴ ταὐτὸ εἶναι τὸ πιστεύειν*

nun etwas geglaubt und nicht zugleich erkannt, so ist dies geringer, als wenn es (auch) erkannt wird[1]. Mit Bezug auf 1 Kor. 12, 8—9 lehrt er, die göttliche, vom Glauben verschiedene Weisheit (*σοφία*) sei das erste der sogen. Charismen, das zweite sei die Gnosis für die Verständigen, das dritte die Pistis, indem auch die weniger Begabten das Heil erlangen müssen, wenn sie sich der Gottesfurcht nach Kräften befleißen (C. Cels. VI, 13). Wiederholt unterscheidet er zwischen solchen, welche eine vollkommenere Erkenntniß der christlichen Religion gewinnen können und wollen, und solchen, die bloß glauben[2]. Während der Glaube sich vornehmlich an die Lehre von dem Gerichte und der jenseitigen Vergeltung hält, am Buchstaben der Schrift kleben bleibt und Christum lediglich nach seiner sinnlichen, historischen Seite als den Fleischgewordenen, Leidenden und Gekreuzigten auffaßt[3], dringt die Gnosis in den Geist der Schrift ein und stellt sich Christus vor als den göttlichen Logos, der von Ewigkeit her beim Vater war, der zum Vater zurückgekehrt ist und geistig uns einwohnt[4]. Der wahre Gnostiker wandelt eben selber nicht mehr im Fleische, sondern er ist aus dem Stande, welcher dem Fleische entspricht, zu einem höhern erhoben worden[5]. Origenes geht so weit, daß er den Propheten und Aposteln noch höhere Erkenntnisse zuschreibt, als in ihren Schriften niedergelegt sind (C. Cels. VI, 6. In Io. tom. XIII, 5);

τῷ γινώσκειν καὶ ἐνδέχεσθαι πιστεύειν μέν, οὐκ ἔχειν δὲ γνῶσιν τοῦ πιστευομένου ὑπ᾽ αὐτοῦ. Cf. In Ps. 4, 4 (nach *Pitra* l. c. II, 453): *Διαφέρειν δηλοῖ τοῦ πιστεύειν τὸ γνῶναι.*

[1] In Matth. tom. XII, 15 (Opera III, 533 a): *Τὸ πιστεύεσθαι χωρὶς γνώσεως ἔλαττόν ἐστι τοῦ γινώσκεσθαι.*

[2] C. Cels. VII, 49. Vgl. die S. 378 Anm. 7 citirten und andere Stellen.

[3] Hierüber sind besonders nachzusehen: C. Cels. I, 9. 13. 29; II, 66; III, 65—69; IV, 9—10; VIII, 51.

[4] Cf. C. Cels. II, 66. 69; III, 61; IV, 15. 18; V, 18. In Ier. hom. XV, 6. In Io. tom. I, 9. 20 sqq. u. a. St.

[5] C. Cels. VI, 68: *Ὁ λόγος ... ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν ὢν διὰ τοὺς κολληθέντας τῇ σαρκὶ καὶ γενομένους ὅπερ σάρξ, ἐγένετο σάρξ, ἵνα χωρηθῇ ὑπὸ τῶν μὴ δυναμένων αὐτὸν βλέπειν καθὸ λόγος ἦν καὶ πρὸς θεὸν ἦν καὶ θεὸς ἦν. Καὶ σωματικῶς γε λαλούμενος καὶ ὡς σὰρξ ἀπαγγελλόμενος ἐφ᾽ ἑαυτὸν καλεῖ τοὺς ὄντας σάρκα, ἵν᾽ αὐτοὺς ποιήσῃ πρῶτον μορφωθῆναι κατὰ τὸν λόγον, τὸν γενόμενον σάρκα· καὶ μετὰ τοῦτο αὐτοὺς ἀναβιβάσῃ ἐπὶ τὸ ἰδεῖν αὐτόν, ὅπερ ἦν, πρὶν γένηται σάρξ, ὥστε αὐτοὺς ὠφεληθέντας καὶ ἀναβάντας ἀπὸ τῆς κατὰ σάρκα εἰσαγωγῆς εἰπεῖν τό· εἰ καὶ Χριστόν ποτε κατὰ σάρκα ἐγνώκαμεν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν* (2 Kor. 5, 16). — Herrliche Schilderungen der Gnosis in sich selbst und in ihrer Erhabenheit über die Pistis finden sich in den von Pitra (Anal. sacra II und III) unter Origenes' Namen veröffentlichten Scholien zu den Psalmen; z. B. In Ps. 4, 6: *Ἐλπίς ἐστιν ἀγαθὴ προσδοκία γνώσεως ἀληθοῦς.* In Ps. 36, 6: *Φῶς δικαιοσύνης γνῶσις, ἐπεὶ δικαιοσύνη κανὼν ἐστιν ἀρετῶν.* In Ps. 36, 11: *Τρυφὴ δικαίου πλῆθος εἰρήνης· πλῆθος δὲ εἰρήνης ἐστὶν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθῶς.* In Ps. 36, 25: *Ἄρτον λέγει τὴν γνῶσιν, ἥτις οὐχ ὑστερεῖ ἐν τῷ σπέρματι τοῦ δικαίου.* In Ps. 38, 14: *Αἴνεσις θεοῦ ἐστιν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθῶς.* In Ps. 50, 9: *Διὰ μὲν ἀπαθείας καθαριζόμεθα, διὰ δὲ τῆς γνώσεως γλυκαινόμεθα.* In Ps. 63, 11: *Εὐφραίνει ἄδικον πλοῦτος φθαρτός, τὸν δὲ δίκαιον γνῶσις θεοῦ.* In Ps. 77, 54: *Ὄρος ἁγιάσματος ἡ διῃρμένη καὶ ὑψηλοτάτη ἀρετὴ καὶ γνῶσις εἰς ἣν γνησίως εἰσάγει ὁ μόνος τέλειος διδάσκαλος Ἰησοῦς, οὗ κτῆμα ἀρίστη γνῶσις καὶ θεωρητική, τῆς ἀληθείας ἕξις.* In Ps. 78, 7: *Τόπος γνώσεως θεοῦ καὶ νοῦς.*

er redet in diesem Sinne sogar von einem ewigen Evangelium, welches zum christlichen Evangelium sich verhalte wie dieses zum Gesetze (De princ. IV, 25. In Io. tom. I, 9. 10. In ep. ad Rom. lib. I, 4). Trotzdem aber ist auch nach Origenes (wie nach Clemens) der Standpunkt des Glaubens die unerläßliche Bedingung der *γνῶσις* und der nothwendige Durchgangspunkt, um von ersterem zu letzterer zu gelangen[1]. — Auch die *γνῶσις* ist aber noch nicht das Letzte und Höchste, wozu der Mensch gelangen kann und soll. Er soll vielmehr durch sie, die in sich selbst wieder mehrere Stufen hat[2], fortschreiten zur Weisheit[3], zum unmittelbaren Anschauen der Wahrheit, als dem Standpunkte der nach allen Beziehungen hin Vollkommenen[4].

402. Wie die Heilserkenntniß Irrthum und Unwissenheit aus dem Menschen bannt, so befreit das Heilsleben ihn vom Tode. — Der eine Name „Tod" hat nach Origenes in der Heiligen Schrift viele Bedeutungen. Zunächst bedeutet er die Trennung des Leibes von der Seele und ist in diesem Sinne weder gut noch schlecht, sondern indifferent. Ferner heißt Tod die Trennung der Seele von Gott, welche durch die Sünde erfolgt. Dieser Tod ist schlecht und heißt Sold der Sünde. Diesen Tod hat Gott nicht geschaffen, noch erfreut er sich an dem Untergange der Lebendigen, sondern durch den Neid des Teufels ist dieser Tod in die Welt gekommen. Wiederum heißt der Urheber dieses Todes, der Teufel, selber Tod (vgl. 1 Kor. 15, 26). Auch die Unterwelt (der Hades), worin die Seelen vom Tode festgehalten wurden, wird Tod genannt. Endlich wird auch das ein lobenswürdiger Tod genannt, wenn jemand der Sünde abstirbt und mit Christo begraben wird, ein Tod, durch welchen die Seele gebessert und ewiges Leben erworben wird (In ep. ad Rom. lib. VI, 6)[5]. Daß die Sünde den (mora-

---

[1] Cf. In Matth. tom. XII, 19; XVI, 9. In Io. tom. I, 29; II, 4.

[2] Cf. In Matth. tom. XII, 15 (Opera III, 533 a): *Τάχα δὲ καὶ τοῦ γινώσκεσθαι Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστὸν διαφορά ἐστιν, οὐ παντὸς τοῦ γινώσκοντος ὁμοίως αὐτὸν γινώσκοντος.*

[3] Cf. C. Cels. VI, 3, wo die *θεία σοφία* erscheint als erstes Charisma, als *τέλος* der menschlichen Weisheit und nur als Sache der Hervorragendsten und Ausgezeichnetsten unter den Christen.

[4] Cf. In Io. tom. I, 22; XIII, 52; XX, 27. In Lev. hom. XIII, 1. In Ios. hom. XVII, 2. — C. Cels. VII, 46 lehrt Origenes, daß die Christen ihre ganze Seele reinigen und schmücken, um nicht allein mit Worten (sondern durch die That) das Wesen vom Werden (*τὴν οὐσίαν ἀπὸ γενέσεως*) und das Geistige vom Sinnlichen zu unterscheiden. Das Gewordene (*τὰ τῆς γενέσεως*) betrachten die Jünger Jesu nur, um es als Leiter zu gebrauchen, mittelst deren sie zur Erkenntniß der geistigen Dinge gelangen können. Haben sie sich nach Röm. 1, 20 von den sichtbaren Dingen zu dem Unsichtbaren in Gott, d. i. dem Geistigen, erhoben, so bleiben sie hier nicht stehen, sondern wenn sie in dessen Betrachtung sich hinlänglich geübt haben und es verstehen, so steigen sie empor zur ewigen Macht Gottes, mit einem Worte, zur Gottheit selbst. Gemäß dem ganzen System des Origenes muß eben die Seele des Menschen den ganzen Weg nach oben (hier auf Erden wie auch noch nach dem Tode) zurückgehen, den sie einst als gefallen durchmessen hat.

[5] Cf. In Ps. 37, 4: *Ζῇ δὲ ἡ σὰρξ τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ἀπέθανεν ἡ σὰρξ τοῦ δικαίου* (bei *Pitra*, Anal. sacra III, 17).

lischen) Tod der Seele bedeute, wird von Origenes noch öfter gelehrt [1]. — Da es nun Wesen geben sollte, die vom Leben abfielen und den Tod sich wählten, während andererseits das einmal zum Leben Bestimmte nicht gänzlich zu Grunde gehen durfte, so mußte noch vor dem Tode eine Kraft ins Mittel treten, die den künftigen Tod vernichtete. Es mußte eine Auferstehung geben, wie sie in unserem Herrn und Erlöser sich darstellte, die in der Weisheit Gottes selbst, in dem Worte und dem Leben gegründet wäre. Sonach ist der Sohn Gottes das Leben von allem, was da ist [2]. Sein Leiden bringt den Gläubigen Leben, den Ungläubigen aber Tod (In Lev. hom. III, 1). Wie eine an Origenes gekommene Tradition sagt, ist Christus an der Stelle gekreuzigt worden, an welcher der Leib Adams begraben worden war, damit, wie wir in Adam alle sterben, so in Christo alle zum Leben erweckt werden, und damit das Haupt der Menschheit selber auf Calvaria (d. i. dem locus capitis) seine Auferstehung finde mit seinem ganzen Volke durch die Auferstehung des Erlösers, der daselbst litt und auferstand (In Matth. ser. 126. Opera III, 920, 2cd).

403. Das von Christo uns erworbene Leben hat (ähnlich wie sein Gegensatz, der Tod) verschiedene Stadien. Zunächst ist es die Kehrseite des moralischen (in Sünde und Unwissenheit bestehenden) Todes. Gleichwie wir so oft sterben, als wir zum Tode sündigen, ebenso stehen wir umgekehrt so oft auf und erlangen das Leben, als wir Werke verrichten, die das Leben verdienen (Fragm. ex lib. X Strom., Opera I, 40, 1b). Die Christen beweinen gleich Todten jene, welche in Unkeuschheit oder in eine andere Sünde gefallen sind, indem solche dem Verderben verfallen und für Gott gestorben sind; wenn sie aber gründlich sich bekehrt, so werden sie wieder aufgenommen als von den Todten Auferstandene (C. Cels. III, 51). Vom Tode zum Leben übergehen (Joh. 5, 24), ist in diesem Sinne nichts anderes als vom Unglauben (*ἀπιστία*) zum Glauben (*πίστις*) gelangen (Exhort. ad mart. 41). Sachlich fällt dieses Leben (vgl. Joh. 17, 3) zusammen mit der Erkenntniß des allein wahren Gottes und seines Gesandten Jesus Christus (C. Cels. III, 37. In ep. ad Rom. lib. II, 5). — Das Leben, näherhin die Schauung des heiligen und seligen Lebens (intueri sanctam ac beatam vitam) ist aber andererseits das letzte und höchste Ziel des Menschen, das er nur unter fortgesetzter Einwirkung des Vaters, Sohnes und Geistes durch die verschiedenen Stufen der Vollkommenheit hindurch und nach vielen Kämpfen (und, wie es scheint, erst nach vollendeter jenseitiger Reinigung) erlangen kann (De princ. I, 3, 8) [3].

---

[1] Z. B. C. Cels. III, 51. Fragm. ex lib. X Strom. (Opera I, 40, 1ab). In Io. tom. XX, 31. In ep. ad Rom. lib. VII, 12.

[2] De princ. I, 2, 4. Als das absolute Leben und das Princip alles Lebens stellt Origenes Christus (oder den Logos) insbesondere dar im Commentar zum Johannesevangelium. Vgl. tom. I, 10. 11. 12. 23. 26. 34; II, 12. 16; VI, 3; XIII, 3; XX, 29. In Ps. 79, 19 (bei *Pitra* l. c. III, 135).

[3] In Io. tom. XIII, 3 bemerkt Origenes zu Joh. 4, 14, die Quelle, welche in dem entsteht, welcher trinkt von dem Wasser, das Christus gibt, springe hinüber ins ewige Leben, ja sie springe vielleicht sogar hinaus über das ewige Leben hin zum

Es ist ein Stück der kirchlichen Predigt, daß die Seele, nachdem sie aus der Welt geschieden, ihrem Verdienste gemäß werde belohnt werden, und zwar werde sie ewiges Leben und das Erbe der Seligkeit erlangen, wenn ihre Handlungen dies gestatten (De princ. praef. 5). Dieses Leben bestimmt Origenes näher als seliges Leben bei Gott (*ἡ παρὰ τῷ θεῷ μακάριος ζωή*, C. Cels. II, 48; cf. ibid. III, 80; IV, 17). Wiederholt schreibt er ihm Ewigkeit zu (z. B. ibid. IV, 17; VIII, 49. De princ. praef. 5); er führt den Gedanken durch, daß das Leben eben deshalb ewig dauern müsse, weil es der Gegensatz zum Tode sei. Während nämlich der Tod nach 1 Kor. 15, 26 vernichtet werden müsse, dauere das Leben immerdar (In ep. ad Rom. lib. V, 7. Opera IV, 560; cf. In Io. tom. II, 14). Auch in 1 Thess. 4, 16 ist nach Origenes die Ewigkeit des jenseitigen Lebens ausgesprochen. Denn wie „immer bei Christo sein" ein Ende nicht hat, so muß man auch glauben, daß das ewige Leben kein Ende hat (In ep. ad Rom. lib. VI, 5. Opera IV, 575, 2c; vgl. jedoch unten n. 426). — Wenn Röm. 6, 23 vom ewigen Leben in Christo Jesu die Rede ist, so soll nach Origenes damit gelehrt sein, daß ewiges Leben allein und ewiges Leben in Christo Jesu zwei sehr verschiedene Dinge sind. Auch die Sünder werden nämlich zwar zum ewigen Leben, aber nicht zu einem ewigen Leben in Christo auferstehen. Dagegen werden die zum ewigen Leben auferstehenden Gerechten ewiges Leben in Christo Jesu besitzen (In ep. ad Rom. lib. VI, 6)[1].

404. Das (ewige) Leben trägt den Charakter einer göttlichen Gnadengabe an sich, wenn auch dessen Bestand nicht von Gott allein, sondern auch von unserem freien Willen abhängt. In Röm. 6, 23 schreibt der Apostel nach Origenes das ewige Leben der Gnade zu, während er den Tod als Sold oder Lohn der Sünde hinstellt (In ep. ad Rom. lib. IV, 1. Opera IV, 523, 1b). Ihrem innersten Wesen nach ist nun die Gnade ein Geschenk des (göttlichen) Wohlwollens, nicht etwa, wie der Lohn, irgendwie geschuldet[2]. Ein solches Gnadengeschenk wird in Fülle und ohne Maß von Gott über die Menschen ausgegossen durch Jesus Christus, den Vermittler einer unermeßlichen Gnade an uns, und durch Mitwirkung des Heiligen Geistes (De orat. 1; cf. ibid. 15). Die Gnade Christi ist nach Röm. 5, 17 ff. überreich geworden da, wo die Sünde sich gemehrt hatte (In ep. ad Rom. lib. V, 2—3). Den einzelnen Menschen wird diese Gnade vor allem zu theil im Sacramente der Taufe, weshalb Origenes wiederholt von einer gratia baptismi spricht (In Gen. hom. XIII, 4. Opera II, 97, 1a. In Ex. hom. VIII, 4. In Num. hom. III, 1). Es ist

---

Vater, der über dem ewigen Leben sei. Christus nämlich sei das Leben, folglich sei der, welcher größer ist als Christus, auch größer als das Leben.

[1] Der Zusammenhang zwischen Heilsleben und Heilserkenntniß ist hervorgehoben In Ps. 30, 13: *Νεκρὸς μὲν ἀπὸ καρδίας ἐστὶν ὁ ἐστηρημένος γνώσεως* (bei *Pitra*, Anal. sacra III, 5). In Ps. 43, 9: *Ὅλην τὴν ἡμέραν τὴν ἐν θεῷ εἶπε ζωήν, ἥτις συνέστηκεν ἀπὸ ἀπαθείας καὶ γνώσεως θεοῦ* (l. c. p. 39).

[2] In ep. ad Rom. lib. IV, 5 (Opera IV, 528, 1c): Distinctionem dedit (Apostolus) mercedis et gratiae, dicens mercedem rem debiti esse, gratiam autem nullius esse debiti, sed benevolentiae beneficium.

aber nicht in jedem Begnadigten das gleiche Maß von Gnade vorhanden. Origenes unterscheidet eine gratia sine electione und eine gratia cum electione. Erstere haben die einfachen Gläubigen, letztere die vollkommenern Seelen; unter diesen scheint er diejenigen zu verstehen, welche das Gnadengeschenk durch Werke der Tugend und Reinheit des Herzens schmücken und mitwirkend mit der einmal erlangten Gnade eine Vermehrung derselben verdienen (In ep. ad Rom. lib. VIII, 7). Mit Bezug auf Röm. 12, 6 lehrt er, daß nach dem Maße des Glaubens die (charismatischen) Gnaden verschieden seien, fügt aber bei, daß die Gradunterschiede der Gnade nicht bloß von unserem Glauben, sondern zumeist von Gottes Freigebigkeit abhängen. Ob in uns ein höherer Glaube sei, der eine höhere Gnade verdiene, das sei allerdings unsere Sache; ob aber die höhere Gnade nach 1 Kor. 12, 7 auch nützlich sei, könne nur Gott beurtheilen, und zuletzt liege es (nach 1 Kor. 12, 11) immer bei ihm, ob er sie geben wolle (In ep. ad Rom. lib. IX, 3). Wenn nach Röm. 5, 20 auf die Fülle der Sünde die Ueberfülle der Gnade folgte, so dürfe aber hieraus nicht etwa der Schluß gezogen werden, man könne in der Sünde verbleiben, damit die Gnade überreich werde (vgl. Röm. 6, 1—2). Denn erst dann könne die Gnade reich werden, wenn jemand der Sünde gestorben ist. In denen aber, welche der Sünde leben, könne die Gnade nicht reich sein (ibid. lib. V, 7).

405. Da mithin ein unvereinbarer Gegensatz zwischen Gnade und Sünde besteht, so muß die erste Wirkung der Gnade die Vernichtung der Sünde sein und das (göttliche) Werk der Begnadigung in erster Linie die Nachlassung der Sünden einschließen. Auf dieses letztere christliche Heilsgut kommt Origenes oftmals zu sprechen. Wie er in der zweiten Homilie zum Buche Leviticus (n. 4) und an vielen andern Stellen ausführt, werden im Alten und Neuen Testamente sieben Mittel aufgezählt, durch welche man Nachlassung der Sünden erlangen kann. Das erste ist die Taufe, welche gespendet wird zur Nachlassung der Sünden (In Lev. hom. II, 4; cf. In Cant. lib. IV. Opera III, 88, 2 b), welche nach der Gewohnheit der Kirche auch den Kindern ertheilt wird pro remissione peccatorum (In Lev. hom. VIII, 3. Opera II, 230, 1 c). Doch empfängt nur derjenige die Taufe zur Vergebung der Sünden, der zu sündigen aufhört. Wenn jemand sündigend zur Taufe kommt, wird ihm die Nachlassung der Sünden nicht zu theil (In Luc. hom. XXI. Opera III, 957, 2 b). — Die zweite Nachlassung der Sünden erfolgt *in passione martyrii* (In Lev. hom. II, 4; cf. In Num. hom. X, 2). — Die dritte wird gewährt *pro eleemosyna* nach Luc. 11, 41. — Die vierte erfolgt dann, wenn wir unsern Brüdern die Sünden verzeihen nach Matth. 6, 12. 14 (cf. In Matth. tom. XIV, 5). — Die fünfte geschieht, wenn jemand einen Sünder bekehrt nach Jac. 5, 20. — Die sechste wird bewirkt *per abundantiam caritatis* nach Luc. 7, 47 und 1 Petr. 4, 8. — Noch gibt es eine siebente, harte und mühsame Nachlassung der Sünden durch die Buße, wenn der Sünder in Reue dem Priester des Herrn seine Sünden bekennt (In Lev. hom. II, 4; cf. In Lev. hom. III, 4. In Num. hom. X, 1). — Es liegt in der Natur der Sache, daß nicht durch jedes dieser sieben Mittel in gleich vollkommener Weise Nachlassung der Sünden erlangt wird. Doch geht Origenes

hierauf nicht näher ein. Er bemerkt nur gelegentlich, daß nicht alle, welche die Schrift Heilige nennt, darum auch ohne alle Sünde sein müssen. Es gebe vielmehr viele Unterschiede in den Heiligen selber, je nachdem sie mehr oder minder rein von aller und jeder Sünde seien (In Num. hom. X, 1).

406. Die Nachlassung der Sünden ist aber nur die eine, und zwar die negative Seite des Werkes der Begnadigung. Sie wirkt auch positiv die Heiligung des Menschen. Gott als Vater, so lehrt Origenes, gibt allem das Sein; die Theilnahme an Christus wirkt die Vernünftigkeit, insofern er Wort oder Vernunft ist. Das Vernünftige ist an sich der Tugend wie der Sünde fähig. Darum kommt folgerichtig noch die Mitwirkung des Heiligen Geistes hinzu, damit das, was seinem Wesen nach nicht heilig ist, durch Mittheilung desselben heilig werde. Wenn wir also das Sein aus dem Vater, die Vernünftigkeit aus dem Logos, die Heiligung aus dem Heiligen Geiste empfangen, so wird wiederum Christi, insofern er die Gerechtigkeit Gottes ist, nur derjenige theilhaftig, der schon durch den Heiligen Geist geheiligt ist. Und wer durch die Heiligung des Geistes bis auf diese Stufe gelangt ist, der wird gleichwohl die Gabe der Weisheit durch die Wirksamkeit des Vaters erhalten (De princ. I, 3, 8; cf. In Io. tom. II, 6). Wie die Seele des bösen, in Sünde und Laster versunkenen Menschen von Gott verlassen ist, so ist die Seele des tugendhaften vom göttlichen Geiste erfüllt oder desselben theilhaftig (*πληροῦσθαι ἢ μετέχειν θείου πνεύματος*, C. Cels. IV, 5). Es sind alle Gottes theilhaftig, welche den Geist Gottes besitzen (ibid. VI, 64).

Als erfüllt vom Geiste Gottes und desselben theilhaftig sind die Gerechten ein Tempel Gottes (C. Cels. IV, 26)[1]. Nach Joh. 14, 23 wohnt Gott denen, die seines Wortes und seiner Weisheit fähig werden, mit seinem Sohne ein und gestaltet sie zu einem reinen und seiner würdigen Tempel (De princ. I, 1, 2). Es ist Gottes Werk, gemäß seinem Geiste zugleich mit dem Geiste Christi Wohnung zu nehmen in denen, welche er dessen für würdig erachtet (C. Cels. V, 1). Die Christen aber sind bestrebt, solche Altäre und Bilder (in ihrem Innern) zu errichten, welche den Geist Gottes aufnehmen können, der da wie in seinem Eigenthum seine Wohnung aufschlägt in den Bildern der Tugend und in der nach dem Ebenbilde des Schöpfers gestalteten Seele. Auch Christi Geist nimmt seinen Wohnsitz in den ihm Gleichgeformten gemäß 2 Kor. 6, 16; vgl. 3 Mos. 26, 12. Joh. 14, 23 (C. Cels. VIII, 18). Gleichwie die Kirche, so ist jedes vernünftige Wesen von Natur aus bestimmt zu einem Heiligthume (*ἱερόν*) Gottes, deswegen geschaffen, damit es die Herrlichkeit Gottes aufnehme, welche nach Erbauung des Tempels in demselben sichtbar erschien nach 2 Par. 5, 14 und 3 Kön. 8, 11 (In Matth. tom. XVI, 23). Gemäß 1 Kor. 3, 9 sind die Christen endlich Gottes Saat und Gottes Gebäude, und zwar eine Saat auf gutem Boden (vgl. Matth. 13, 23), ein Gebäude auf dem Felsen (vgl. Matth. 7, 24. Exhort. ad mart. 49).

[1] Schön heißt es In Ps. 67, 7 (bei *Pitra*, Anal. sacra III, 82): *Τόπος θεοῦ ψυχὴ καθαρά.* Cf. In Ps. 73, 3 (l. c. p. 106). In Ps. 76, 14 (l. c. p. 108). In Ps. 92, 5 (l. c. p. 175): *Οἶκος κυρίου ψυχὴ καθαρά.*

407. Das Werk der im Christenthum gewährten Begnadigung wird von Origenes ferner charakterisirt als **Wiedergeburt** des Menschen, kraft deren er **Sohn** oder **Kind Gottes**, **Bruder Christi** und **ihm gleichförmig** wird. Ueberraschend schön hat er diese echt christliche, specifisch neutestamentliche Lehre in der Abhandlung über das Gebet wiedergegeben. Erkennet, so läßt er Christus sprechen, welch großes Geschenk ihr von meinem Vater empfangen habt, daß ihr durch die in mir geschehene Wiedergeburt den Geist der Kindschaft erlangt habt, damit ihr Söhne Gottes und meine Brüder hießet[1]. Der Vater ist der Herr derjenigen, welche um des Sohnes willen Söhne (Gottes) geworden sind (De orat. 16). Als Söhne Gottes tragen die Christen einen Adel (*εὐγένεια*) in sich, im Vergleich zu welchem der menschliche Adel verschwinden muß (cf. ibid. 17). Im Neuen Testamente nennen wir Gott im Gebete unsern **Vater**, was im Alten Testamente nicht der Fall war. Zwar war und hieß Gott auch damals Vater und waren die Gläubigen seine Söhne, doch ist die Eigenschaft einer beständigen und unwandelbaren Sohnschaft bei den Alten nicht zu finden. Seitdem mit Christus die Fülle der Zeiten erschien, können alle, die es wollen, die Kindschaft, und zwar andauernd, empfangen nach Röm. 8, 15; Joh. 1, 12; 1 Joh. 3, 9 (ibid. 22). Wer am substantialen Brode theilnehmend im Herzen gekräftigt wird, der wird ein Sohn Gottes (ibid. 27. Opera I, 248 d). Wir sollen deshalb aber auch immerdar sprechen: Vater unser, der du bist in dem Himmel, d. h. unser Wandel soll keineswegs auf Erden sein, sondern durchaus im Himmel (Phil. 3, 20) als dem Throne Gottes, da ja das Reich Gottes in allen befestigt ist, welche das Bild des Himmlischen (1 Kor. 15, 49) tragen und deshalb himmlisch geworden sind (ibid. 22. Opera I, 233 c d; cf. ibid. 26, p. 240 e. 242 b). Wir sollen ferner diejenigen lieben, welche mit uns in Christo wiedergeboren worden sind (ibid. 28. Opera I, 252 b).

Auch in seinen „**Grundlehren**" spricht Origenes die Wahrheit aus, daß man durch Theilnahme am Sohne Gottes zum Sohne adoptirt wird, wie man durch Theilnahme an der Weisheit in Gott weise und durch Theilnahme am Heiligen Geiste heilig und geistig wird (De princ. IV, 32). Gegen **Celsus** macht er geltend, daß Christus in dem Menschengeschlechte eine Neugestaltung vollziehen wollte (*καινοτομεῖν μέλλων*, C. Cels. I, 59). Jeder ist jetzt nach Paulus' Lehre ein Sohn Gottes, der nicht mehr von (knechtischer) Furcht getrieben wird, sondern das Gute um seiner selbst willen erwählt, obwohl immerhin noch ein großer und weiter Abstand besteht zwischen dem, der wegen seiner Tugenden Sohn Gottes genannt wird, und zwischen Jesus Christus, der sozusagen Quelle und Princip solcher Kindschaft ist (ibid. I, 57).

Das Verhältniß des begnadigten Menschen zu Gott und zu Christus stellt Origenes auch dar als ein **bräutliches** oder **eheliches**. Mit Bezug auf 2 Mos. 20, 3 lehrt er, Gott werde der Bräutigam oder der Gemahl der Seele

[1] De orat. 15 (Opera I, 223 d): *Μάθετε, ὅσην δωρεὰν ἀπὸ τοῦ πατρός μου εἰλήφατε διὰ τῆς ἐν ἐμοὶ ἀναγεννήσεως τὸ τῆς υἱοθεσίας πνεῦμα ἀπειληφότες, ἵνα χρηματίσητε υἱοὶ θεοῦ, ἀδελφοὶ δὲ ἐμοῦ.*

genannt und lasse dieselbe nicht durch irgend welche Unreinigkeiten befleckt werden (In Ex. hom. VIII, 5). Nach 2 Kor. 11, 2—3 ist auch das Wort Gottes, Christus der Herr, Bräutigam und Gemahl einer reinen und keuschen Seele (In Num. hom. XX, 2). In dieser geistigen Verbindung des Logos mit der Seele wird aber die letztere, damit eine Frucht zur rechten Zeit entstehe, von ihrem Bräutigam nicht geschwächt; vielmehr empfängt sie jedesmal, wenn sie mit ihm verkehrt, Ungeschwächtheit (*ἀφθαρσία*) und erzeugt geistige Früchte, wie sie einer solchen Verbindung würdig sind (In Matth. tom. XVII, 21). — Insbesondere hat Origenes in seiner herrlichen Erklärung des Hohenliedes unter dem Bräutigam desselben Christus, unter der Braut aber einerseits die Kirche, andererseits die Seele verstanden und ist auf solche Weise der erste mystische Erklärer des Liedes der Lieder geworden [1].

408. Heiligung, Gotteskindschaft u. s. w. sind nach Origenes sicherlich dauernde religiös-sittliche Zustände des Menschen. Daß aber dieselben nicht ausschließlich das Werk Gottes bezw. Christi sind, sondern in ihrem Eintritte und Fortbestande wie in ihrem Wachsthum und ihrer Vollendung auch von dem freien Willen des Menschen irgendwie abhängen, liegt so sehr im ganzen System des Origenes, daß es eines eingehendern Beweises nicht bedarf. Man kann nun fragen, wie sich nach ihm der freie Wille näher verhalte zur Gnade Gottes (sowie weiterhin zur sogen. Prädestination) überhaupt und speciell in seinen Bethätigungen, insoweit dieselben heilsförderlich sein sollen. Eine gründliche und allseitige Untersuchung dieses schwierigen Problems fällt jedoch außerhalb des Rahmens der uns hier gestellten Aufgabe [2]. Es mögen darum folgende Andeutungen genügen.

In guten Dingen, so lehrt Origenes, ist des Menschen Vorsatz (propositum) allein an und für sich unvollkommen zur Vollbringung des Guten; denn erst durch göttliche Hilfe wird er zu allem Vollkommenen gebracht (De princ. III, 2, 2). Origenes hält dafür, daß vielleicht niemals der Mensch durch sich selbst die Macht des Bösen zu überwinden vermag, wofern er nicht göttlicher Unterstützung genießt (ibid. III, 2, 5). Mit Bezug auf Röm. 9, 16 lehrt er, unsere Sache sei das (gute) Wollen und Streben, Sache Gottes aber das Erbarmen und Heilspenden (ibid. III, 1, 18). Andererseits erklärt er das Wort Christi: Viele sind berufen, wenige aber auserwählt (Matth. 22, 14), dahin, daß der Ruf der Gnade in mannigfachster Weise an die einzelnen Menschen ergeht, daß aber viele die Gnade ihrer Berufung vernachlässigen, mit

[1] Cf. In Cant. Prolog. (Opera III, 26, 1 a): Sponsus est Sermo Dei coelesti amore flagrans. Adamavit eum sive anima, quae ad imaginem eius facta est, sive ecclesia. Ibid. lib. I (Opera III, 36): Spiritalis intelligentia vel de ecclesia ad Christum, sub sponsae vel sponsi titulo, vel de animae cum Verbi Dei coniunctione dirigitur.

[2] Cf. *Huetius*, Origen. lib. II, q. 7. Fr. Wörter, Die christliche Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit bis auf Augustin (1860) S. 201—283. Landerer, Das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heiles (Zeitschrift für deutsche Theologie II, 500—603, besonders 538 ff.). *Vincenzi*, In Origen. scripta II, c. 30.

ihr nicht mitwirken und darum nicht zu den Auserwählten gehören (In ep. ad Rom. lib. I, 2), während z. B. der hl. Paulus nicht bloß berufen, sondern auch auserwählt war, letzteres aber deshalb, weil er in sich selber die Ursachen seiner Auserwählung setzte (ibid. n. 3). Die Güte eines Vernunftwesens ist darum etwas Gemischtes, nämlich hervorgegangen aus der freien Wahl desselben und aus der göttlichen Kraft, welche mit dem das Gute Wählenden mitwirkt[1].

Es sei dahingestellt, ob Origenes eine sogen. zuvorkommende und eine unmittelbar auf den Willen einwirkende actuelle Gnade angenommen habe oder nicht. Jedenfalls konnte er, da er den freien Willen zum Guten so entschieden mitwirken ließ, den heilsverdienstlichen Charakter der guten Werke sowie den Verdienstescharakter des Heiles selber stark betonen. — Gemäß seinem System sind alle jetzigen Unterschiede in den vernünftigen Geschöpfen von den verschiedenen Verdiensten abhängig (vgl. De princ. I, 8, 2 sqq. u. o. n. 390). Daß die in menschliche Leiber eingeschlossenen Seelen mit Hilfe der göttlichen Gnade sich Verdienste fürs Jenseits erwerben können und sollen, geht schon hervor aus dem, was oben (n. 397) über die jenseitige Vergeltung, die jenseitigen Belohnungen und Bestrafungen gesagt wurde. Um hier zur Vervollständigung noch einige Stellen aus Origenes beizubringen, so lehrt er z. B., daß Gott jeden nach Verdienst belohnt und bestraft (De orat. 24). Ob einer aus Furcht und Hoffnung oder aus reiner Liebe die Gebote erfüllt, gleichviel, er wird seine Gaben, d. i. den Lohn seines Werkes, empfangen (In Gen. hom. VII, 4). Ein reicher Lohn ist im Himmel denjenigen hinterlegt, welche um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden (Exhort. ad mart. 4). Den herrlichsten Lohn (*τὰ ἄριστα*) dürfen die Christen erwarten, wenn sie leben nach Christi Geboten (C. Cels. V, 51). — Durch die Leiden dieser Zeit erkaufen wir gleichsam die Seligkeit (*ὡσπερεὶ ὠνούμεθα τὴν μακαριότητα*, Exhort. ad mart. 2)[2]. — Seinem Wesen nach ist der Lohn etwas Geschuldetes (res debiti, In ep. ad Rom. lib. IV, 5). — Als Gegenstand des Verdienstes führt endlich Origenes nicht bloß das jenseitige Heil auf, sondern nach 2 Petr. 1, 2 und 1 Petr. 4, 10 auch die Vermehrung der Gnaden im Diesseits (In ep. ad Rom. lib. VIII, 7).

4. Die verschiedenen, insbesondere die jenseitigen Weltregionen.

409. Die Erlösung der gefallenen Seelen und deren Zurückführung zu Gott wird nach Origenes fortgesetzt und vollendet nach dem leiblichen Tode. Unmittelbar nach dem Tode ist das Los der einzelnen Seelen ein sehr verschiedenartiges, je nach dem verschiedenen religiös-sittlichen Zustande, in welchem sie den Tod überdauern. Wie das Los, so ist auch der Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen sehr verschiedenartig. Es gibt mehrere, unter sich sehr verschiedene Reiche oder Regionen, in welche die Seelen eingehen können und welche von Origenes oft und ausführlich geschildert werden. Diese

[1] Selecta in Ps. 4 (Opera II, 571 a): *Τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν, ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ.*

[2] Vgl. noch In Ps. 74, 1 (bei *Pitra*, Anal. sacra III, 101 sq.).

Regionen fallen, theilweise wenigstens, zusammen mit den einzelnen Regionen, aus welchen gemäß anderweitigen Aeußerungen des Origenes das ganze Universum besteht. Es soll nun im folgenden versucht werden, vor der Schilderung des verschiedenartigen Zustandes der abgeleibten Seelen noch die Vorstellungen des Origenes von den einzelnen Regionen des Universums überhaupt und speciell insofern sie (auf kürzere oder längere Dauer) als Aufenthaltsorte der Seelen gelten, mit der hier möglichen Klarheit darzustellen.

410. Die Bezeichnung *κόσμος* (mundus), so leitet Origenes seine diesbezüglichen Untersuchungen ein, hat verschiedene Bedeutungen. Bei Is. 3, 24; Weish. 18, 24 stehe *κόσμος* in der Bedeutung von Schmuck, in 1 Joh. 5, 19 bezeichne dies Wort unsern Erdkreis mit seinen Bewohnern (näherhin den von uns bewohnten Theil der Erde); anderwärts bezeichne es auch diejenigen Theile unserer Erde, die uns wegen des dazwischen liegenden Oceans unerreichbar sind und deren Bewohner auch nicht zu uns kommen können. Nach 1 Kor. 7, 31 heißt auch das All, das aus Himmel und Erde besteht, Welt[1]. — Außer dieser sichtbaren oder Erscheinungs-Welt gibt es aber noch eine andere, unsichtbare, geistige Welt[2]. Die Beschreibung und Bestimmung dieser Welt erklärt Origenes selbst für schwierig (De princ. II, 3, 6), und er hat es auch nicht zu klaren und consequent durchgeführten Vorstellungen gebracht über deren Wesen und Verhältniß zur Erscheinungswelt. Manchmal ist ihm die unsichtbare, geistige Welt nichts anderes als die (platonische) Ideenwelt oder der Inbegriff alles wahrhaft Seienden, Realen, Unveränderlichen, dessen Abbild die Sinnenwelt ist. Die Schriften des Moses und der Propheten lehren uns, daß allen Dingen, die man hier auf Erden allgemein kennt und benutzt, andere mit denselben Namen entsprechen, welchen allein ein wahres und wirkliches Sein zukommt; daß es also z. B. ein wahres Licht gebe und einen andern Himmel als das Firmament und eine andere Sonne der Gerechtigkeit, welche von der Sonne verschieden ist, die wir sehen (C. Cels. VII, 31). Von David (vgl. Ps. 148, 4 f.) hat Plato im Phädrus (ed. *Stephan* p. 247) seine Kenntniß des überhimmlischen Ortes erlangt und ebenso der hl. Paulus 2 Kor. 4, 17 f. (C. Cels. VI, 19). Ausführlich erörtert Origenes im Commentar zum Hohenliede (lib. III. Opera III, 81 sqq.), daß allen Sinnendingen ewige Ideen entsprechen.

411. Häufiger noch versteht Origenes unter der unsichtbaren, geistigen Welt das Reich der von Ewigkeit her geschaffenen (ehedem seligen oder wieder beseligten) Geister. In diesem Sinne bekämpft er sogar die Annahme von einer bloß idealen Welt, da eine solche nur aus leeren Vorstellungen bestünde, wie er irrthümlich meinte (De princ. II, 3, 6). Es steht ihm fest, daß es außer

[1] De princ. II, 3, 6. Cf. C. Cels. VI, 59: *Τοῦ παντὸς κόσμου συνεστῶτος ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς.* — De princ. II, 9, 3 nennt Origenes „Welt" alles, was über und in dem Himmel, über und unter der Erde ist, kurz den ganzen Raum und was darin ist. Er macht also hier auch die unterirdischen Wesen als zur Welt gehörig namhaft und erörtert weiter die großen Verschiedenheiten der einzelnen Weltwesen.

[2] Cf. In Ps. 38, 7: *Φαινόμενος κόσμος εἰκών ἐστι τοῦ νοητοῦ καὶ ἀοράτου· ἐν τῷ μέλλοντι γὰρ ἡ ἀλήθεια* (bei *Pitra*, Anal. sacra III, 30).

dem sichtbaren Himmel und der sichtbaren Erde noch einen andern (realen) Himmel und eine andere Erde gebe. Diese Erde sei das gute Land, das Land der Lebendigen, das Land, welches der Heiland im Evangelium (Matth. 5, 5) den Sanftmüthigen verheißt; sie habe über sich jenen Himmel, in welchem die Namen der Heiligen eingeschrieben sein werden, in welchem der nicht von Händen gemachte, sondern von Gott hervorgebrachte ewige Bau ist, den Gott den Heiligen versprochen hat (2 Kor. 5, 1). In jenes obere Land werden die Gefallenen nach völliger Ausreinigung gelangen; diejenigen aber, welche schon hier gehorsame Kinder des Wortes und der Weisheit Gottes waren, werden den obern Himmel erben. Doch ist der Aufenthalt auf der obern Erde nur ein vorübergehender; sind die Seelen ganz vollkommen, so gehen sie über zum Erbe des Himmelreiches [1]. Die obere Welt hat Gott im Anfang geschaffen nach 1 Mos. 1, 1 (De princ. III, 6, 8. In Gen. hom. I, 2) [2]. In der obern Erde sind auch die wahren und lebendigen Gestalten des Gottesdienstes, welchen Moses durch den Schatten des Gesetzes dargestellt hat. Alle Einrichtungen des alttestamentlichen Gesetzes sind nach 2 Mos. 25, 40 Bilder und Spiegel der obern Dinge (cf. De princ. III, 6, 8). Wenn es nach Hebr. 12, 22 im Reiche der Geister ein Israel gibt und eine Stadt Jerusalem im Himmel, so folgt daraus, daß auch die Städte Israels das himmlische Jerusalem zur Metropolis haben und ebenso die Städte Judas. Deshalb ist eben auch alles, was die Schrift von Jerusalem erzählt, eine Hinweisung auf jene himmlische Stadt und auf die Region, die das heilige Land umfaßt. Dasselbe gilt von den übrigen in der Schrift erwähnten Orten: Aegypten, Babylon, Tyrus, Sidon, und von der Geschichte sowohl des Volkes Israel als der übrigen Nationen: alles ist Abbild der himmlischen Verhältnisse und der Ereignisse in der obern Welt [3]. — Mit Bezug auf Is. 66, 22 heißt diese obere Welt auch der neue Himmel und die neue Erde (De princ. I, 6, 2. 4; cf. In Matth. tom. XV, 22).

412. Origenes spricht noch wiederholt von mehreren Himmeln, wobei allerdings nicht klar ist, wie sich die betreffenden Stellen in seine bisher dargelegten Anschauungen einfügen. Eine bestimmte Anzahl von Himmeln lehren nach ihm die Schriften nicht, welche in den Kirchen Gottes im Gebrauche sind; speciell reden sie nicht von sieben Himmeln, sie lehren nur überhaupt eine Mehrzahl von Himmeln (C. Cels. VI, 21). Doch heißt es anderwärts, daß im Buche des Propheten Baruch von sieben Welten oder Himmeln die Rede sei (De princ. II, 3, 6). — Christus, so lehrt er weiter-

---

[1] De princ. II, 3, 6—7; cf. ibid. II, 11, 6; III, 6, 4, 8—9. In Io. tom. XIX, 5 (Opera IV, 305). In Ps. 36 hom. V, 4. In ep. ad Rom. lib. IX, 5 (l. c. p. 600) u. a. St.

[2] Der erstgeschaffene obere Himmel ist nach Origenes die gesamte geistige Substanz, und auf dieser hinwiederum ruht Gott velut in throno quodam et sede (In Gen. hom. I, 2). Andererseits aber betont er, daß man die Worte: „Vater unser, der du bist in dem Himmel", nicht so verstehen dürfe, als ob Gott von einer körperlichen Figur umschrieben und (nach Art eines Körpers) im Himmel wohnen würde (De orat. 23. Opera I, 233 d).

[3] De princ. IV, 22 sqq.; cf. In Ex. hom. IX, 2. In Num. hom. XI. XXVII. XXVIII. In Ios. hom. XXIII, 4 u. a. St.

hin, konnte mit seinem verklärten Fleische wohnen im Aether und in den Räumen, die höher sind als dieser (C. Cels. III, 42). Er stieg hinauf über alle Himmel (Eph. 4, 10), um denen, welche danach verlangen und seine treuen Jünger sind, den Weg zu bereiten zu dem, was über allen Himmeln, d. h. was ἔξω σωμάτων ist (In Io. tom. XIX, 5. Opera IV, 303de. 305a). Paulus ward entrückt in den dritten Himmel (2 Kor. 12, 2) und erforschte dabei auch, was in den drei Himmeln ist (De orat. 1. Exhort. ad mart. 13. In Ps. 38 hom. I, 8). Petrus erhielt vom Herrn (und das war ein großer Vorzug desselben vor den übrigen Aposteln) nicht etwa bloß die Schlüssel eines Himmels, sondern die Schlüssel des Reiches der (d. i. mehrerer) Himmel; was er bindet und löst, ist gebunden und gelöst nicht bloß in einem Himmel, sondern in allen (In Matth. tom. XIII, 31). Wenn es heißt, daß am Gerichtstage die Auserwählten versammelt werden a summis coelorum usque ad terminos eorum (Matth. 24, 31), so nimmt Origenes Anlaß, mehrere Himmel mit je einem Anfangs- und Endstadium der Unterweisung zu unterscheiden. Nach dem vollendeten Wandel auf der Erde nimmt den Menschen auf der Wandel des einen Himmels und die daselbst befindliche Vollkommenheit, alsdann der Wandel des zweiten, des dritten Himmels und so nacheinander der Wandel vieler Himmel mit je einem Anfang und Ende der Vollkommenheit (In Matth. comment. ser. 51; cf. In Ez. hom. I, 7).

413. Den himmlischen Regionen stehen gegenüber die Regionen der Unterwelt. Mag es mit dem Hades was immer für eine Bewandtniß haben (ὅστις ποτέ ἐστιν ὁ ᾅδης, Opera IV, 135a), so viel steht auf Grund der Schriftlehre von der Hadesfahrt Christi (vgl. unten n. 423) fest, daß es einen Hades gibt. Origenes bestimmt denselben kurz als τῶν ἁμαρτωλῶν κολαστήριον (Sel. in Ps. 9, 18. Opera II, 587b). Die Bewohner desselben heißen καταχθόνιοι und bestehen einerseits aus den Dämonen (allen oder wenigstens einigen), andererseits aus den (noch unerlösten) Seelen der Menschen (cf. In Io. tom. I, 34). Mit Bezug auf Ps. 87, 7 und Eph. 4, 9 nimmt Origenes an, daß es in der Unterwelt Unterschiede oder verschiedene Abtheilungen gebe (In Io. tom. XIX, 5. De princ. II, 9, 3; IV, 23)[1]. — Seine Anschauung, daß es außer der Sinnenwelt noch eine obere, geistige Welt gebe, treibt ihn weiterhin dazu, die erstere Welt im Verhältniß zur zweiten als Unterwelt zu bezeichnen. Wie diejenigen, welche hier des allen gemeinsamen Todes sterben, wenn sie nach ihren diesseitigen Werken des sogen. Hades würdig erfunden werden, nach Maßgabe ihrer Sünden an verschiedene Orte desselben versetzt werden, so werden vielleicht auch die, welche dort (im himmlischen Jerusalem) sozusagen sterben, zu uns als in den Hades gestoßen und erhalten verschiedene, geringere oder bessere Wohnungen dieses Erdenraumes unter diesem oder jenem Vater angewiesen. Gleichwie aber diejenigen, welche bei uns geboren werden, von glückseligern Wohnungen zu uns

[1] Unter den πύλαι ᾅδου werden in der Erklärung zu Ps. 9, 15 verstanden αἱ κακίαι κατάγουσαι εἰς πυθμένα ᾅδου (bei *Pitra*, Anal. sacra II, 462).

herabsteigen können, so können sie vielleicht auch von dem eigentlichen Hades durch ihr besseres Streben wieder zu uns herauf in die Höhe kommen. Auch die Räume des Firmamentes können von Seelen bewohnt werden, die von unsern Wohnsitzen zu bessern emporstreben, aber auch von solchen, die von dem obern Himmel bis zum Firmament herabsanken, jedoch nicht bis zur Erde herab verstoßen wurden. So kann also auch das Firmament im Vergleich mit dem obern Himmel ein Hades sein und diese unsere Erde im Vergleich mit dem Firmament. Und umgekehrt können wir im Vergleiche mit dem Hades unter uns Himmel genannt werden. Was mithin dem einen Hades ist, das ist dem andern Himmel [1].

414. Außer dem Hades führt Origenes als Strafort (κολαστήριον) auch noch die Gehenna an. Im Evangelium bezeichne Gehenna einen solchen Strafort, in welchem eine gewisse Klasse von Seligen gereinigt werden muß, im Alten Testamente aber das bei Jerusalem gelegene Thal Ennom (C. Cels. VI, 25; cf. In Matth. comment. ser. 16). Festhaltend an dem neutestamentlichen Sprachgebrauche, bezeichnet Origenes die Gehenna näher als γέεννα τοῦ πυρός (In Matth. tom. XIII, 25) und lehrt, daß jemand nicht zugleich in das Paradies oder Himmelreich und in die Gehenna kommen kann (In ep. ad Rom. lib. IX, 41. Opera IV, 664 d). Für größere Sünden, z. B. Ehebruch, müsse wegen Matth. 5, 22 ein μεῖζόν τι κολαστήριον als die Gehenna des Feuers angenommen werden (In Ier. hom. XVIII, 15. Opera III, 261 b). — Anderwärts redet er von einer χώρα ἐν τῇ κολάσει, welche mit dem Reichen im Evangelium diejenigen erlangen, die ihren materiellen Reichthum schlecht verwalten (De orat. 29. Opera I, 258 d), einem τόπος κολάσεως, in welchem die Selbstmörder gestraft werden (In Io. tom. XIX, 4. Opera IV, 301 de), einem τάγμα τῶν διγάμων (In Ier. hom. XIX, 4). — Schließlich sei noch bemerkt, daß Origenes auch die Ansicht anführt, der Strafort der Bösen liege außerhalb der ganzen Welt. Insofern nämlich Christus die Gehenna auch die Finsterniß draußen nennt, habe einer gesagt, daß der Abgrund und die Finsterniß außerhalb der Welt sei und daß ebendeshalb kein Licht mehr dahin dringe (cf. In Matth. comment. ser. 69). Anderwärts heißt es, daß der Teufel und seine Engel in jenen Abgrund sollen geworfen werden, über welchem zu Beginn der Schöpfung Finsterniß schwebte (In Gen. hom. I, 1).

415. Zwischen dem obern Himmel und der Unterwelt liegt ungefähr in der Mitte die Region des Paradieses. Origenes handelt oftmals vom Paradiese, doch sind seine hierher bezüglichen Aussprüche schwerlich auf eine einheitliche Grundvorstellung zurückzuführen. Seine Lehre von der Präexistenz und dem vorzeitlichen Abfalle der menschlichen Seelen macht es ihm principiell

---

[1] De princ. IV, 23. Die angegebenen Gedanken des Origenes sind uns nur bruchstückweise in der Philokalia, bei Rufinus und Hieronymus erhalten. Ueber die Abweichungen dieser drei Quellen sind die Textausgaben nachzusehen. Daß die sichtbare Welt im Vergleich zur geistigen als Unterwelt zu betrachten sei und daß auch in ihr wiederum höhere und niedrigere Abtheilungen zu unterscheiden seien, lehrt Origenes auch In Io. tom. XIX, 5 (Opera IV, 303).

unmöglich, den Bericht der Genesis über den Aufenthalt des ersten Menschenpaares im Paradiese wörtlich zu verstehen. Er lehrt darum auch mit aller Entschiedenheit, daß die ganze mosaische Schöpfungsgeschichte, speciell der Bericht über das Paradies und den Lebensbaum, figürlich zu erklären sei, indem die betreffenden Stellen unter einer scheinbaren Geschichte einen geheimen Sinn andeuten (De princ. IV, 16; cf. C. Cels. IV, 39. In Gen. hom. I, 1). Fragt es sich, welche Geheimnisse durch das Paradies der Genesis angedeutet seien, so geben uns die noch erhaltenen Schriften des Origenes etwa folgende Antworten[1]. Nicht darf man denken an ein sinnliches (*σωματικός*) Paradies. Das Wandeln Gottes im Paradiese war ungefähr so, wie sein Wandeln in den Heiligen ist (also nicht sichtbar, sondern nur geistig, De orat. 23. Opera I, 235 bc). Wenn nach der Schrift die Schlange Ursache war, daß der Mensch aus dem Paradiese Gottes vertrieben wurde, so wird das erklärt als ein Bericht über den Sturz des Bösen vom Himmel (C. Cels. VI, 43), worüber auch Heraklit, Pherekydes und Homer gewisse verzerrte Lehren vortrugen (ibid. VI, 42). — Bei den Hebräern besteht die Ueberlieferung, daß der Ort, an welchem Gott das Paradies oder den Garten pflanzte, Eden heiße, was übersetzt Wonne (*ἡδύ*) bedeute. Dies Eden sei die Mitte der Welt, wie der Apfel die des Auges. Eden sei geschaffen worden vor dem Garten, denn in ersterem sei letzterer gepflanzt worden (Selecta in Gen. 2, 8. Opera II, 28 bc). Origenes sagt nicht, was er von dieser Ueberlieferung hält. Vielleicht aber ward die erwähnte Bedeutung von Eden für ihn Anlaß, daß er unter Paradies öfters ganz allgemein den Inbegriff aller Wonne versteht. Diejenigen, welche durch die göttliche Taufe wiedergeboren werden, werden nach ihm versetzt in das Paradies, d. h. in die Kirche, um daselbst die geistigen Werke zu vollbringen (ibid. 2, 15. Opera II, 28 de). In uns allen soll der Herr umherwandeln wie in einem geistigen (*πνευματικός*) Paradiese (De orat. 25. Opera I, 240 a). In diesem Sinne war auch Sodoma vor seiner Zerstörung so herrlich wie ein Paradies Gottes (In Gen. hom. V, 1).

416. Nachdem einmal mit dem Worte Paradies der Begriff von Lieblichkeit und Wonne verbunden war, konnte jenes Wort auch gebraucht werden zur Bezeichnung des Ortes, an welchen die Frommen nach dem Tode gelangen, um daselbst eine mehr oder minder vollkommene Seligkeit kürzere oder längere Zeit hindurch zu genießen. In diesem Sinne definirt Origenes das Paradies kurz als *τῶν δικαίων οἰκητήριον* (Selecta in Ps. 9, 18. Opera II, 587 a), redet von Freuden des Paradieses, welche Gott in Christus gewährt (In Lev. 23, 40, bei *Migne*, Ser. gr. XVII, 20 c) und im Vergleich zu denen die Leiden dieser Welt gering zu achten sind (Exhort. ad mart. 49). Die Martyrer wird Christus geleiten zum Paradiese Gottes, so daß sie weder den Cherubim und das feurige Schwert, wodurch die Unwürdigen vom Lebensbaume zurückgehalten werden, noch die höllische Schlange zu fürchten haben (ibid. 36). Wer so in das Paradies gelangt, kann nicht zugleich in die Gehenna gestürzt werden (In ep. ad Rom. lib. IX, 41, Opera IV,

---

[1] Cf. *Huetius*, Origeniana lib. II, q. 12, n. 7.

664d). — Ueber die Lage und die Bedeutung dieses Paradieses lehrt Origenes einmal, dasselbe sei an einem Orte auf der Erde, es sei der Erziehungsort und sozusagen der Hörsaal der Seelen, wo sie über das Sichtbare belehrt werden und über das Zukünftige Aufschluß erhalten, um nach kürzerer oder längerer Zeit in die höhern Regionen überzugehen[1]. — Es scheint, daß mit dem Paradiese nach Origenes der Schoß Abrahams identisch sei. An einer Stelle deutet er nämlich den Auszug aus Aegypten bildlich auf den Auszug der Seele aus der Finsterniß dieser Welt und der Blindheit der materiellen Natur und ihren Einzug in die andere Welt. Diese andere Welt nun werde entweder als Schoß Abrahams, wie bei Lazarus, oder als Paradies, wie beim Schächer, bezeichnet, und vielleicht kenne Gott noch andere Orte und Wohnungen, durch welche die Seele hindurchgehen muß (In Num. hom. XXVI, 4). — Auch im Paradiese nahm Origenes noch Verschiedenheiten (verschiedene Abtheilungen?) an mit Bezug auf Ez. 28, 13, indem zwischen dem Paradiese schlechthin und dem Paradiese der Wonne (paradisus deliciarum) unterschieden werden müsse (In Ez. hom. XIII, 2. Opera III, 403, 2f).

Im allgemeinen können nach Origenes das Paradies der Genesis und das Paradies als vorübergehender Aufenthaltsort der (frommen) Seelen wegen der figürlichen Bedeutung des erstern nicht identisch sein. An einer Stelle jedoch identificirt Origenes beide und faßt eben damit das Paradies der Genesis im wörtlichen Sinne als auf Erden gelegen. Wer würdig sein wird, bei Christo zu sein, und weil im Kleinen getreu, über vieles wird gesetzt werden, der wird kosten und aufnehmen die Freude des Herrn, hingeführt zu einem gewissen Orte, der um der Menge und Mannigfaltigkeit seiner Genüsse willen Ort der Wonne (deliciarum locus) genannt wird. Deshalb heiße es auch, dieser Ort sei gesetzt in Eden, was Wonne bezeichnet (In Cant. lib. I. Opera III, 42bc).

5. Das jenseitige Fortschreiten der Gerechten zu immer höhern Graden der Seligkeit; des Origenes Kampf gegen den Chiliasmus; seine Lehre von der Hadesfahrt Christi.

417. Mit den Vorstellungen des Origenes von den verschiedenen über und außer der Erde gelegenen Weltregionen hängen auch seine Anschauungen über die mannigfaltigen Zustände der menschlichen Seelen nach ihrer Trennung von den Leibern innerlich zusammen. Im allgemeinen hält er daran fest, daß je einer höhern sittlichen Vollkommenheit der Seelen wie eine höhere Region als Wohnort so auch ein höherer

[1] De princ. II, 11, 6: Puto, quod sancti quique discedentes de hac vita permanebunt in loco aliquo in terra posito, quem paradisum dicit scriptura divina, velut in quodam eruditionis loco et ut ita dixerim auditorio vel schola animarum, in quo de omnibus his, quae in terris viderant, doceantur, indicia quoque quaedam accipiant etiam de consequentibus et futuris, sicut in hac quoque vita positi indicia quaedam futurorum, licet per speculum et aenigmata, tamen ex aliqua parte acceperant, quae manifestius et lucidius sanctis in suis et locis et temporibus revelantur.

Grad von Seligkeit entspreche, während umgekehrt auf je eine größere sittliche Unvollkommenheit eine tiefere Region und ein geringerer Grad von Seligkeit bezw. ein höherer Grad von Strafe folge (cf. De princ. I, 8, 4). Der Stand der sittlichen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Seelen kann aber jederzeit wechseln, da ja den vernünftigen Geschöpfen die sittliche Freiheit zum Guten wie zum Bösen fortdauernd bleibt. Deshalb kann und muß aber auch ein immerwährendes Aufwärts- und Abwärtssteigen der Seelen zu höhern oder niedrigern Regionen und Graden der Seligkeit oder Unseligkeit stattfinden. — Materiell betrachtet sind diese Anschauungen hellenistisch bezw. platonisch, mag er sie auch formell noch so sehr als Offenbarungslehren hinstellen. Im einzelnen aber sind die Lehren des Origenes über den Zustand der Seelen nach dem Tode sehr mannigfach gestaltet je nach der Ausführlichkeit, mit der er sie behandelt, je nach den Schrifttexten, an deren Erklärung er sie knüpft, und insbesondere je nach dem Grade, in welchem er von den Fesseln seines Systems sich freimacht. Eine streng systematische Darstellung jener Lehren ist darum sehr schwierig, ja in gewissem Sinne unmöglich. Wir versuchen zunächst eine Zusammenstellung derjenigen Aussprüche des Origenes, in welchen er das selige Los der Gerechten unmittelbar nach dem Tode bezw. das Emporsteigen der heiligen Seelen zu immer höhern Stufen der Seligkeit, angefangen vom Momente des Todes bis zum Momente ihrer höchsten Vollendung, mehr oder minder ausführlich beschreibt.

418. Wer Trübsal über Trübsal nicht von sich weist, so schreibt Origenes zunächst mit Bezug auf die Martyrer, sondern wie ein edler Wettkämpfer sie auf sich nimmt, der empfängt sogleich (εὐθέως) auch Hoffnung auf Hoffnung, welche er nach kurzer, um der Hoffnung willen erduldeter Trübsal genießen wird (Exhort. ad mart. 1). Die Martyrer werden alsogleich nach ihrem Tode mehr und Größeres erkennen als der hl. Paulus bei seiner Entrückung bis zum dritten Himmel, und sie werden nicht wieder (gleich Paulus) herabsteigen. Wenn sie das Kreuz auf sich nehmen und Jesu nachfolgen (vgl. Matth. 16, 24), unserem großen Hohenpriester, der die Himmel durchdrungen (Hebr. 4, 14), so werden sie gleichfalls die Himmel durchdringen und nicht bloß die irdischen Geheimnisse, sondern auch die Himmel und die himmlischen Dinge überschreiten. In Gott ist nämlich viel Größeres als dieses zu schauen hinterlegt, was kein mit einem Leibe vereinigtes Wesen erfassen kann, wenn es sich nicht zuvor vom Leibe trennt (ibid. 13). Vielleicht sind wir deshalb bisher vor dem Tode bewahrt geblieben, damit wir mit unserem eigenen Blute getauft und von jeder Sünde gereinigt werden und dann am Altare im Himmel (vgl. Offb. 6, 9) an der Seite unserer Mitstreiter unsern Aufenthalt nehmen (ibid. 39). Nur denen aber wird nach dem Tode ein solch herrliches Los zu theil, welche das Maß ihres Bekenntnisses voll gemacht, welche niemals, weder in Gedanken noch in Worten noch in Werken, Christum verläugnet haben. Diejenigen, welche auch nur in einem Stücke es fehlen lassen, haben das Maß ihres Bekenntnisses nicht voll gemacht und haben darum nöthig,

was jene bedürfen, die auf das Fundament Holz oder Heu oder Stoppeln gebaut (ibid. 10—11; cf. ibid. 14).

419. Ausführlich kommt Origenes auf das jenseitige Fortschreiten der Heiligen überhaupt zu reden in seinem dogmatischen Hauptwerke De principiis.

In Phil. 1, 23 habe der hl. Paulus das Verlangen angedeutet, daß der Umriß der Erkenntniß, die er schon im Leben errungen hat, ausgefüllt und zur Schönheit des vollendeten Bildes erhoben werde. Er wußte wohl, daß er bei Christo alles, was auf Erden vorkommt, klarer erkennen würde, das Wesen des Menschen, der Seele, der Vernunft, der Geistesgaben, die verschiedenen Reiche der Lebendigen, die Gattungen und Arten der Geschöpfe, alle Bildungskräfte und Samen der irdischen Natur, den Sinn und Zweck eines jeden Dinges und den göttlichen Gedanken, der in der ganzen sichtbaren Schöpfung und in allen Einzelheiten derselben realisirt ist, ferner die Gerichte Gottes über die Welt, die Wege seiner Vorsehung unter den Menschen, die ganze Bedeutung des Alten Testamentes, seiner Einrichtungen, Gesetze und Vorbilder. Ueber diese Dinge werden nämlich die Heiligen im Paradiese unterwiesen, wohin sie beim Abscheiden aus diesem Leben gelangen. Sie werden ferner dem Wesen nach erkennen, was im Luftraum zwischen Erde und Himmel ist, und schnellern oder langsamern Schrittes, je nachdem sie mehr oder weniger reif geworden sind, ins Luftreich übergehen und durch alle Räume hindurch zum eigentlichen Himmel gelangen. In jeder Region werden sie zuerst schauen, was dort geschieht, dann aber auch die Gründe davon erkennen. Sie werden so stufenweise aufsteigen, dem nach, der durch die Himmel vorangegangen ist, Jesu, dem Sohne Gottes, der da spricht: Ich will, daß, wo ich bin, auch sie bei mir seien (Joh. 17, 24), und der auch von vielen Wohnungen geredet hat (Joh. 14, 2). Im Himmelreiche selber werden die Heiligen das Wesen und die Gründe aller, auch der himmlischen Dinge verstehen und zuletzt zum rein Unsichtbaren und Uebersinnlichen gelangen. Dann werden sie nicht mehr sein Fleisch und Blut, vielleicht nicht einmal mehr Seele, sondern reine und zur Vollkommenheit gereifte Vernunft, welche das ideelle geistige Wesen der Dinge von Angesicht zu Angesicht schauen kann [1].

Wie das Gesetz auf dieser Erde der Führer zu Christus war für diejenigen, die seiner Führung bedurften, um durch die Zucht des Gesetzes hindurchgebildet die vollkommene Lehre Christi leichter fassen zu können, so scheint auch die zweite Erde die Heiligen darum aufzunehmen, um sie durch die Unterweisungen des wahren und ewigen Gesetzes für die vollkommene und unübertreffliche Ordnung des Himmels zu befähigen, die das ewige Evangelium, das stets neue, nie alternde Testament genannt wird. Auf diese Weise mögen sie in der Vollendung und Wiederherstellung aller Dinge in allmählichem Fortschreiten zuerst auf jene Erde und zu der Unterweisung auf ihr gelangen, um

[1] De princ. II, 11, 5—7. Den Schlußsatz der citirten Stelle hat Rufinus, wie es scheint, ungenau übersetzt. Wir haben ihn gegeben nach der wohl wörtlichen Uebersetzung des Hieronymus in Epist. ad Avitum n. 7.

durch sie auf die bessere Ordnung, zu der nichts mehr hinzugefügt werden kann, vorbereitet zu werden. Denn von den Führern und Versorgern, den guten Mächten, wird Christus selbst die Leitung derer übernehmen, die ihn als die Weisheit fassen können, und sie so lange unterrichten, bis er sie auch dem Vater, der ihm alles gegeben hat, unterwerfen, d. h. bis Gott in ihnen alles in allem sein wird[1].

420. Wie bedeutungsvoll die Lehre von dem jenseitigen Fortschreiten der Heiligen im ganzen System des Origenes war, erhellt auch daraus, daß er sie in seinen exegetischen Werken bei jeder Gelegenheit vorträgt bezw. durch die Schrift bestätigt findet. So deutet er den Auszug der Israeliten aus Aegypten auf den Auszug der Seele aus dem Körper. Sie komme alsdann in die andere Welt, den Schoß Abrahams oder das Paradies und in die übrigen Gott bekannten Orte und Wohnungen, durch welche hindurchschreitend die an Gott glaubende Seele gelange zu jenem Strome, der erfreut die Stadt Gottes, um innerhalb dieser das Los der den Vätern verheißenen Erbschaft zu empfangen[2]. Unter den verschiedenen Aufenthaltsorten der Israeliten in der Wüste versteht er die verschiedenen Regionen, welche (nach der Auferstehung) die Seelen durchwandern, wobei sie in jeder erleuchtet werden durch das Licht der Weisheit und einen immer größern Glanz empfangen, bis sie gelangen zum Vater der Lichter (In Num. hom. XXVII, 4. 6). Mit Bezug auf Ps. 38, 5 unterscheidet er verschiedene Tage. Einen andern Tag bewirkt der Lauf der Sonne, einen andern aber hat jener, der den Aufstieg zum zweiten Himmel verdient, und wieder einen andern Tag jener, der zum dritten Himmel gelangt. Noch andere Tage gibt es, nach deren Zahl vielleicht der Prophet mit Recht forscht (In Ps. 38 hom. I, 8). Christus ist hinaufgestiegen über alle Himmel, allen, die da wollen, den Weg bereitend, daß sie ebenfalls über alle Himmel emporsteigen, zu Gott selbst gelangen und ihn, soweit dies einem Geschöpfe möglich ist, schauen können (In Io. tom. XIX, 5). Eine Andeutung der verschiedenen Wege, auf welchen die tugendhaften Seelen zu dem Höhern und Bessern gelangen, findet Origenes in dem Gesichte Ezechiels (48, 30 ff.) von den verschiedenen Thoren der Stadt Gottes, sowie in der Offenbarung des Johannes (Offb. 21) vom himmlischen Jerusalem mit seinen Grundsteinen und Thoren (C. Cels. VI, 23).

421. Wenn es sich fragt, ob alle heiligen Seelen ganz dieselben jenseitigen Stadien durchlaufen müssen, um zur höchsten Seligkeit zu gelangen, und wie lange sich der Aufenthalt der Seelen in den einzelnen

[1] De princ. III, 6, 8—9. Der hier ausgesprochene Grundgedanke ist noch in vielen Sätzen der „Grundlehren" enthalten, die von uns schon angezogen wurden oder noch angezogen werden, so I, 6, 1—2; II, 3, 6—7; 11, 3; III, 6, 1. 6; IV, 25.

[2] In Num. hom. XXVI, 4: Sed et illam figuram esse diximus exeundi de Aegypto, cum relinquit anima mundi huius tenebras ac naturae corporeae caecitatem, et transfertur ad aliud saeculum, quod vel sinus Abrahae, ut in Lazaro, vel paradisus, ut in latrone, qui de cruce credidit, indicatur, vel etiam si qua novit Deus esse alia loca, vel alias mansiones, per quae transiens anima Deo credens et perveniens usque ad flumen illud, quod laetificat civitatem Dei, intra ipsum sortem promissae patribus haereditatis accipiat.

Stadien bemißt, so erhalten wir hierüber von Origenes verschiedene, unter sich nur schwer vereinbare Antworten. Zunächst lehrt er, daß die Martyrer sogleich in die obern himmlischen Regionen kommen (vgl. oben S. 394). Mit Bezug auf 1 Theſſ. 4, 16 (vgl. 2 Kor. 12, 2 ff.) scheint er anzunehmen, daß auch andere Seelen die untern Regionen überspringen und sogleich in die höhern gelangen können [1]. Wer reinen Herzens ist, der verdient sogleich, wenn er den Körper verlassen hat, zu schauen die Engel, den Heiligen Geist, den Erlöser und Gott den Vater. Wer aber noch von irgend einem Schmutze befleckt ist, der kann Gott nicht schauen, mag er auch an demselben Orte sein wie der Reine (In Luc. hom. III. Opera. III, 935, 2ef). Dagegen heißt es anderwärts: Noch haben nicht einmal die Apostel ihre Freude empfangen, sondern auch sie warten noch, damit auch wir theilnehmen an ihrer Freude. Denn die von hinnen scheidenden Heiligen empfangen nicht sofort den vollen Lohn ihrer Verdienste, sondern warten auch auf uns, die wir zögern und träge sind. Ihre Freude ist ja nicht vollkommen, solange sie um unserer Fehler willen betrübt sind und unsere Sünden betrauern [2]. Stellenweise drückt sich Origenes auch so aus, als würden die einzelnen Stadien der Seligkeit nicht zeitlich aufeinander folgen, sondern verschiedene Endstufen der letztern je nach der sittlichen Vollkommenheit der Heiligen bedeuten. Bei Matth. 5 verheißt Christus Verschiedenen Verschiedenes. Er nennt alle selig, welche zu den Verheißungen gelangen, verheißt aber nicht allen die Reiche der Himmel. So kann es kommen, daß einer zwar nicht das Himmelreich erlangt, immerhin aber einen andern Ort der Seligkeit (In Lev. hom. XIV, 3). Wie die Stadt Jerusalem und der Berg Sion ein Urbild im Himmel haben, so auch die übrigen Städte und Orte des Gelobten Landes, selbst die sogen. Asylstädte. Je nach den Verdiensten wird nun Christus einen jeglichen in diesen oder jenen Theil, in diese oder jene Wohnung des Himmels versetzen (In Num. hom. XXVIII, 2. 3). Gleichwie die Sterne verschiedene Theile des Himmels einnehmen, so wird auch das Los der Kinder Abrahams verschieden sein, indem Gott den einen im Osten, den andern im Westen, andern im Süden, andern im Norden ihr Los anweisen wird (In Ios. hom. XXV, 4). In der andern Welt sollen die Engel zur Leitung derjenigen Seelen aufgestellt werden, welche sie durch ihre Bemühungen zur Erkenntniß Christi gebracht haben. Einige

---

[1] In I. Thess. (Opera IV, 694): Videamus, quid possit intelligi et id, quod sequitur: Simul cum illo rapiemur. Quo verbo ostendi puto subitum ad meliora transcensum et idcirco se voluisse dicere, ut velocitas transeuntis sensum cogitantis excederet. Quod in alio loco (2 Cor. 12, 2—4) eiusdem verbi (sc. rapi) proprietate signavit. . . Alii enim *proficientes* et, ut ita dicam, *gradientes* ad maiora crescebant, donec fierent iuxta id, quod scriptum est magni valde nimis (cf. Gen. 26, 13), et quosdam in coelum assumptos legimus. Paulus autem vas electionis in tertium coelum raptus ascendit et idcirco audivit verba ineffabilia.

[2] In Lev. hom. VII, 2: Nondum receperunt laetitiam suam ne Apostoli quidem, sed et ipsi exspectant, ut et ego laetitiae eorum particeps fiam. Neque enim decedentes hinc sancti continuo integra meritorum suorum praemia consequuntur, sed exspectant etiam nos, licet morantes, licet desides. Non enim est illis perfecta laetitia, donec pro erroribus nostris dolent, et lugent nostra peccata.

von diesen Seelen sollen zu Christus, andere nur zu den Erzengeln gebracht werden. Diejenigen, welche nicht ganz reinen Herzens sind, können nur die Engel schauen, nicht Gott selbst (In Num. hom. XI, 4—5). Während jene, so auf Erden die göttlichen Dinge eifrig betrieben haben, die höchsten Himmel überschreiten und immer beim Herrn sind und in seinem Worte und seiner Weisheit die höchste Freude genießen, erlangen die andern, welche die Tugend nachlässig geübt, nur das Erbe des Landes der Lebendigen (ibid. hom. XXI, 1). Insbesondere sollen jene, welche öfter als einmal heiraten, keinen Antheil haben am Reiche Gottes; zwar können und sollen auch sie erlöst und beseligt werden, doch stehen sie auf einer zweiten Stufe, indem sie nicht gekrönt werden von Christus (In Luc. hom. XVII. Opera III, 953)[1].

Bei diesen und ähnlichen Stellen kann man aber fragen, ob die (dargelegte) niedere Seligkeit für die betreffende Seele das eigentliche Endstadium oder vielleicht dennoch nur ein Durchgangsstadium sei. Dem Systeme des Origenes entspricht die zweite Vorstellung jedenfalls mehr als die erste. Er lehrt darum auch anderwärts, daß die Heiligen, wenn sie allseitig geläutert sind, alle in gleicher Weise glänzen, gleichsam eine Sonne sein werden (In Matth. tom. X, 2—3), daß sie alle den gleichen Lohn, ihr Heil, erlangen werden (ibid. tom. XV, 36—37). Nur zeitweilig, nicht definitiv kann sonach eine größere oder geringere sittliche Unvollkommenheit die Seele an der Erreichung der höchsten Stufe der Seligkeit hindern, während umgekehrt die reinen Seelen nur dies vor den andern voraus haben, daß sie eher und (vielleicht) mit Ueberspringung von Zwischenregionen zu Gott selbst gelangen. — Daß diese Auslegung der Gedankenrichtung des Origenes entspricht, wird sich noch mehr ergeben, wenn wir seine Lehre von den jenseitigen Strafen und von der Wiederbringung aller Dinge vorlegen werden.

422. Schon die bisherigen Ausführungen legen uns die Stellung nahe, welche Origenes dem sogen. Chiliasmus gegenüber einnehmen mußte. Seine Anschauungen über das jenseitige Fortschreiten der Seele schließen den Chiliasmus ebensosehr aus wie seine ganze allegorische Schrifterklärung, insbesondere die Deutung der von Jerusalem u. s. w. handelnden Stellen auf die obere, himmlische Welt (cf. De princ. IV, 22. In Ps. 36, 9, bei *Migne,* Ser. gr. XVII, 125 bc; oben n. 411). Auch die Auferstehungslehre des Origenes und seine Vorstellungen von der jenseitigen Läuterung der Seelen lassen für den Chiliasmus keinen Raum übrig. Er bekämpft darum auch wiederholt und mit Entschiedenheit die chiliastische Lehre. Leute, welche die Mühe des Nachdenkens scheuen, oberflächliche Leser des Buchstabens des Gesetzes, die nur ihren Gelüsten schmeicheln, bloße Buchstabenschüler (quidam laborem quodammodo intelligentiae recusantes et superficiem quamdam legis literae consectantes, et magis delectationi

[1] In einer von Pitra (Analecta sacra II, 451) beigebrachten Erklärung zu Ps. 4, 1 heißt es: *Τῆς λογικῆς φύσεως δεῖ τέλος τυγχάνειν. Τοῦτο δέ ἐστι τὸ ἐν Χριστῷ ζωοποιηθῆναι* (nach 1 Kor. 15, 22)... *Ὅσον δὲ ἐν τῷ λέγειν· ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, οὐχ ἓν τέλος ὑπογράφει πάντων, εἰκὸς γὰρ ἕκαστον κατὰ τὴν ἀξίαν τῶν πεπραγμένων ζωοποιηθήσεσθαι.*

suae quodammodo ac libidini indulgentes, solius literae discipuli) glauben, die Verheißungen bezögen sich auf sinnliches Wohlbehagen und Ueberfluß. Darum begehren sie auch nach der Auferstehung fleischliche Leiber mit der Fähigkeit, zu essen und zu trinken, und mit allen Verrichtungen des Fleisches und Blutes. Dazu fügen sie eheliche Verbindungen und Kindererzeugung, bilden sich ein, Jerusalem werde als irdische Stadt wieder aufgebaut, ihnen selber würden Diener ihrer Lüste aus den Heiden gegeben, sie würden die Schätze der Heiden verzehren und über deren Reichthümer gebieten dürfen. Sie berufen sich hierbei auf Stellen aus den Propheten, ja auf Worte des Herrn selbst (z. B. Matth. 5, 6; 26, 29. Luc. 19, 17). Das ist aber nach Origenes sozusagen eine jüdische Schrifterklärung, welche in der Schrift nichts findet, was göttlicher Verheißung würdig wäre. Wer dagegen die Schriftlehre im Sinne der Apostel auffaßt, hat die Hoffnung, daß die Heiligen zwar essen werden, aber Brod des Lebens, das durch Speisen der Wahrheit und Weisheit die Seele nährt und den Geist erleuchtet und aus den Bechern der göttlichen Weisheit tränkt gemäß Spr. 9, 1—5. Durch solche Speisen der Wahrheit genährt, muß der Geist in den vollkommenen Zustand, in welchem der Mensch geschaffen wurde, zum Bilde und Gleichniß Gottes zurückgebracht werden (De princ. II, 11, 2—3). Aehnlich wie hier eifert Origenes noch öfter gegen die buchstäbliche Erklärung der Propheten, als ob nach der Auferstehung sinnliche Genüsse wie Essen und Trinken, Heiraten und Kindererzeugen stattfinden würden (Selecta in Ps. 4 [Opera II, 570 c]. In Cant. prol. [Opera III, 28, 1 d]. In Matth. tom. XVII, 35). Die Christen sind überzeugt, daß sie eine Stadt besitzen werden, aber nicht irgendwo auf Erden gleich den irdisch gesinnten Juden, sondern im Himmel (C. Cels. II, 5). Mit aller Entschiedenheit sprechen sie es nach Origenes aus, daß Israel nie wird wiederhergestellt werden (ibid. IV, 22). Wenn Gott durch Moses den Beobachtern des Gesetzes ein Land verspricht, das gut und geräumig ist und von Milch und Honig fließt (2 Mos. 3, 8), so bezieht sich das nicht, wie einige glauben, auf jenen Theil der Erde, welcher Judäa heißt. Denn dieser, mag er auch noch so gut sein, ist eben doch nur ein Theil jener Erde, welche gleich im Anfange um der Sünde Adams willen von Gott verflucht ward. Judäa und Jerusalem sind vielmehr Schatten und Sinnbild des reinen Landes, das gut und geräumig und in dem reinen Himmel gelegen ist, in welchem das himmlische Jerusalem sich befindet (ibid. VII, 28—29). Auch der dem Volke Gottes aufbewahrte Sabbatismus ist eine geheimnißvolle und tiefe Sache, die nicht leichthin erklärt werden kann (ibid. V, 59). Kurz gesagt, wird der Tag des Sabbats und der Ruhe Gottes eintreten nach dieser Schöpfung, und es werden ihn alle diejenigen festlich begehen, welche alle ihre Werke in ihren sechs Tagen vollbracht haben, und welche, da sie keine ihrer Obliegenheiten vernachlässigt haben, zur Anschauung (der himmlischen Dinge) und zur Versammlung der Gerechten und Seligen gelangen (ibid. VI, 61). Die Schrift versteht unter „heute“ öfters den gegenwärtigen Weltäon. Dann ist „gestern“ der vergangene Weltäon, so an der Stelle: Tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag, der vergangen ist (Ps. 89, 4). Das ist wohl auch

das bekannte Jahrtausend, das mit dem gestrigen, vom heutigen verschiedenen Tage verglichen wird, das folglich für den Chiliasmus keinerlei Beweisstelle bilden darf [1].

423. Sollen aber die Heiligen sogleich nach ihrem Hinscheiden in die überirdischen Regionen gelangen, so müssen sie vor den unterirdischen bewahrt bleiben; es darf die Unterwelt oder der Hades keine Gewalt über sie besitzen. Es fragt sich nun, ob die Gerechten auch in der That der Gewalt des Hades entwunden sind, ob dies von Anfang an so war, und wenn nicht, wann und wodurch die Gewalt des Hades gebrochen wurde. Dies führt uns zur Lehre des Origenes über die Hadesfahrt Christi und deren soteriologische und eschatologische Bedeutung.

Mögen die Heldensagen der Heiden über das Hinabsteigen gewisser Männer in die Unterwelt und das Zurückkommen aus derselben auch nur Blendwerk und Täuschung sein (C. Cels. II, 55—58), so steht doch unzweifelhaft fest, daß Christus in den Hades hinabstieg. Und zwar stieg er hinab mit seiner Seele, als dieselbe vom Leibe geschieden war [2]. Allegorisch versteht Origenes unter den (zwei) Schuhen Christi, deren Riemen aufzulösen Johannes sich nicht für würdig hielt (Marc. 1, 7), einerseits die Menschwerdung, als der Sohn Gottes Fleisch und Bein annahm, andererseits das Hinabsteigen in den Hades, wovon Ps. 15, 10 und 1 Petr. 3, 18 ff. handeln (In Io. tom. VI, 18). — Auch in seinem Hinabsteigen zur Unterwelt sollte Christus einen Zeugen und Vorläufer in Johannes dem Täufer besitzen. Wie dieser vor Christus geboren ward, so starb er auch vor Christus, um nicht nur zu den Lebenden, sondern auch zu denen, welche von Christus die Befreiung vom Tode erwarteten, vor Christus zu gelangen und überall dem Herrn ein hergerichtetes Volk zu bereiten (ibid. tom. II, 30). Johannes starb vor Christus, um, zur Unterwelt hinabsteigend, Christi Ankunft (daselbst) zu verkünden [3]. Schon vor Johannes haben aber Moses und die übrigen Propheten die Ankunft Christi in der Unterwelt ebenso verkündigt, wie sie seine Ankunft auf Erden weissagten (In I. Reg. 28 [Opera II, 494—495]; cf. in Matth. tom. XII, 43). Selbst vom hl. Paulus lehrt Origenes, daß er nach seinem Tode noch Apostel der Heiden und Israeliten und aller übrigen unsichtbaren Wesen sein sollte (In ep. ad Rom. lib. VI, 10).

In der Unterwelt wurden, bis Christus in sie hinabstieg, die Seelen festgehalten, weshalb sie auch Tod genannt wird (ibid. lib. VI, 6). Uns alle verschlang einst die Erde und hielt uns fest in den Gemächern der

---

[1] De orat. 27 (Opera I, 249 sq.): *Εἰ δὲ σήμερον ὁ πᾶς οὗτος αἰών, μήποτε ὁ χθὲς ὁ παρεληλυθώς ἐστιν αἰών. Τοῦτο δὲ ἐν ψαλμοῖς καὶ παρὰ τῷ Παύλῳ . . . λέγειν ὑπειλήφαμεν· ἐν ψαλμοῖς οὕτως· χιλία ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου, ὡσεὶ ἡμέρα ἡ ἐχθές, ἥτις διῆλθεν· ἥτις ποτέ ἐστιν ἡ διαβόητος χιλιονταετηρίς* (al. *χιλιετηρίς*), *ἡ ὁμοιοῦται τῇ ἐχθὲς ἡμέρᾳ διαφερούσῃ τῆς σήμερον.*

[2] C. Cels. II, 43. In Matth. comment. ser. 132 (Opera III, 922, 1 d). In Io. tom. XXXII, 19 (l. c. IV, 453 a). In ep. ad Rom. lib. I, 5 (l. c. IV, 466, 1 b). In Ps. 44, 9 (bei *Pitra,* Anal. sacra III, 42).

[3] In Luc. hom. IV (Opera III, 937, 1 b): Mortuus est (Ioannes) ante eum, ut ad inferna descendens illius praedicaret adventum.

Unterwelt (In Ex. hom. VI, 6). Vor der Ankunft Christi konnte niemand an dem Baume des Lebens und an dem, was zur Behütung des Lebensbaumes aufgestellt war, vorüberkommen. Nicht konnte Samuel durch das flammende Schwert hindurchkommen und nicht Abraham, weshalb dieser von dem reichen Prasser, wenn auch in weiter Entfernung, gesehen wird und ebenso Lazarus in seinem Schoße. Die Patriarchen, die Propheten und überhaupt alle mußten auf die Ankunft Christi warten, daß er ihnen den Weg (vom Hades in das Paradies) öffne[1]. — Die Erlösung nun der im Hades festgehaltenen Seelen und ihre Emporführung in die höhern Regionen des Paradieses u. s. w. war der Zweck, weshalb Christus in denselben hinabstieg. In einem höhern Sinne noch als der hl. Paulus (vgl. 1 Kor. 9, 22) ist der Erlöser allen alles geworden, um alle zu gewinnen und zu vollenden; den Menschen ist er Mensch geworden, den Engeln Engel; für die Bewohner der Unterwelt stieg er in diese hinab, wobei aber seine Seele nicht in der Unterwelt verblieb, weil er allein daselbst frei unter den Todten war nach Ps. 87, 6 (In Io. tom. I, 34). Er ist hinabgestiegen in die untern Theile der Erde derjenigen wegen, welche in den untern Theilen der Erde waren (ibid. tom. XIX, 5. Opera IV, 303 d). Da wir verschlungen waren von der Unterwelt, so stieg der Herr nicht bloß zur Erde herab, sondern bis zu den Tiefen der Erde, und da fand er uns verschlungen und sitzend im Schatten des Todes. Und von da uns herausführend, bereitete er uns nicht bloß einen Ort auf der Erde, daß wir wiederum verschlungen werden, sondern einen Ort im Reiche der Himmel (In Ex. hom. VI, 6). Er hat den ersten Menschen aus der Unterwelt zurückgerufen; das Wort an den Schächer: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein, ist nicht bloß diesem gesagt, sondern allen Heiligen, für welche er in die Unterwelt hinabgestiegen ist (In Gen. hom. XV, 5). Er stieg hinab, um zu siegen, nicht um vom Tode besiegt zu werden; nicht als Sklave derjenigen, die in der Unterwelt waren, sondern um daselbst zu kämpfen und Erlösung dorthin zu bringen (In I. Reg. 28 hom. II, Opera II, 494)[2]. — Doch wurden nicht alle Seelen, wenigstens nicht sofort, aus dem Hades befreit. Christus predigte im Hades den leiblosen Seelen und bekehrte diejenigen von ihnen, welche (sich bekehren) wollten, oder von denen er sah, daß sie hierfür empfänglich waren aus Gründen, die nur ihm bekannt sind[3]. Mit Bezug auf Ps. 9, 18 lehrt Origenes, die Sünder sollen verschlossen sein im Hades, damit sie nicht die

[1] In I. Reg. 28 hom. II (Opera II, 497—498): *Πρὸ τῆς κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίας ἀδύνατον ἦν τινα παρελθεῖν ὅπου τὸ ξύλον τῆς ζωῆς· ἀδύνατον ἦν παρελθεῖν τὰ τεταγμένα φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς... Οὕτω διὰ τῆς φλογίνης ῥομφαίας Σαμουὴλ οὐκ ἠδύνατο διελθεῖν, οὐκ Ἀβραάμ· διὰ τοῦτο καὶ Ἀβραὰμ βλέπεται ὑπὸ τοῦ κολαζομένου καὶ ὑπάρχων ἐν βασάνοις ὁ πλούσιος ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁρᾷ Ἀβραάμ, εἰ καὶ ἀπὸ μακρόθεν ὁρᾷ· ἀλλ' ὁρᾷ καὶ τὸν Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ. Περιέμενον οὖν τὴν τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιδημίαν καὶ πατριάρχαι καὶ προφῆται καὶ πάντες, ἵν' οὕτως τὴν ὁδὸν ἀνοίξῃ.*

[2] In Ps. 88, 23 (bei *Pitra*, Anal. sacra III, 164) heißt es: *Ἀνεβιῶν ὁ σωτὴρ τριήμερος πατήσας τὸν θάνατον καὶ ἐσκύλευσεν τὸν ᾅδη.*

[3] C. Cels. II, 43: *Γυμνὴ σώματος γενόμενος ψυχὴ ταῖς γυμναῖς σωμάτων ὡμίλει*

Seele Jesu hinab- und heraufsteigen sehen, ähnlich, wie die Propheten und die übrigen Jesum erwartenden Gerechten ihn sahen[1].

6. Die jenseitige Läuterung durch Strafen, insbesondere durch das Reinigungsfeuer.

424. Während die Guten seit Vollbringung der Erlösung durch Christus sofort nach dem Tode ihre Belohnungen antreten, warten auf die Bösen im Jenseits verschiedene Strafen, durch welche sie ihre Sünden und sittlichen Unvollkommenheiten abbüßen müssen. Bei Darlegung dieser Strafen trägt Origenes wiederum mannigfache Anschauungen vor, die unter sich nur schwer vereinbar erscheinen. Auch hier kommt es darauf an, ob er im einzelnen Falle mehr der kirchlichen Lehrüberlieferung oder seinem theologisch-philosophischen System Rechnung trägt, und dies erscheint wiederum davon abhängig, ob er eingehende theoretische Untersuchungen anstellt oder vorwiegend praktische Ziele verfolgt.

Zunächst ist es nach Origenes ein Stück der kirchlichen Lehrverkündigung, daß der Seele, nachdem sie aus der Welt geschieden, nach Verdienst vergolten wird, und zwar soll sie dem ewigen Feuer und den Strafen (igni aeterno ac suppliciis) anheimfallen, wenn die Schuld ihrer Sünden sie dazu verdammt (De princ. praef. 5). — Aehnlich wie hier drückt sich Origenes noch sehr oft und in allen seinen Schriften aus. Wo er in seinen „Grundlehren" die nähern Untersuchungen über die jenseitigen Strafen beginnt, spricht er von einer ignis aeterni comminatio (De princ. II, 10, 3; cf. II, 10, 1); ebenda beweist er (III, 1, 6) die Freiheit daraus, daß, wie den Guten jenseitiger Lohn, so den Bösen ewiges Feuer (Matth. 25, 41) in Aussicht gestellt ist. — In der Schrift gegen Celsus ist wiederholt die Rede von ewigen Strafen und ewigem Feuer. Wie Celsus erklärt, droht Christus allen, die ihn nicht ehren, ewiges Feuer an (ibid. VII, 9), und glauben die Christen mit vielen Heiden an ewige Strafen (*κολάσεις αἰώνιοι*), an durchaus ewige Uebel (*πάμπαν αἰώνια κακά*, ibid. VIII, 48. 49; cf. In Ps. 72, 17, bei *Pitra,* Anal. sacra III, 96). Origenes bestätigt diese Aeußerungen des Celsus und bemerkt, daß die Lehre von den ewigen Strafen bei den Christen einen gewaltigen Einfluß auf das sittliche Leben habe, bei den Heiden aber nicht (C. Cels. VIII, 48). Solche Gewalt übe die Lehre von den Strafen auf die Christen aus, daß sie aus Furcht vor den Strafen, welche die Lehre ewig nennt, alle Qualen, welche die Menschen ersinnen mögen, daß sie unzählige Verfolgungen, ja selbst den Tod gering achten (ibid. III, 78). Aller-

---

ψυχαῖς ἐπιστρέφων κἀκείνων τὰς βουλομένας πρὸς αὐτὸν ἢ ἃς ἑώρα, δι' οὓς ᾔδει αὐτὸς λόγους ἐπιτηδειοτέρας.

[1] Selecta in Ps. 9, 18 (Opera II, 587 b): *Ἀποκλεισθήτωσαν, φησίν, ὅπως μὴ ἴδωσιν Ἰησοῦ ψυχὴν καταβαίνουσαν καὶ ἀναβαίνουσαν, ἔνδον ἀπεστραμμένοι, οἱ γὰρ προσδοκήσαντες αὐτὴν ὡσπερεὶ ἔξω ἔβλεπον καθαιρόμενοι ἐν ᾅδου, πρῶτον μὲν οἱ προφῆται, ἔπειτα οἱ λοιποὶ πάντες δίκαιοι, ἢ πρῶτον μὲν οἱ ἐν ἡμῖν ἁμαρτωλοί, ἔπειτα τὰ ἔθνη.* Eine etwas verschiedene Lesart bringt Pitra bei (Anal. sacra II, 463). Cf. In Io. tom. XIX, 5.

dings gebe es auch solche, welche kaum die Furcht vor der ewigen Strafe zurückhält, sich tief in die Sünde zu stürzen (ibid. VI, 26; cf. VI, 44). — Anderwärts erklärt Origenes, daß jenes Feuer, in welches diejenigen kommen, die von Christus weichen müssen, im Unterschiede von dem gewöhnlichen, zeitlichen Feuer ewig sei[1]. Die Bösen, heißt es weiter, trifft ewige Schmach[2], ewiges Verderben (In Prov. 10, 24. *Migne,* Ser. gr. XVII, 188d); die Juden, welche Christus lästerten, gehen definitiv zu Grunde (*εἰς τέλος ὀλοθρεύονται*, In Ps. 36, 22. *Migne* l. c. XVII, 132d).

425. Um zu verstehen, wie Origenes seine weitern theologischen Untersuchungen über Dauer und Zweck, Wesen und Beschaffenheit der (jenseitigen) Sündenstrafen mit der von ihm selbst so reichlich bezeugten kirchlichen Ueberlieferung in Einklang zu bringen vermag, muß vor allem berücksichtigt werden, daß er in der Lehre von den Strafen ein esoterisches Moment (für die wahren Gnostiker) neben dem exoterischen (für die gewöhnlichen Gläubigen) annimmt. Die Lehre von den Strafen ist ebenso nützlich wie der Wahrheit gemäß; auch wird sie zum großen Vortheil der Menschen nur in einem gewissen Dunkel verkündigt (*μετ᾽ ἐπικρύψεως συμφερόντως λέγεται*, C. Cels. III, 79). Die Schrift ist nämlich mit passender Rücksicht auf die Mehrzahl ihrer Leser geschrieben; sie redet darum von furchtbaren Dingen in dunkeln Aussprüchen, um diejenigen einzuschüchtern und in Schrecken zu setzen, welche durch andere Mittel nicht aus dem Sumpfe ihrer Laster herausgezogen und befreit werden können. Wie man den Kindern nur Dinge sagen darf, die für ihr zartes Alter passen, so ist auch für diejenigen, welche die Schrift das Thörichte von der Welt nennt, die zuerst sich darbietende und buchstäbliche Auffassung und Bedeutung jener Stellen angemessen, welche von den Strafen handeln, da kein anderes Mittel sie zur Uebung der Tugend und zum Aufgeben ihrer vielen Sünden bewegen kann als die Furcht vor den angedrohten Strafen (ibid. V, 15—16). Was über die Vollziehung der Strafen gesagt werden kann, ist überhaupt nicht derart, daß es allen mitzutheilen wäre. Es ist nicht einmal ungefährlich, die Erklärung solcher Dinge niederzuschreiben, da die große Menge (*οἱ πολλοί*) nicht nöthig hat, mehr zu wissen, als daß die Sünder einst bestraft werden. Weiter zu gehen, ist nicht zuträglich, da es solche gibt, welche kaum die Furcht vor der ewigen Strafe vom Sündigen abhält (ibid. VI, 26).

426. Worin besteht nun die esoterische Lehre bezüglich der Bestrafungen? Um die betreffende Ansicht des Origenes würdigen zu können, sind noch zwei anderweitige Ausführungen desselben ins Auge zu fassen. — Die erste bezieht sich auf die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *αἰώνιος (aeternus)*. Im

---

[1] In Matth. comment. ser. 72 (Opera III, 889). Von einem aeternus ignis als der Strafe der Bösen redet Origenes noch In Ier. hom. XVIII, 15. In Lev. hom. XI, 3; XIV, 4. In Num. hom. IX, 5. In Ex. hom. VIII, 6. In Ps. 37 hom. II, 5. In Prov. (Opera III, 1). In ep. ad Rom. lib. II, 4; lib. V, 1; lib. VII, 12 u. s. w. Cf. *Vincenzi,* In S. Greg. Nyss. et Orig. scripta I, 76—104; ferner In Ps. 139, 14 (bei *Pitra,* Anal. sacra III, 348).

[2] Exhort. ad mart. 25. In Ps. 36 hom. III, 10. In ep. ad Rom. lib. VI, 6. In Ez. hom. X, 1. In Ps. 52, 6 (bei *Pitra* l. c. III, 54).

eigentlichen und strengen Sinne heißt ewig, was weder einen Anfang seines Seins gehabt hat, noch irgend wann ein Ende desselben haben kann[1]. Ewig in diesem Sinne ist der Vater und der Sohn (vgl. 1 Joh. 1, 5 und Weish. 7, 26). Ewigkeit (aeternitas) steht aber in der Schrift auch in mannigfachen andern Bedeutungen. Es steht manchmal in dem Sinne, daß (nur) jedes Ende ausgeschlossen erscheint, manchmal auch in dem Sinne, daß zwar in dem gegenwärtigen saeculum jegliches Ende ausgeschlossen ist, nicht aber in einem künftigen (z. B. Pred. 1, 4); endlich bedeutet es auch bloß die Lebenszeit des Menschen (z. B. 2 Mos. 21, 6. In ep. ad Rom. lib. VI, 5).

Es gibt nämlich nach Origenes unbestimmt viele Weltzeiten (Aeonen), worauf wir noch zurückkommen werden. Der gegenwärtigen, in welcher Christus gelitten (Hebr. 9, 26), sind andere vorausgegangen und werden andere nachfolgen gemäß Eph. 2, 7. Ueber die Weltzeiten hinaus gibt es aber noch ein Höheres, worin die Vollendung ruht. Dies ist angedeutet 2 Mos. 15, 18 und auch Joh. 17, 22. Hiernach gibt es etwas über die Weltzeit und die Weltzeiten, ja selbst über die Aeonen der Aeonen Hinausreichendes, wo nämlich das All nicht mehr in der Zeit, sondern Gott in dem All sein wird (De princ. II, 3, 5). Demgemäß wird, so oft es in saeculum heißt, zwar eine lange, aber dennoch eine begrenzte Zeit angedeutet, und wenn es in aliud saeculum heißt, so wird zweifellos eine längere, immerhin aber endliche Zeit bezeichnet; selbst wenn die saecula saeculorum genannt werden, so wird noch ein uns vielleicht unbekanntes, wohl aber von Gott festgesetztes Ende angedeutet. Dagegen ist jegliches Ende ausgeschlossen, wenn 2 Mos. 15, 18 zu saeculum noch hinzugefügt wird: et adhuc (In Ex. hom. VI, 13)[2]. — Da mithin die Worte aeternitas, saeculum, *αἰών*, *αἰώνιος* nicht nothwendig eine endlose Dauer nach vorwärts hin bedeuten, so ist auch mit den Ausdrücken *πῦρ αἰώνιον*, *κόλασις αἰωνία* u. dgl. nicht nothwendig die endlose Dauer der jenseitigen Strafen gelehrt[3].

Weiterhin lehrt Origenes, daß Gott auf mancherlei Weise strafe als Arzt der Seelen, daß selbst diejenige Strafe, von der es heißt, sie werde durch Feuer verhängt, als Heilmittel (pro adiutorio) verstanden werden müsse (De princ.

[1] In ep. ad Rom. lib. VI, 5: Sempiternum vel aeternum proprie dicitur, quod neque initium ut esset habuit, neque cessare umquam potest esse quod est.

[2] In Lev. hom. XIII, 6 führt Origenes den Gedanken durch, daß das Gegenwärtige und Sichtbare sowie der buchstäbliche Sinn der Schrift vergänglich sei, während der geistige Sinn und das Geistige überhaupt ewig ist. Er sagt: Legitimum et aeternum est omne quod mysticum est. Nam praesentia haec et passim visibilia temporalia sunt et finem cito accipiunt. Praeterit enim habitus huius mundi (1 Cor. 7, 31). Quod si huius mundi praeterit, sine dubio et literae habitus praeterit, et manent illa, quae aeterna sunt, quae sensus continet spiritalis.

[3] Wie mit dem Ausdrucke *πῦρ αἰώνιον* noch nicht die endlose Dauer der Feuerstrafe gelehrt ist, so ist aber auch umgekehrt damit noch nicht gesagt, daß jene Strafe irgend ein Ende habe, bloß zeitlich sei. Insoweit ist Vincenzi mit seinen Ausführungen (l. c. p. 105—112) noch im Rechte. Welches nach Origenes die wirkliche Dauer der Strafe sei, kann nur aus anderweitigen Ausführungen desselben entnommen werden; hiernach aber behält Vincenzi nicht mehr Recht, wenn er meint, Origenes habe die Ewigkeit der Höllenstrafen bestimmt gelehrt.

II, 10, 6). Nicht in einem Zustande der Gefühls- und Bewußtlosigkeit befindet sich der Böse, wenn er gestraft wird; vielmehr sind die Leiden und Strafen, welche Gott über die Bösen verhängt, Heilmittel (*φάρμακα*), welche ihre Umwandlung bewirken sollen (C. Cels. III, 75).

427. Auf solche Weise wird Origenes in den Stand gesetzt, die ganze Lehre der Kirche von den jenseitigen Strafen in sein speculatives System einzufügen, wonach eben, wie noch ausführlicher gezeigt werden muß, alle gefallenen Geister wieder zu Gott zurückgebracht und beseligt werden sollen. Er ist in der Lage, die jenseitigen Strafen als vorübergehende Läuterungen, das Straffeuer als Reinigungsfeuer, den Strafort als Reinigungsort zu bestimmen. Von seinem Standpunkte aus nennt so Origenes die Gehenna einen Ort der Strafe zur Reinigung gewisser Seelen (C. Cels. VI, 25; cf. ibid. 26); er lehrt, daß die Sünde durch Wasserfluth oder Feuerfluth (*ἐκπύρωσις*) gereinigt werde (ibid. IV, 12; cf. ibid. 20. 64); er nimmt ein reinigendes Feuer an, das die Welt verzehrt, auf daß die Bosheit gereinigt und das All erneuert werde [1]. Weil unser Gott ein guter Gott ist, muß er, nachdem ein jeder im Kampfe gezeigt hat, was für ein Streiter er gewesen ist, mit dem Feuer der Strafen die Sünden verzehren (C. Cels. VI, 72). Durch dieses Feuer sollen die Menschen gestraft, zugleich aber auch geheilt werden (ibid. V, 15. 16), indem Gott die Bosheit der Menschen und ihre Werke verzehrt (ibid. IV, 13).

In diesem Leben, so lehrt Origenes weiter, können wir nicht allseitig rein werden, wenn nicht die Zeit des künftigen Weltäons (der achte Tag) beginnt. Wer männlich gehandelt hat, wird alsdann sogleich zu Beginn des künftigen Weltäons gereinigt, und rein wird sogleich auch gemacht seine Mutter, indem sie ein von den Sünden gereinigtes Fleisch in der Auferstehung empfangen wird. Wer aber der Sünde gegenüber nicht männlich gestritten hat, sondern nachlässig und verweichlicht in seinem Thun gewesen ist, dessen Sünde vielleicht derart ist, daß sie weder in diesem noch im künftigen Weltäon nachgelassen wird, der wird von einer Weltzeit zur andern in seiner Unreinigkeit übergehen und erst zu Beginn der dritten Weltzeit gereinigt werden (In Lev. hom. VIII, 4). Wenn jemand auf dem Fundamente, welches Christus ist, Holz, Heu, Stoppeln in seinem Herzen aufgebaut, so muß er nach seinem Tode dem Feuer übergeben werden, damit dieses jene Stoffe verzehre. Wenn er aber den Lohn seiner Ungerechtigkeit empfangen hat, muß er nach Jer. 16, 18 auch den Lohn seiner Gerechtigkeit davontragen (In Ier. hom. XIV, 5—6; cf. C. Cels. IV, 13). Die Strafen, welche das Christenthum als Motive zum sittlichen Handeln vorträgt, sind nothwendig für das Ganze, aber auch wohl nicht ohne Nutzen für jene, welche sie auszustehen haben (C. Cels. IV, 10). Die ganze Lebensschuld des Menschen muß abgetragen werden, harte Treiber fordern sie ab, und niemand kommt aus dem Schuldkerker heraus, bis er den letzten Heller bezahlt hat (In Luc. hom. XXXV. Opera III, 975; cf. In Ez. hom. I,

[1] C. Cels. IV, 21: *Οὐκ ἀρνούμεθα τὸ καθάρσιον πῦρ καὶ τὴν τοῦ κόσμου φθορὰν ἐπὶ καθαιρέσει τῆς κακίας καὶ ἀνακαινώσει τοῦ παντός.*

12. 13). Gleichwie der Körper oft in der kürzesten Zeit verwundet wird, zur Heilung aber die längste Zeit bedarf und die größten Schmerzen ausstehen muß, so wird auch die Seele durch die Sünden in kürzester Zeit verwundet, muß aber dafür eine lange Zeit hindurch in Peinen und Qualen verweilen (In Ez. hom. X, 4). Nur Christus weiß, wie lange Zeiten oder wie viele Weltäonen (saecula) Gott von den Sündern die Qualen fordert, welche die Reinigung durch die Feuerstrafe mit sich bringt (In ep. ad Rom. lib. VIII, 12. Opera IV, 640, 2 c). Trotzdem aber entgeht man den Flammen, nachdem sie ihren einzigen Zweck, die Besserung, erreicht haben (In Lev. hom. XI, 2. 3).

428. An vielen Stellen spricht Origenes den Gedanken aus, daß alle Menschen durch das Feuer der Reinigung hindurchgehen müssen, wobei jedoch die Guten unversehrt bleiben, während die Bösen durch die Peinen desselben geläutert werden. Alle müssen kommen zum Feuer, alle zum Schmelzofen; denn es sitzt der Herr, schmelzend und läuternd die Söhne Judas (Mal. 3, 3). Wenn jemand, dort angekommen, viele gute Werke und nur ein wenig Ungerechtigkeit mitbringt, so wird dies Wenige wie Blei durch das Feuer aufgelöst und geläutert, während das reine Gold ganz bleibt. Wenn jemand mehr Blei dahin bringt, wird er mehr gebrannt, auf daß er mehr geläutert werde, auf daß, auch wenn nur ein wenig Gold in ihm vorhanden ist, dies geläutert zurückbleibe. Wenn aber jemand ganz bleiern dahin kommt, so wird mit ihm geschehen, was geschrieben steht (2 Mos. 15, 10): Er wird versenkt werden in die Tiefe, wie Blei in gewaltige Fluthen (In Ex. hom. VI, 4). Es ist gewiß, daß jenes Feuer uns erwartet, welches den Sündern bereitet ist, und daß wir kommen zu jenem Feuer, in welchem eines jeden Werk, wie es ist, das Feuer erproben wird (1 Kor. 3, 13). Und zwar müssen wir alle dahin kommen. Wenn einer auch Paulus oder Petrus ist, er muß zu jenem Feuer kommen. Doch werden solche das Wort vernehmen: Wenn du auch durch Feuer schreitest, die Flamme wird dich nicht brennen (Js. 43, 2). Wenn aber jemand ein Sünder ist, so wird er auch zu jenem Feuer kommen, doch nicht hindurchgehen wie Petrus und Paulus (In Ps. 36 hom. III, 1). Ein πῦρ καθάρσιον wird Gott über die Welt bringen, das zugleich ein Straf- und Läuterungsfeuer ist, das diejenigen brennt, aber nicht verbrennt, an welchen nichts ist, das von jenem Feuer verzehrt werden müßte, das aber diejenigen brennt und verbrennt, welche in Werken, Worten oder Gedanken Holz, Heu oder Stoppeln aufgebaut haben (C. Cels. V, 15). Auch nach der Auferstehung von den Todten, meint Origenes, bedürfen wir noch eines reinigenden und läuternden Heilmittels; denn niemand werde ohne Befleckung auferstehen können, und es könne keine Seele gefunden werden, welche sogleich von allen Fehlern frei wäre [1].

429. Anderwärts lehrt aber Origenes wiederum: wer die Reinigung durch das göttliche Wort und die evangelische Lehre verschmähe, den müsse das Feuer

[1] In Luc. hom. XIV (Opera III, 948, 2 a): Ego puto, quod et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente nos atque purgante. Nemo enim absque sordibus resurgere poterit, nec ullam posse animam reperiri, quae universis statim vitiis careat.

der Gehenna auf schmerzliche Weise reinigen[1]. Nur jene werden durch Feuer von Christus gereinigt, welche mit Wasser und dem Heiligen Geiste getauft sind, aber der Reinigung noch bedürfen (In Luc. hom. XXIV). Hiervon abweichend lehrt er anderswo, der Heilige werde von Christus (nur) mit dem Heiligen Geiste getauft, der Sünder aber auch mit Feuer, um hierdurch gereinigt zu werden (In Ier. hom. II, 3). Schließlich erklärt er es als ein Geheimniß, wie die Gerechten geläutert werden. Wer, so ruft er aus, könnte die Reinigungen beschreiben, welche einem Paulus oder Petrus oder andern ähnlichen Heiligen bereitet werden? (In Num. hom. XXV, 6.)

430. Die bisherigen Erörterungen schließen neue Probleme in sich. Vor allem fragt es sich, ob das Reinigungsfeuer nach Origenes materiell zu denken ist; ferner, ob die Seelen sofort nach dem Tode oder erst am Ende der Welt oder gar erst nach der Auferstehung durch dasselbe hindurchgehen müssen. In seinen Büchern gegen Celsus identificirt Origenes regelmäßig das Reinigungsfeuer mit jenem Feuer, welches beim schließlichen Weltbrande die gegenwärtige Welt verzehren wird, wovon schon die Heiden Kenntniß gehabt haben (cf. C. Cels. IV, 12. 13. 20. 21. 64; V, 15. 16; VI, 72; siehe oben n. 427 und unten n. 473). Es scheint hiernach, daß das πῦρ καθάρσιον materiell zu fassen ist, sowie daß die Menschen erst am Ende dieser Welt die Feuerprobe zu bestehen haben[2].

Dieser Auffassung steht jedoch eine reich entwickelte andere Lehre gegenüber. Gemäß Is. 50, 11 hat nach Origenes ein jeder sein eigenes Straffeuer und muß sich jeder Sünder seine Flammen selbst anzünden. Nicht wird er geworfen in ein Feuer, das ein anderer angezündet hat oder das überhaupt vorher da war. Die Nahrung des Feuers sind die Sünden. In der Seele, die sich mit Sünden überladen hat, muß die ganze Masse der Sünden in eine Flamme ausbrechen zu ihrer Bestrafung; der Geist wird hierbei, von der Angst des Gewissens gefoltert und von den Stacheln der Reue durchbohrt, Ankläger und Zeuge wider sich selbst werden. Aus Röm. 2, 15—16 folge, daß im Innern der Seele selbst aus den schlimmen Folgen der Sünde sich die Qualen erzeugen. Es frage sich, ob für die, welche von Leidenschaften gequält, ohne Besserung aus dieser Welt gingen, das schon Strafe genug sei, daß sie durch Fortdauer ihrer Leidenschaften gequält werden, also von Zorn oder Wuth, von Wahnsinn oder Betrübniß, deren todbringendes Gift in dem gegenwärtigen Leben durch kein Mittel zu besänftigen war, oder ob sie nach Entfernung der Leidenschaft einer allgemeinen Bestrafung unterworfen werden.

[1] In ep. ad Rom. lib. VIII, 12 (Opera IV, 640, 2 b c): Qui verbi Dei et doctrinae evangelicae purificationem spreverit, tristibus et poenalibus purificationibus semetipsum reservat, ut ignis gehennae in cruciatibus purget, quem nec apostolica doctrina nec evangelicus sermo purgavit.

[2] Daß am Ende der Welt über Gerechte wie Ungerechte Feuer hereinbrechen wird, lehren auch andere Väter und Kirchenschriftsteller; cf. *Huetius*, Origeniana lib. II, q. 11, n. 8. — Das Feuer des Weltbrandes ist doch wohl auch nach Origenes ein materielles. Das ergibt sich vor allem aus der Gegenüberstellung von κατακλυσμός und ἐκπύρωσις (C. Cels. IV, 11. 12 u. ö.). Wenn Redepenning (Origenes II, 448 f.) sagt, der Weltbrand sei bei Origenes nur Bezeichnung der innern Bußübungen, so trifft dies wohl nicht zu.

Man könne annehmen, daß die Seele, wenn sie außer der Ordnung und dem Bande oder der Harmonie sich befindet, in welcher sie Gott zum Rechtdenken und Rechthandeln bestimmt hat, und wenn ihre vernünftige Thätigkeit nicht mehr im Einklang mit sich selbst steht, eben in ihrer Entzweiung, ihrer Unbeständigkeit und Verwirrung eine ähnliche Qual empfindet, wie wenn die Glieder des Körpers gelöst und aus ihren Bändern gerissen werden; die mit sich entzweite und zerrissene Seele aber werde vielleicht durch Anwendung des Feuers geläutert und zu einem festern Zusammenhang und zur Wiedervereinigung bekräftigt. Dazu mögen noch manche andere schmerzliche Zuchtmittel kommen, welche dem allein bekannt sind, der der Arzt unserer Seelen ist. Denn wenn zur Heilung unseres Körpers von Ueberladung und Unmäßigkeit oft bittere und herbe Heilmittel nöthig sind, zuweilen, wo es die Beschaffenheit des Uebels erfordert, auch Amputation und Brennen: um wie viel mehr wird Gott, der die Gebrechen und Krankheiten, welche sich der Seele durch die Menge der Sünden eingebildet haben, vertilgen will, dergleichen strenge Mittel, ja zuweilen selbst die Strafe des Feuers bei denen anwenden, welche die Gesundheit ihrer Seele zerrüttet haben! Vielleicht wird auch die Gnadengabe des Heiligen Geistes von der Seele genommen oder der bessere Theil des Menschen von dem schlechtern getrennt. Unter der äußersten Finsterniß ist nicht sowohl ein dunkler, lichtloser Raum zu verstehen als vielmehr der Zustand derer, die in die Nacht tiefer Unwissenheit versunken und außer alles Licht des Verständnisses gebracht sind (De princ. II, 10, 4—8)[1]. Das ewige Feuer, in welches diejenigen kommen, welche von Jesus weichen müssen, ist ganz anderer Art als unser gewöhnliches Feuer. Jenes Feuer ist fürs erste ewig nach Is. 66, 24, fürs zweite u n s i c h t b a r und von solcher Wesenheit, daß es das Unsichtbare brennen kann (In Matth. comment. ser. 72. Opera III, 889, 2abc). Daß das Straffeuer kein materielles ist, liegt auch darin ausgesprochen, daß nach Origenes die Teufel die ärgsten Strafen empfinden und in der wohlverdienten Flamme brennen, wenn sie die Menschen sich bekehren sehen (In Num. hom. XXVII, 8). — Oftmals nennt Origenes mit Bezug auf 5 Mos. 4, 24 Gott selber jenes Feuer, welches die Sünden verzehre (In Ier. hom. II, 3; XVI, 6. C. Cels. IV, 13). Als verzehrendes Feuer brennt und verzehrt Gott an den Sündern gleich Holz, Heu und Stoppeln das dem Geiste widerstrebende Fleisch; den Gerechten aber ist er Licht und Thau, ihnen zeigend die Gründe des Gewordenen, auslöschend die feurigen Pfeile des Bösen und erquickend jeden, der erhitzt ist durch Anstrengung[2].

---

[1] Die gleiche bildliche Erklärung der äußersten Finsterniß findet sich auch In Matth. comment. ser. 69 (Opera III, 886, 2 c); die bildliche Erklärung des Feuers auf Grund von Is. 50, 11 gibt Origenes wie De princ. II, 10, 4, so auch In ep. ad Rom. lib. II, 6 (Opera IV, 482, 1 d). — Die Ansicht, daß das Straffeuer in den Gewissensbissen bestehe, findet sich auch bei andern Vätern (cf. *Huetius*, Origeniana lib. II, q. 11, n. 8).

[2] In Prov. 19, 12 (bei *Migne*, Ser. gr. XVII, 208 c); cf. In Ps. 67, 3 (bei *Pitra*, Anal. sacra III, 79). In Ps. 118, 140 heißt es, jenes Feuer, welches Christus auf die Erde zu senden gekommen ist, werde verzehren *τὴν κακίαν, ἕξιν οὖσαν ὑλικήν, ὡς χόρτον, καλάμην, τὰς μοχθηρὰς ἕξεις* (bei *Pitra* l. c. III, 301).

431. Während nach der dargelegten Reihe von Stellen aus Origenes das bildlich zu nehmende Reinigungsfeuer für den Sünder sicherlich sofort nach dem Tode eintritt, drückt er sich manchmal auch so aus, als wenn die Läuterung erst nach der Auferstehung erfolgen würde. Außer den schon angeführten Stellen In Lev. hom. VIII, 4 und In Luc. hom. XIV gehört hierher noch besonders das von Pamphilus aufbewahrte Fragment aus dem Commentar zum sechsten Psalme. Wenn, so heißt es hier, in diesem Leben die Schmerzen unter Umständen so unerträglich sein können, daß man durch sie ganz überwunden wird: was ist wohl zu denken, wenn die Seele nicht mehr eine dichtere Umhüllung hat, wenn sie vielmehr aus der Auferstehung einen vergeistigten Leib empfangen hat und die Gewalt des Schmerzes um so heftiger empfindet, je feiner ihr Leib ist? (Opera II, 580 b.)

432. Im allgemeinen hält Origenes fest, daß die Seelen außer dem (sei es materiell, sei es geistig zu verstehenden) Feuer keine weitern positiven Strafen zu ertragen haben. Er schließt sogar direct aus Matth. 25, 41, daß den Teufeln wie den sündigen Menschen eine und dieselbe Feuerstrafe von Gott vorausbestimmt sei. Allen sei dieselbe Species der Strafen bereitet, wenn auch die Größe einer und derselben Strafe verschieden sei, insofern der eine wegen der Größe seiner Sünden gewaltiger und heftiger gequält wird, der andere leichter, dessen Sünden geringer und leichter sind (In Prov. Opera III, 1). Mit Rücksicht darauf aber, daß schon jenem die Gehenna des Feuers angedroht ist, der seinen Bruder einen Narren nennt (Matth. 5, 22), meint Origenes, daß es für größere Sünder, z. B. Ehebrecher, noch eine größere Strafe als die Gehenna gebe (*μεῖζόν τι κολαστήριον τῆς γεέννης τοῦ πυρός*, In Ier. hom. XVIII, 15. Opera III, 261 b), deren Beschaffenheit jedoch nicht in den Sinn eines Menschen gekommen ist (vgl. 1 Kor. 2, 9). Im Anschluß an Platos Phädon lehrt er auch, daß die lasterhafte Seele, welche durch die Sünde zur Erde niedergezogen wird und nicht aufzuathmen vermag, nach dem Tode zur Erde sinkt und auf derselben sich hin und her bewegt, die eine bei den Gräbern, wo man Erscheinungen schattenhafter Seelen auch schon gesehen hat, eine andere hier und dort auf der Erde, während die reine Seele sich aufschwingt zu den Räumen der reinen und ätherischen Körper (C. Cels. VII, 5). Doch bekämpft er auch wieder die Anschauung, daß die Seele des Lazarus in der Nähe des Körpers sich befunden habe: sie sei vielmehr am Orte der Seelen (*τὸ χωρίον τῶν ψυχῶν*) gewesen und bei der Erweckung des Lazarus aus demselben entlassen worden (In Io. tom. XIX, 5. Opera IV, 375).

7. Die schließliche Beseligung aller Geister.

433. Sind alle jenseitigen Strafen nur zeitlich, so fragt es sich, in welchen Zustand die Seelen eintreten nach Abtragung der ihnen gebührenden Züchtigungen. Die Antwort ist in unsern vorausgehenden Erörterungen schon genugsam enthalten. Durch Strafen sollen die Seelen geläutert werden, um allmählich zu Gott, von dem sie abgefallen, zurückgeführt und beseligt zu werden. Ist dies Ziel erreicht, dann ist ge-

kommen die ἀποκατάστασις τῶν πάντων, die Wiederbringung aller Dinge (vgl. Apg. 3, 21). Daß aber eine derartige Apokatastasis eintreten werde, ist ein Fundamentalsatz des origenistischen Systems, welchen er oftmals und in den mannigfachsten Wendungen hervorhebt. Wir versuchen hier noch die markantesten diesbezüglichen Stellen aus Origenes vorzulegen, nachdem wir den erwähnten Grundgedanken seines Systems schon wiederholt gestreift und mittelbar aus seinen Schriften bewiesen haben.

Wo Origenes in seinen „Grundlehren" handelt de fine vel consummatione, da führt er aus, Gottes Güte werde nach Ps. 109, 1 und 1 Kor. 15, 25 durch Christus die gesamte Creatur zu einem Ziele zurückbringen nach Besiegung und Unterwerfung seiner Feinde. Diese Unterwerfung sei keine andere als die der Apostel und der Heiligen, und bezeichne das Heil, das von Christus kommt für die, so ihm unterworfen sind (vgl. Ps. 61, 2). Das Ende müsse immer dem Anfang gleich sein. Wie alles ein Ende habe, so auch alles einen Anfang (und umgekehrt). Im kommenden Weltäon oder in den kommenden Weltäonen, wenn der neue Himmel nach Is. 66, 22 sein wird und die neue Erde, wird alles zurückgebracht werden in jene Einheit (mit Gott), welche Christus verheißt (Joh. 17, 21—23) und Paulus andeutet (Eph. 4, 13). Von dieser Zurückführung können auch die Dämonen nicht sofort ausgeschlossen werden, indem auch sie vielleicht in irgend welchen künftigen Weltäonen zum Guten sich bekehren können [1]. Wie die Vielheit und Verschiedenheit der Weltwesen entstanden ist wegen der Mannigfaltigkeit des Abfalles derer, die auf verschiedene Weise der ursprünglichen Einheit sich entwunden haben, so wird auch alles wieder in sein Anfangsstadium zurückgebracht werden, indem trotz der Verschiedenheit alles auf eine Einheit hinauszielt (De princ. II, 1, 1—2; cf. III, 6, 1). Am Ende der Welt wird Christus in sich selbst alle zusammenfassen, die er dem Vater unterworfen und die durch ihn zum Heile gelangt sind, und mit und in ihnen wird auch er dem Vater unterworfen heißen nach 1 Kor. 15, 28. Die Unterwerfung Christi unter den Vater bezeichnet die Vollendung unserer Seligkeit und den Sieg seines Werkes. Sie muß als eine gute und heilsame genommen werden. Dann aber folgt, daß

---

[1] De princ. I, 6, 1: In unum sane finem putamus quod bonitas Dei per Christum suum universam revocet creaturam, subactis et subditis etiam inimicis. Ibid. 2: Semper enim similis est finis initiis, et ideo sicut unus omnium finis, ita ab uno initio multitudo differentiae ac varietates, quae rursum per bonitatem Dei et subiectionem Christi atque unitatem Spiritus sancti in unum finem, qui sit initio similis, revocantur. . . . Existimo hunc ordinem humani generis institutum, qui utique in futuro saeculo vel supervenientibus saeculis, cum coelum novum et terra nova secundum Isaiam erit, restituetur in illam unitatem, quam promittit Dominus Iesus Io. 17, 21—23. Ibid. 3: Iam vero si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt ac malitiae eius obtemperant, poterunt aliquando in futuris saeculis converti ad bonitatem pro eo, quod est in ipsis liberi facultas arbitrii; an vero permanens et inveterata malitia velut in naturam quamdam ex consuetudine convertatur etiam tu, qui legis, probato, si omnimodo neque in his, quae videntur temporalibus saeculis, neque in his, quae non videntur et aeterna sunt, penitus pars ista ab illa etiam finali unitate atque convenientia discrepabit.

auch die Unterwerfung der Feinde unter den Sohn heilsam und fruchtbar zu denken ist, so daß, gleichwie unter der Unterwerfung des Sohnes die vollkommene Wiederbringung der ganzen Schöpfung, so unter der Unterwerfung der Feinde unter den Sohn das Heil und die Wiederbringung durch ihn zu verstehen ist (De princ. III, 5, 6—7).

434. Wenn Celsus es für unmöglich hält, daß einmal alle Menschen ein Gesetz befolgen, so erwidert Origenes: dies sei keineswegs unmöglich, es werde vielmehr einst sicher eintreten, daß alle vernünftigen Wesen sich auf ein Gesetz verständigen. Wir sagen, es werde einst das Wort alle vernünftigen Naturen sich unterwerfen und alle Seelen umgestalten in seine eigene Vollkommenheit. Mächtiger und gewaltiger als alle Leiden und Gebrechen der Seele ist das Wort und die heilende Kraft, die in ihm ist, und einem jeden bietet es die letztere an nach dem Willen Gottes. Und die Vollendung der Dinge besteht in der Aufhebung des Bösen (*κακία*). Daß das Böse einmal vollständig vernichtet wird, so daß es niemals und nirgends mehr sich erheben kann, daß ferner jede Seele gebessert wird, ist schon bei den Propheten (z. B. Soph. 3, 7 ff.) dunkel gelehrt (C. Cels. VIII, 72)[1].

Was die Unterwerfung Christi unter den Vater zu bedeuten habe, erklärt Origenes sehr ausführlich In Lev. hom. VII, 2: Wenn Christus sein Werk vollendet und seine gesamte Schöpfung zur höchsten Vollendung gebracht hat, dann wird er selbst dem Vater unterworfen heißen in denen, welche er dem Vater unterworfen und in welchen er das Werk, das der Vater ihm gegeben, vollbracht hat, auf daß Gott sei alles in allem. Alsdann wird Christus wiederum trinken vom Weinstocke, wenn ihm alles unterworfen sein wird und wenn es keines Versöhnungsopfers mehr bedarf, nachdem alle das Heil erlangt haben und der Tod der Sünde vernichtet ist[2]. — Die Sünde mit dem Aussatze vergleichend, führt er anderwärts durch, daß dieser Aussatz nicht ewig dauere, daß vielmehr die Aussätzigen zurückgeführt werden am Ende der Welt, wenn die Fülle der Heiden eingegangen und ganz Israel gerettet sein wird, und wenn eine Herde und ein Hirt sein wird; deshalb habe Gott alle in der Sünde beschlossen, um sich aller in Christo zu erbarmen (In Num. hom. VI, 4). — Mit Bezug auf Ez. 5, 13 lehrt er, der Zorn Gottes werde ein Ende haben mit dem Ende der Welt (Opera III, 415 b). Wenn die Hebräer auf Grund von Ez. 16, 55 glauben, Sodoma werde dereinst in seinen frühern Zustand zurückversetzt, so daß es ist wie ein Paradies Gottes und wie das Land Aegypten (vgl. 1 Mos. 13, 10), so mag dies unentschieden bleiben; jedenfalls aber wird die Seele, welche zur Strafe für die Sünden ein (geistiges) Sodoma geworden ist, nach einem längern Zeitraum der Züchtigung

---

[1] In Ps. 85, 9 (bei *Pitra*, Anal. sacra III, 148 sq.) wird ebenfalls gesagt, daß alle Völker und überhaupt *πᾶσα φύσις λογική* Gott anbeten und seinen Namen verherrlichen werden.

[2] Cf. In Io. tom. VI, 37. In ep. ad Rom. IX, 41 (Opera IV, 663, 2 c): Ubi tradiderit regnum Deo et Patri, id est, conversos et emendatos omnes obtulerit Deo et ad integrum mysterium mundi reconciliationis expleverit, tunc ait ante tribunal Dei adstare omnes.

wieder in ihren frühern Zustand versetzt werden (In Ez. hom. X, 3; cf. In Gen. hom. V, 1. In Ez. hom. IV, 8). — Matth. 19, 30 erklärend, schreibt er, die ersten seien jene, welche das Heil erlangen, die letzten jene, welche nicht würdig sind der Ordnung der erstern, sondern Strafe verdienen und verlassen werden, sei es, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist, sei es, bis sie ihre Sünden gebüßt haben (In Matth. tom. XV, 27). Die äußerste Finsterniß dauert vielleicht nur so lange, bis die zu ihr Verurtheilten zur Einsicht kommen und sich bekehren und so würdig werden, aus derselben herauszugehen (In Matth. comment. ser. 69). — Das Böse (κακόν) war einstmals nicht und wird dereinst nicht mehr sein, denn die Samen der Tugend sind unvertilglich. Ein Beweis hierfür ist der reiche Prasser, der nicht vollkommen schlecht war, wenn er auch seiner Sünden wegen zur Hölle verdammt worden war; denn er empfand noch Mitleiden mit seinen Brüdern, das Mitleiden aber ist der schönste Same des Guten (In Prov. 5, 14, bei *Migne,* Ser. gr. XVII, 173c). Wenn die Sünde gegen den Heiligen Geist auch im kommenden Weltäon nicht nachgelassen wird gemäß Matth. 12, 32, so folgt daraus nicht, daß sie gar niemals, auch nicht in den künftigen Weltäonen, nachgelassen werde (In Io. tom. XIX, 3. Opera IV, 296b). Vielmehr wird in den künftigen Weltäonen Gott den Reichthum seiner Gnade in Huld dadurch erzeigen, daß der ärgste Sünder, der selbst gegen den Heiligen Geist gefrevelt hat und der in der ganzen gegenwärtigen Zeitperiode und in der nächstfolgenden von der Sünde beherrscht sein wird, hernach in geheimnißvoller Weise der Erlösung theilhaftig wird (De orat. 27. Opera I, 251ab).

435. Daß die Apokatastasis sich thatsächlich auf alle gefallenen Geister schlechthin, also auch mit Einschluß der Teufel, erstrecken werde, lehrt Origenes wiederholt in mehr oder minder bestimmter Weise. Während er einerseits (auf Grund von Matth. 8, 29. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6) annimmt, daß die Teufel erst beim letzten Gerichte ihre Strafen antreten müssen[1], lehrt er andererseits, daß die Strafen derselben in irgend einem künftigen Weltäon ein Ende nehmen werden, ja nehmen müssen. Nicht bloß den Hirten von Bethlehem haben die Engel das Evangelium verkündet, es wird vielmehr auch am Ende der Zeiten ein Engel in den Lüften fliegend allem Volke das Evangelium verkünden, indem der gute Vater die nicht verläßt, welche von ihm abgefallen sind (In Io. tom. I, 14). Johannes und Christus haben den Menschen und den Engeln und den übrigen Mächten eine heilsame Buße gepredigt, auf daß zuletzt im Namen Jesu die Kniee aller sich beugen (In Luc. hom. XXIII. Opera III, 961, 2b). Wenn der Apostel 1 Kor. 15, 26 lehrt, daß als letzter Feind der Tod wird vernichtet werden, so versteht Origenes darunter den Teufel. Ewig könne das Reich des Todes nicht dauern gleich dem Reiche des Lebens und der Gerechtigkeit, da eben der Tod wird vernichtet werden, da ferner der Tod dem Leben nicht mehr entgegengesetzt, sondern gleich wäre, falls er dieselbe

[1] Cf. In Ex. 20, 5 (Opera II, 127 b). In Ex. hom. VIII, 6. In Num. hom. XIII, 7; XXVII, 8. In Ios. hom. XV, 6. In Luc. hom. XXXV. De princ. I, 6, 3. In Ps. 62, 10 (bei *Pitra,* Analecta sacra III, 72).

ewige Dauer wie das Leben hätte (In ep. ad Rom. lib. V, 7). Wie die Vernichtung des letzten Feindes zu verstehen ist, erklärt Origenes näher also: Nicht sein von Gott erschaffenes Wesen wird vernichtet werden, sondern nur sein feindliches Streben, das nicht von Gott ist, sondern aus ihm selbst hervorgeht. Er wird also nur insofern vernichtet werden, daß er nicht mehr Feind und Tod ist (De princ. III, 6, 5; cf. In Ios. hom. VIII, 4). Anderwärts führt Origenes den Gedanken durch, daß der Rang eines jeden im Geisterreiche lediglich von seinem Verdienste abhänge. Das gelte wie bezüglich der Engel so auch bezüglich der Teufel. Auch sie haben ihren Ort und ihren Dienst erlangt, nicht weil sie von Natur aus so sind oder als solche geschaffen sind, sondern vermöge ihrer freien Richtung auf das Schlechte, seien sie nun Fürsten und Mächte der Finsterniß oder Geister der Bosheit oder unreine Dämonen. Das sei die zweite Reihe der vernünftigen Wesen (neben den Engeln und Menschen), die sich dem Schlechten so sehr ergeben haben, daß sie nicht sowohl aus Unvermögen als aus Widerwillen nicht zurückkehren (ut revocari *nolit* magis quam non *possit*); denn die Wuth, zu freveln, ist ihnen zur Lust und Freude geworden (De princ. I, 8, 4).

436. Diesen Aussprüchen des Origenes steht jedoch eine Reihe anderer Stellen gegenüber, welche die endliche Beseligung der Verdammten, besonders der Teufel, zu bezweifeln, ja in Abrede zu stellen scheinen. Hierher gehören schon die vielen Stellen, in denen die Strafen der Sünder als ewig bezeichnet werden (s. o. n. 424). — Wenn es von demjenigen, welcher kein hochzeitliches Gewand trug, heißt, er solle gebunden und in die äußerste Finsterniß geworfen werden, so kann man nach Origenes fragen, ob er immer gebunden und in der Finsterniß bleiben (nicht sei nämlich beigefügt: *εἰς αἰῶνα* oder *εἰς τοὺς αἰῶνας*), oder ob er dereinst befreit werden solle (In Io. tom. XXVIII, 7). Hiernach scheint es möglich zu sein, daß jemand immer in der Verdammniß bleiben müsse. Wo Origenes handelt von der Wiederbringung der Seele, welche infolge des Abfalles und der Häresie gleich Samaria geworden ist, fügt er (oder Rufinus?) zweifelnd bei: si tamen restitueris (In Ez. hom. X, 3). — Oft und mannigfach lehrt er ferner, daß nur im gegenwärtigen Leben Buße und Bekehrung möglich, und daß es folglich von größter Bedeutung sei, noch im Diesseits sich zu bekehren. Die Nacht, in der niemand wirken kann (Joh. 9, 4), bedeutet die Zeit nach diesem Weltäon (saeculum), in der jeder für seine Sünden die Strafen empfangen wird. Dann wird jene Nacht eintreten, in der niemand mehr etwas wirken kann, in der vielmehr jeder von seinen Werken genießen wird, was er hier auf Erden gewirkt hat (In Ps. 36 hom. III, 10). Origenes ist darum bereit, mit allen Geißeln gezüchtigt und geschlagen zu werden, nur um den Strafen des ewigen Feuers zu entgehen (In Ps. 37 hom. II, 5). Wenn ihm Gott die Sünde nicht vergibt, bevor er ins Jenseits hinübergeht, so wird er keine Zeit der Buße mehr haben und in jenem Leben nicht bei Gott sein (Sel. in Ps. 38, 13). Wenn jemand aus dieser Welt scheidet und das Bild des Irdischen, das ist der Bosheit (iniquitas), an sich trägt, so wird er wegen dieses Bildes in jener Stadt Gottes in Nichts aufgelöst werden (vgl. Ps. 72, 20), und es wird nicht

theilhaben unter den Bürgern an jener Stadt, wer nicht die Auszeichnungen des himmlischen Bildes an sich trägt (In Ps. 38 hom. II, 1). Die Sünder sollen Buße thun zur rechten Zeit, damit sie nicht verurtheilt werden, außerhalb Jerusalems, der Stadt Gottes, bleiben zu müssen (Sel. in Ier. 29, 4). Um in jeder Beziehung gerecht zu erscheinen, erträgt Gott den Sünder langmüthig in diesem Leben, ohne ihn zu strafen; er wird aber als gerechter Richter in jenem Leben ihm vergelten (In ep. ad Rom. lib. III, 8). Alle, welche das Heil erlangen wollen, sollen so schnell als möglich die göttliche Weisheit anrufen (vgl. Spr. 1, 28), damit sie nicht, wenn die festgesetzte Zeit verstrichen ist, in welcher die Möglichkeit der Buße besteht, zu spät anrufen, wenn es für die Buße keinen Raum mehr gibt[1]. Nach dem Tode wird nämlich niemand mehr zur Gerechtigkeit bekehrt, es wird vielmehr jeder erröthen müssen ob der vergangenen schlimmen Thaten (In ep. ad Rom. lib. VI, 5). Diejenigen, welche von den Sorgen des irdischen Lebens eingenommen sind, sollen sich hüten, daß der Herr sie nicht aus dem Tempel Gottes vertreibe, wann der Vertriebene keine Hoffnung mehr hat, dorthin zurückzukehren, von wo er ist vertrieben worden (In Matth. tom. XVI, 22). In diesem Leben sind wir Gefäße in der Hand des Töpfers, die, auch wenn sie zerbrechen, wieder erneuert werden können. Sind wir aber angelangt am Ende des Lebens, dann können wir, ob wir gute oder schlechte Gefäße sind, nicht mehr erneuert werden, und es empfängt unsere Gestaltung keine Verbesserung mehr (In Ier. hom. XVIII, 1). — Die Sünden mit den verschiedenen Arten des Aussatzes vergleichend, lehrt Origenes weiterhin bestimmt, es gebe solche Sünden, welche nach diesem Leben mit uns hinübergehen (ins Jenseits), und von diesen seien einige den Seelen so eingeprägt, daß sie gar nicht ausgetilgt werden können[2]. Wenn man annehmen wollte, jedermann könne durch sein Gebet, welche er wolle, aus der Gehenna befreien, so würde man Gott selbst Ungerechtigkeit beilegen und nicht einsehen, daß die Gerechtigkeit des Gerechten über dem Gerechten und die Ungerechtigkeit des Ungerechten über dem Ungerechten ist, und daß jeder in seiner Sünde stirbt oder in seiner Gerechtigkeit lebt (In Ez. hom. IV, 8). Abzuweisen ist nach Origenes auch die Meinung, Christus werde in kommenden Weltzeiten wiederum Aehnliches leiden wie dereinst, auf daß auch diejenigen befreit werden können, welche im gegenwärtigen Leben das Heilmittel seiner Erlösung nicht heilen konnte (In ep. ad Rom. lib. V, 10).

---

[1] In ep. ad Rom. lib. VIII, 4: Qui salvari volunt, citius invocent Sapientiam, nec morentur neque differant; ne forte cum statutum tempus excesserit, in quo poenitendi facultas est, tarde post hoc invocent, ubi poenitentiae locus non est. Aehnlich drückt sich Origenes noch sehr oft aus, z. B. In Ex. hom. VIII, 6. In Lev. hom. IX, 4. 5. In Num. hom. IX, 8. In Ios. hom. X, 3; XVI, 3. In Ez. hom. X, 1. — In den Fragmenten zu Job 34, 23, welche **Pitra** (Anal. sacra II, 381) beibringt, heißt es: *Νῦν μὲν ἐν ἡμῖν κεῖται τὸ καλὸν καὶ τὸ φαῦλον, ἐν δὲ τῷ μέλλοντι αἰῶνι οὐκέτι.* In Ps. 136, 6 (bei *Pitra* l. c. III, 339) wird gelehrt, daß man keine Hoffnung mehr habe, des himmlischen Jerusalems theilhaft zu werden, wenn man (beim Tode) aus demselben gefallen ist.

[2] In Lev. hom. VIII, 5: De illis ipsis (peccatis), quae post hanc vitam nobiscum transeunt, . . . esse quaedam ita animabus infixa, ut nequeant aboleri.

Von den Dämonen sagt Origenes, daß sie immer Ungerechtigkeit wirken, während die Menschen nicht immer, die Engel niemals Unrechtes thun[1]. Der Teufel ist nach Joh. 8, 44 die Lüge selbst, allerdings nicht von Natur aus und infolge der Schöpfung (*οὐ τῇ ὑποστάσει ἐκ κατασκευῆς*), sondern durch seinen Abfall und seinen freien Willen (*ἐκ μεταβολῆς καὶ ἰδίας προαιρέσεως*), und so, um ein neues Wort zu gebrauchen, vernatürlicht (*πεφυσιωμένον*, In Io. tom. XX, 19). Indem Origenes den Unterschied zwischen dem Fall der Juden und dem des Teufels erörtert, lehrt er: Jene werden am Ende der Welt (in fine saeculi) sich bekehren, wenn die Fülle der Heiden eingegangen ist und ganz Israel gerettet wird (Röm. 11, 25—26); dieser aber, von dem es heißt, er sei vom Himmel gefallen (vgl. Luc. 10, 18. Is. 14, 12), wird auch am Ende der Welt sich keineswegs bekehren[2]. In seinem Briefe an einige alexandrinische Freunde weist es endlich Origenes mit Entrüstung zurück, daß er lehre, der Vater der Bosheit und des Verderbens jener, welche vom Reiche Gottes ausgestoßen werden (d. h. der Teufel), könne das Heil erlangen. Das könne nicht einmal ein Wahnsinniger behaupten[3].

437. Es fragt sich nunmehr, ob und wie die verschiedenen auf den ersten Blick sich direct widersprechenden Aussagen des Origenes zu vereinbaren sind. Die Grundfrage ist hierbei, ob die einzelnen in den exegetischen Werken niedergelegten Texte erklärt werden müssen nach dem theologisch-speculativen System, wie es unser Autor namentlich in seinen „Grundlehren" aufstellt, oder ob umgekehrt sein System beurtheilt werden muß nach den Texten, in welchen er die Sprache der einfachen Gläubigen redet. Während man gewöhnlich ersteres annahm und höchstens zugab, daß Origenes hie und da bezüglich des Endzustandes der Vernunftwesen schwankte, hat in neuerer Zeit A. Vincenzi mit aller Entschiedenheit die zweite Alternative vertheidigt. Zur Bekräftigung seiner Ansicht, daß Origenes die Ewigkeit der Höllenstrafen keineswegs in Abrede stelle, mußte er aber eine Reihe von Stellen aus dessen Schriften anders deuten, als dies gewöhnlich geschieht. Vor allem meint Vincenzi, Origenes unterscheide drei Zustände der menschlichen Natur: den von der Geburt bis zum Tode, den vom Tode bis zur Auferstehung, den Zustand nach dem letzten Gerichte, welcher fortdauere durch die Ewigkeit. Die Apokatastasis nun gehöre dem zweiten Zustande an, gehe also dem Gerichte voraus, sie sei eine allgemeine, für Gute wie für Böse, sie erfolge bloß durch Gottes Kraft, unabhängig

[1] Sel. in Ps. 6, 9: *Δαιμόνων τὸ διὰ παντὸς τὴν ἀνομίαν ἐργάζεσθαι· ἀνθρώπων τὸ μὴ διὰ παντός· ἀγγέλων τὸ μηδέποτε.* Aehnlich Sel. in Ps. 41, 4 (Opera II, 704 b); Sel. in Num. 22, 4 (Opera II, 271 f).

[2] In ep. ad Rom. lib. VIII, 9 (Opera IV, 634, 1 c d): Istius (diaboli) . . . nec in fine saeculi erit ulla conversio. Cf. ibid. lib. III, 1 (Opera IV, 502, 2 d e): *Poterant* (nicht possunt oder poterunt), sicut receperunt in se effectum iniusti pravique operis, multo magis iusti rectique recipere.

[3] Fragm. ex epist. ad amicos Alex. (Opera I, 3, 2 b): Quidam eorum, qui libenter contentiones reperiunt, adscribunt nobis et nostrae doctrinae blasphemiam . . . licet patrem malitiae et perditionis eorum, qui de regno Dei eicientur, dicant posse salvari, quod ne mente quidem captus dicere potest.

von dem Willen oder Verdienste des Menschen. Sie sei nichts anderes als Zurückversetzung in den ursprünglichen Zustand der Integrität, insofern die durch die Sünde herbeigeführte Corruption aufhöre, wodurch es erst dem Menschen möglich werde, die Last einer ewigen Schmach oder die Größe einer ewigen Glorie zu tragen. Nicht eine Regeneration des Willens und des Geistes zu einem bessern Lose nach dem letzten Gerichte sei die Wiederbringung, sondern eine dem Gerichte und der Auferstehung vorausgehende Wiedereinsetzung in den Zustand der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, welche der erste Mensch verlor. Nach 1 Kor. 15, 53 müsse das Vergängliche die Unvergänglichkeit, das Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen. Beides könne nur durch Gottes Kraft von außen her vermittelt werden. Folglich müsse eine Umgestaltung vor sich gehen mit Fleisch und Blut, die das Reich Gottes nicht besitzen können (1 Kor. 15, 50). Die im Menschen seit dem Falle herrschende φθορά werde von Origenes gewöhnlich κακία genannt und bedeute alles Elend der gesunkenen Menschennatur. Sie werde in diesem Leben nie vollends getilgt, sondern erst in jener Welt verzehrt und der Mensch wie im Feuer von ihr gereinigt. Das Fleisch der Sünde, d. i. die Corruption und Vitiosität des Fleisches, müsse aufhören, wenn Gott alles in allem sein solle (1 Kor. 15, 28); der Mensch müsse ihrer entkleidet und nach Auflösung des irdischen Hauses mit der himmlischen Wohnung (2 Kor. 5, 1—2) bekleidet werden, er müsse in einem Leibe ohne Corruption vor Gott dastehen; der Tod müsse vernichtet werden mit allem, was zu ihm gehöre. Dieses Freiwerden von der κακία nenne Origenes auch μακαριότης, so daß dieses Wort in einem doppelten Sinne bei ihm gebraucht werde: einmal für das der φθορά entrückte Dasein, sodann für die eigentliche Glückseligkeit im Himmel[1].

Wir können uns dieser Auffassung der Wiederbringungslehre des Origenes nicht anschließen. Statt daß sie die Schwierigkeiten der letztern beseitigte, scheint sie uns erst recht mit unüberwindlichen Schwierigkeiten kämpfen zu müssen und den verschiedensten klaren Lehren des Origenes zu widersprechen. Ein strenger Beweis für diese Behauptung würde allerdings nicht minder umfangreiche Untersuchungen als die unseres Gegners erfordern. Doch dürfte die Unhaltbarkeit der Auffassung Vincenzis sich schon ergeben aus unserer bisherigen Darstellung der Eschatologie des Origenes und noch mehr aus dem, was über die Lehre desselben von der Auferstehung und der Weltvollendung und über seine Anschauung von der Körperwelt überhaupt zu sagen sein wird.

Nach unserem Dafürhalten können die einzelnen Aussprüche des Origenes über den Endzustand der Vernunftwesen nur richtig verstanden werden, wenn man sie betrachtet im Zusammenhang mit seinem ganzen Lehrsystem. Dieses aber repräsentirt sich uns als ein großartig angelegter Versuch, Christenthum und Hellenismus so zu verbinden, daß jeder Factor zu seinem Rechte kommt, und eben damit der falschen Gnosis die wahre gegenüberzustellen. Hatten nun die falschen Gnostiker gelehrt, der Heilsproceß sei ein rein physischer, so betont Origenes den ethischen Charakter desselben, überspannt aber die Trag-

[1] *Vincenzi*, In Orig. scripta I, c. 13—20.

weite der Willensfreiheit in der Weise, daß er in ihrem Mißbrauche die Quelle aller Uebel in der Welt, ja selbst die Ursache des Bestehens der Körperwelt erblickt und sie in dem Grade als unveräußerliche Eigenschaft des Geistes hinstellt, daß derselbe nie aus dem Prüfungs- oder Entwicklungsstadium in ein Vollendungsstadium übergehen kann. Hatten die falschen Gnostiker eine Vielheit von überirdischen simultanen Himmelswelten (Aeonen), ja theilweise auch die Ewigkeit der Materie gelehrt, so setzte Origenes dieser Theorie eine Vielheit von aufeinander folgenden Welten gegenüber, wie sich noch zeigen wird. Gerade in diesen beiden gegen die falsche Gnosis aufgestellten und festgehaltenen Grundgedanken des Origenes liegen vornehmlich die Keime zu seiner Lehre von der Apokatastasis und zugleich die Schlüssel zum Verständniß derjenigen Stellen, welche der Wiederbringungslehre scheinbar widersprechen. Wenn nämlich der Geist immer Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös besitzt, so muß er auch immer wie vom Guten zum Bösen, so vom Bösen zum Guten übergehen können. Geschieht dies auch nicht in einer Weltzeit, so kann es doch möglicherweise in irgend einer der folgenden Weltzeiten geschehen. Und erstreckt sich auch das Böse und die Strafe auf noch so viele Weltzeiten, nie kann man sagen, die Strafe müsse endlos sein. Sie muß sogar ein Ende nehmen, wenn überhaupt ein absoluter Weltanfang je wieder eintreten soll; denn ein solcher ist bedingt durch einen vorhergehenden absoluten Weltabschluß.

438. Zur gerechten Würdigung der Lehre des Origenes von der allgemeinen Apokatastasis sind aber noch zwei Momente zu berücksichtigen. Fürs erste behandelt Origenes diese Lehre eigentlich als eine esoterische für die wahren Gnostiker (vgl. n. 425 und 401) und erörtert sie darum weniger in seinen für das gewöhnliche Volk berechneten Vorträgen und Schriften. Fürs zweite stellt er seine diesbezüglichen Anschauungen zunächst als einen Versuch auf, die Schriftlehre von der Vollendung aller Dinge wissenschaftlich zu begründen und zu erklären, keineswegs aber will er damit der Ueberlieferung entgegentreten und eine der Offenbarung feindselig gegenüberstehende Doctrin erfinden. Und selbst als wissenschaftlichen Versuch macht Origenes seine Anschauung nur schüchtern geltend und scheint von Zweifeln und Schwankungen nicht durchaus frei gewesen zu sein. Wo er es unternimmt, de fine vel consummatione zu handeln, da bemerkt er zum vorhinein, daß zum Verständniß so tiefer und schwieriger Gegenstände ein vollendeter und gebildeter Sinn erforderlich ist, wenn überhaupt einer nach dem Verständniß derselben Verlangen trägt, damit nicht, wer in derartigen Untersuchungen keine Uebung habe, sie für eitel und nutzlos erkläre, oder wer schon zum voraus dagegen eingenommen sei, sie sonst verketzere und nicht nach Gründen, sondern aus persönlichem Vorurtheil sie verdächtige. Uebrigens wolle er die Sache mit großer Furcht und Vorsicht vortragen, mehr untersuchend und abhandelnd als sichere Behauptungen aufstellend. Was dogmatisch feststehe, habe er schon früher angegeben. Hier wolle er mehr im Untersuchen als im Bestimmen sich

üben [1]. Namentlich sei es Gegenstand der wissenschaftlichen Prüfung, ob auch die Dämonen zuletzt zum Guten sich bekehren können [2]. Origenes geht sogar so weit, daß er mit Bezug auf Is. 41, 26 sagt, die letzten Dinge können nicht, wie sie sind, dargelegt werden (novissima ut sunt, non valent enarrari). Was wir sehen, liege in der Mitte; was vor der Welt gewesen, wissen wir nicht, obwohl etwas vor der Welt gewesen sei; was auf die Welt folgen wird, erfassen wir nicht bis zur Gewißheit, obwohl etwas sein wird nach der Welt. Wer könne erklären, was nach dem Ende des Weltäons kommen wird durch alle (künftigen) Weltäonen hindurch (quae post extremum saeculum futura sunt in saecula saeculorum)? Nur geschwätzige Menschen können eine genaue Kenntniß hiervon verheißen, sie, die nicht wissen, daß der Mensch nur fassen kann, was in der Mitte liegt und was nach der Welt bis zur Vollendung im Gerichte kommen wird bezüglich der Strafen und der Vergeltung. Und selbst hiervon sei uns noch vieles verborgen (In Is. hom. IV, 1).

8. Die nähere Beschaffenheit der himmlischen Glückseligkeit.

439. Gemäß der kirchlichen Lehrverkündigung wird die Seele, nachdem sie aus dieser Welt geschieden ist, ewiges Leben und das Erbe der Seligkeit erlangen, wenn ihre Werke ihr dies gewähren (De princ. praef. 5). Worin aber besteht diese Seligkeit, zu welcher die Vernunftwesen nach kürzern oder längern Büßungen und Fortschritten gelangen sollen, gleichviel, ob die Seligkeit (vgl. n. 421) Gradunterschiede besitzt oder nicht? Theilweise ist diese Frage schon früher beantwortet worden. Die oben (n. 398 ff.) beschriebenen Heilsgüter des Christenthums nämlich, die wahre Gnosis, das Heilsleben u. s. w., sind in der Vorstellung des Origenes derartig, daß sie zwar im Diesseits beginnen, in ihrer Fülle und Vollendung aber erst im Jenseits eintreten [3] und somit Momente der himmlischen Seligkeit bilden. Aber auch sonst kommt Origenes noch wiederholt zu sprechen auf die Seligkeit des Himmels oder Himmelreiches als das erhabene Endziel der vernünftigen Geschöpfe.

440. Die Leiden dieser Zeit, mit denen wir uns die Seligkeit (*μακαριότης*) gleichsam erkaufen, sind nicht zu vergleichen mit der Herrlichkeit, die an uns

---

[1] De princ. I, 6, 1: Ad haec tam ardua et difficilia intelligenda, si quis ille est, qui legendi horum et talia cognoscendi desiderium ceperit, perfectum et eruditum sensum debet adhibere, ne forte, si aut nullum usum in huiuscemodi quaestionibus habuit, vana quaedam haec illi et superflua videantur, aut si iam praeiudicatum et praeventum in aliis animum gerit, haeretica haec et contra fidem ecclesiasticam putet, non tam ratione convincens, quam animi sui praeiudicio definiens. Quae quidem a nobis etiam cum magno metu et cautela dicuntur, discutientibus magis et pertractantibus quam pro certo ac definito statuentibus. Iudicatum namque a nobis in superioribus est, quae sint, de quibus manifesto dogmate terminandum sit, quod et pro viribus nos fecisse puto, cum de trinitate (al. determinate) loqueremur. Nunc autem disputandi specie magis quam definiendi, prout possumus, exercemur. [2] Ibid. I, 6, 3; s. o. S. 410, Anm. 1.

[3] Cf. In Gen. hom. XVII, 7: Fideles non solum in his, quae gerunt, sed et in his, quae sperant et credunt, *futuram consummationem salutis* exspectant.

soll offenbar werden (Röm. 8, 18), und unsere augenblickliche und leichte Trübsal verschafft uns (nach 2 Kor. 4, 17) eine um so größere und reichlichere ewige Fülle von Herrlichkeit, je maßloser sie ist[1]. Himmlische Herrlichkeit werden diejenigen erben, welche die göttliche Weisheit gelehrt und gelernt haben (In Prov. 3, 35, bei *Migne* XVII, 169 d). — Ein so erhabenes und begehrenswerthes Gut ist die Seligkeit (*μακαριότης*, C. Cels. III, 59; IV, 22 u. a. St.) zunächst deshalb, weil sie ist Seligkeit bei Gott (*ἡ παρὰ θεῷ μακαριότης*, ibid. III, 47), weil sie vereinigt mit Gott (Exhort. ad mart. 3) und ihrem Wesen nach besteht in einer Gemeinschaft mit Gott (*ἡ τοῦ θεοῦ κοινωνία*) und einem seligen Leben mit Gott und den Freunden und Lieblingen Gottes (C. Cels. III, 56). Die Seligkeit wird ferner paraphrasirt als das künftige selige Leben (*ἡ μέλλουσα μακαρία ζωή*) und das selige Endziel (*τὸ τέλος μακάριον*), das Gott gewährt (ibid. III, 81). Die, welche dieses Ziel erreicht haben, sind die Seligen (ibid. III, 57; IV, 32).

441. In der Seligkeit werden die Menschen den Engeln gleich. Diese stehen in dem Grade höher als die Menschen, daß die Menschen werden wie die Engel (*ἰσάγγελοι*), wenn sie (gleich den letztern) zur Vollendung gelangt sind (*τελειωθέντες*). Wir können hoffen, daß wir allen Rangordnungen der Engel gleich werden, wenn wir gut leben und ganz nach der Vorschrift unseres Glaubens wandeln (ibid. IV, 29). Der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch soll Tischgenosse der Engel werden, theilnehmend an dem wahren Manna und der Speise vom Himmel (In Ps. 77, 31. *Migne* XVII, 147; eine ähnliche Stelle bei *Pitra*, Anal. sacra III, 120). Wer Christo folgen und mit ihm in das innere Zelt eintreten und in die himmlischen Höhen emporsteigen kann, der wird nicht mehr ein Mensch sein, sondern nach Christi Wort wird er sein wie ein Engel Gottes, oder es wird vielleicht an ihm erfüllt werden das Wort, das der Herr gesprochen (Ps. 81, 6): Ihr seid alle Götter und Söhne des Allerhöchsten (In Lev. hom. IX, 11).

Daß und inwiefern die Menschen nach der Auferstehung des Fleisches den Engeln gleich sein werden, wird bei Darstellung der Auferstehungslehre des Origenes noch untersucht werden. Ebendort wird sich auch zeigen, ob für den Menschen der engelgleiche Zustand die höchste Vollendung oder die absolute Seligkeit bilden wird[2].

---

[1] Exhort. ad mart. 2. In ep. ad Rom. VII, 4; cf. In Ps. 38, 6 (bei *Pitra*, Anal. sacra III, 30).

[2] Es mag hier dahingestellt bleiben, ob nach Origenes die Seelen besonders heiliger Menschen Engel waren, die nicht etwa wegen der Sünden in die Ordnung der Menschen versetzt, sondern aus andern, außerordentlichen Gründen von Gott in die Welt gesandt wurden. Gewöhnlich nimmt man auf Grund von tom. X, 30 in Matth. an, es seien nach Origenes mit den Propheten Engel als *λόγοι* verbunden gewesen; insbesondere habe in Johannes dem Täufer ein Engel einen menschlichen Leib angenommen, um den Herrn vorauszuverkünden (cf. In Io. tom. II, 17. 24. 25). Auch zu Ps. 118, 107 bemerkt Origenes: Die Engel leben immer das geistige und selige Leben; der Mensch aber ist selten, welcher geistig lebt (*ὁ ζῶν νοερῶς*) und welcher deshalb ein Prophet wird (*καὶ προφήτης διὰ τοῦτο γενόμενος*, bei *Pitra* Anal. sacra III, 293). — Vincenzi (In Orig. scripta II, 57) sucht jedoch den Origenes von einem solchen Irrthum frei zu machen. Er hält

442. Wenn es sich weiter fragt, worin die Seligkeit des Menschen ihrem eigentlichen Wesen nach bestehe, so bestimmt Origenes dieselbe auf mancherlei Weise als Schauung Gottes und der rein geistigen Dinge von Angesicht zu Angesicht. Wo er das jenseitige Aufsteigen der Seelen näher schildert, da lehrt er, daß die Gerechten nach vielen jenseitigen Fortschritten zuletzt die geistigen und intelligibeln Substanzen (oder die Ursachen der Dinge) von Angesicht zu Angesicht schauen werden[1]. Durch fortgesetzte Einwirkung des Vaters, Sohnes und Geistes auf uns können wir, hindurchgehend durch die verschiedenen Stufen der Vervollkommnung, wenn überhaupt einmal, das heilige und selige Leben anschauen (intueri possumus sanctam ac beatam vitam, De princ. I, 3, 8). Als Ziel der Vernunftwesen erscheint auch *ἡ τῶν νοητῶν καὶ ἀοράτων θεωρία* (C. Cels. III, 56) oder kurz *τὸ θεωρητικόν* (In Io. tom. I, 16. Opera IV, 17 c), *ἡ θεωρία* (*καὶ ἡ ἐν αὐτῇ τῶν δικαίων καὶ μακαρίων πανήγυρις*, C. Cels. VI, 61[2]). Die Christen hoffen, nach den Kämpfen und Leiden hienieden zu den himmlischen Höhen zu gelangen, die Quellen des Wassers, das zum ewigen Leben fließt, zu empfangen und Ströme der Erkenntnisse (*θεωρήματα*) zu trinken dort bei den Wassern, die über den Himmeln sind. Wenn wir dort den Herrn lobpreisen werden, so wird uns die Umdrehung des Himmels nicht mit sich fortreißen, sondern wir werden immer in der Betrachtung der unsichtbaren Dinge Gottes verharren. Und wir werden sie nicht mehr durch die Werke Gottes aus der Schöpfung der Welt erkennen, sondern von Angesicht zu Angesicht (1 Kor. 13, 12); denn wenn das Vollkommene eintritt, dann wird das Stückwerk aufhören (das. Vers 10. C. Cels. VI, 20). Nach dem gegenwärtigen Leben werden wir die Wahrheit nicht mehr wie im Spiegel und räthselhaft, sondern von Angesicht zu Angesicht schauen (In Cant. 2, 3, bei *Migne* XVII, 261 b). Die, welche reinen Herzens sind, werden genießen die Schauung und die Schönheit der unsichtbaren, intelligibeln Welt, und durch eben diese Schauung werden sie vorgeübt, um Gott selbst zu schauen, wie er seiner Natur gemäß geschaut werden kann[3]. Wenn die Schauung Gottes wird eingetreten sein, dann werden wir auch erst die Tugenden in voller Wirklichkeit genießen,

---

hierbei daran fest, daß der vorliegende griechische Commentar zu Matthäus überhaupt nicht als echtes Werk des Origenes gelten könne, daß vielmehr die alte lateinische Uebersetzung weit mehr Anspruch auf Glaubwürdigkeit besitze (l. c. I, c. 21—24). Gerade diese Annahme unterliegt aber den schwersten Bedenken.

[1] De princ. II, 11, 7 (nach *Hieron.*, Ep. ad Avitum n. 7): Intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem; (nach Rufinus:) intellectualibus incrementis aucta semper ad purum et (ut ita dicam) facie ad faciem rerum causas inspiciens (sc. anima).

[2] In Ps. 118, 135 heißt es: Die Engel schauen allezeit das Angesicht des Vaters, der im Himmel ist, und weiter: *Πλὴν τοῦτο σημειωτέον ὅτι τῆς ἀγγελικῆς γνώσεώς ἐστιν ἡ θεωρία τῶν δικαιωμάτων.*

[3] In Io. tom. XIX, 5 (Opera IV, 305 a b): *Πλήν ἐστί τις καὶ ἕτερος παρὰ τὸν δεικνύμενον καὶ αἰσθητὸν κόσμον . . . κόσμος, ἐν ᾧ ἐστι τὰ μὴ βλεπόμενα, καὶ ὅλον τοῦτο κόσμος ἀόρατος, κόσμος οὐ βλεπόμενος, καὶ νοητὸς κόσμος· οὗ τῇ θέᾳ καὶ τῷ κάλλει ἐνόψονται οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ προευτρεπιζόμενοι διὰ τοῦ ἐνορᾶν αὐτῷ ἐπὶ τὸ μετελθεῖν ὥς τ᾽ ἂν καὶ αὐτὸν ὁρᾶν, ὡς ὁρᾶσθαι πέφυκεν ὁ θεός, τὸν θεόν.*

während jetzt auch der Gerechte mehr den Schatten als das Wesen der Tugenden besitzt (In ep. ad Rom. lib. VI, 3. Opera IV, 573, 1a; cf. De orat. 11). Was zögern wir darum, den Leib (im Martertode) zu verlassen, um mit Christo die der Seligkeit eigene Ruhe zu genießen, wo wir das ganz und vollkommen lebendige Wort selber schauen, von ihm genährt werden, seine überaus mannigfaltige Weisheit erfassen, von der Wahrheit selber gebildet und im wahren und unvergänglichen Lichte der Erkenntniß geistig erleuchtet werden zur Anschauung dessen, was naturgemäß durch jenes Licht geschaut wird von den Augen, die erleuchtet sind vom Gesetze des Herrn? (Exhort. ad mart. 47.)

443. Durch allmähliches geistiges Fortschreiten, so bestimmt Origenes das höchste Ziel des Menschen wiederum, soll der Geist zurückversetzt werden in den vollkommenen Zustand, in welchem der Mensch von Anfang an erschaffen war, zum Bilde und Gleichnisse Gottes[1]. Das höchste Gut, nach welchem die ganze vernünftige Natur hinstrebt, oder das Ziel des Ganzen wird auch von den meisten Philosophen dahin bestimmt, daß es darin bestehe, soviel als möglich Gott ähnlich zu werden. Doch ist dies nicht so fast ihre eigene Erfindung als vielmehr aus den heiligen Schriften von ihnen entlehnt. Vor allen andern hat es Moses angedeutet, wo er die Schöpfung des ersten Menschen erzählt (1 Mos. 1, 26. 27). Wenn es zuerst heißt: Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse, dann aber: Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, mit Verschweigung des Gleichnisses, so beweist dies, daß der Mensch das Bild Gottes bei der anfänglichen Schöpfung empfangen hat, das vollendete Gleichniß aber für die Vollendung aufbewahrt ist, so daß er selber mit eigenem Fleiße mittelst der in die Würde des Bildes gelegten Möglichkeit durch Nachahmung Gottes in vollkommen guten Werken sich zum Gleichnisse bilden soll. Bestimmter erklärt sich hierüber 1 Joh. 3, 2. Wenn es heißt, daß wir dereinst Gott ähnlich sein werden, so ist deutlich zu erkennen gegeben, daß sowohl die Vollendung des Ganzen als die Aehnlichkeit mit Gott zu erwarten sei nach dem Maße der Verdienste. Der Herr selbst kündigt das nämliche nicht bloß als etwas Zukünftiges, sondern als etwas durch seine Vermittlung zu Erreichendes an (Joh. 17, 21. 24). Hiernach scheint auch die Gottähnlichkeit noch weiter zu gedeihen, wenn man so sagen kann, und zur Einheit (mit Gott) zu werden, ohne Zweifel insofern, als in der Vollendung Gott alles in allem ist[2].

---

[1] De princ. II, 11, 3: Sapientiae escis nutrita mens ad integrum et perfectum, sicut ex initio factus est homo, ad imaginem et similitudinem Dei reparetur. Cf. In Ps. 22, 1: *Τέλειος ὁ κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν γνωριζόμενος . . .* (bei *Pitra*, Anal. sacra II, 478). *Ὁ προκόπτων κἂν ἐπὶ τὸ τέλος φθάσειεν, οὐκέτι μείνας πρόβατον, ἀλλὰ λογικὸς ἀναδειχθεὶς τράπεζαν ἔχει λογικῶν τρυφῶν . . . μεταβὰς ἐπὶ τὸν μέλλοντα αἰῶνα πρόσωπον πρὸς πρόσωπον προσβάλλων τῇ ἀληθείᾳ πνευματικῇ προσβάλλει τραπέζῃ* (ibid. p. 480). In Ps. 80, 17: *Τοῦτον ψωμίζει ὁ θεός, ὃν δι᾽ ἐντολῶν παιδεύει, καὶ τοῦτον χορτάζει, ὃν διὰ τῆς αὐτοῦ θεωρίας εὐφραίνει* (ibid. III, 139).

[2] De princ. III, 6, 1; cf. C. Cels. IV, 30: *Ἐποίησε δ᾽ ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ, ἀλλ᾽ οὐχὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν ἤδη.* Hierher gehört noch die Stelle In Luc. 14, 20 (bei *Migne* XVII, 364).

444. Wie oben (n. 409 ff.) dargelegt wurde, kommen nach Origenes die Heiligen bei ihrem Emporsteigen zu Gott in die obere, unsichtbare Erde und (von da) in den obern, unsichtbaren Himmel. Dieser Himmel erscheint aber als identisch mit dem Himmelreiche der Heiligen Schrift. Denn Origenes lehrt an der betreffenden Stelle zugleich, daß jene, welche hier schon gehorsame Schüler des Wortes und der Weisheit waren, die Reiche jenes (obern) Himmels oder die Reiche der Himmel (coeli illius vel coelorum regna) verdienen nach Matth. 5, 3, sowie daß jene, welche zuerst nur in die obere Erde kommen, mit ihrer sittlichen Vervollkommnung übergehen zum Erbe des Reiches der Himmel (De princ. II, 3, 7; cf. II, 10, 3)[1].

Ueber das Himmelreich der Heiligen Schrift finden sich bei Origenes noch eine Menge von Aussprüchen und Erklärungen, zu deren Zusammenstellung hier insofern der Ort ist, als ja dasselbe, zumeist wenigstens, die höchste Region oder das höchste Stadium der Seligkeit bedeutet. — Das in Frage stehende Reich ward begründet von Christus, welcher selbst dadurch in sein Reich zurückgeführt wurde, daß er sitzt auf dem Throne seiner Herrlichkeit (In Matth. tom. XVI, 5), welcher die Apostel aussendete, um Gott und sein Reich zu verkünden (C. Cels. III, 40), und König der Himmel, ja in demselben Sinne das Reich selber (*αὐτοβασιλεία*) ist, wie er die Weisheit und die Gerechtigkeit und die Wahrheit selber ist (In Matth. tom. XIV, 7). Den Juden ward das Reich Gottes um ihres Unglaubens willen genommen (C. Cels. IV, 3), und es wird auch keinem zu theil werden, welcher die Früchte desselben nicht hervorbringt, sondern beherrscht ist von der Sünde (In Matth. tom. XVII, 12). Unmöglich ist es, zugleich in das Paradies oder Reich Gottes und in die Gehenna zu kommen (In ep. ad Rom. lib. IX, 41). Den Reichen ist es zwar schwer, aber nicht unmöglich, in das Himmelreich einzugehen (In Matth. tom. XV, 20). Die Lehre der Christen vom Reiche Gottes, das unter anderem mit einem Netze verglichen wird (ibid. X, 12), sucht Celsus zu bemäkeln, obwohl er sie gar nicht kennt (C. Cels. VI, 17). Die Christen haben den sehnlichen Wunsch, das Reich Gottes, mit dem sie sich in Wort und Schrift fortwährend beschäftigen, nicht bloß zu erkennen, sondern auch so zu werden, daß Gott allein ihr König ist und das Reich Gottes ihnen zu theil werde (ibid. VIII, 11). Sie flehen, daß sie nicht schlafen in der Ruhe des Hades, sondern ruhen im Frieden Gottes in den heiligen Himmeln mit ihrem Könige Christus (In Iob 21, 13. *Migne* XVII, 80 b). Die im Christenthum verkündete göttliche Weisheit erhebt die Seele zur Seligkeit bei Gott und zu seinem sogen. Reiche (C. Cels. III, 47)[2]. Die Christen sollen beten nicht um kleine und irdische, sondern um große und himmlische Dinge, daß sie ererben das Reich der Himmel und

---

[1] Der Zusammenhang des Himmelreiches mit der vollendeten Seligkeit ist schön ausgedrückt in folgender Erklärung zu Ps. 9, 38: *Ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐστιν ἡ θεωρία πάντων τῶν γεγονότων καὶ γενησομένων αἰώνων* (bei *Pitra*, Anal. sacra II, 464); cf. In Ps. 134, 13 (l. c. III, 335). In Ps. 142, 8 (p. 351). In Ps. 144, 13 (p. 356).

[2] Cf. In Ps. 94, 11 (bei *Pitra* l. c. III, 182): *Ὁδοὶ τοῦ κυρίου αἱ πατρικαὶ ἀρεταί, αἱ ἐπάγουσαι εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* In Ps. 137, 1 (l. c. III, 340) heißt es aber: *Ὁδοὶ κυρίου εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ φέρουσαι εἰς τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ.*

theilhaftig werden der höchsten Güter (De orat. 14. Opera I, 219 f.; cf. ibid. 16. In Ps. 118, 145 bei *Pitra*, Anal. sacra III, 303). Wenn unser Geist das unwandelbare Reich Christi betrachtet, dann muß er jedes irdische Reich als keiner Rede werth verachten (De orat. 17. Opera I, 226 b). — Wiederholt macht Origenes geltend, daß das Reich Gottes erst in der Zukunft eintrete und durchaus jenseitig und geistig zu fassen sei[1]. In der christlichen Kirche erblickt er ein Abbild des künftigen Reiches (De princ. I, 6, 2); seinem wahren Wesen nach ist das sogen. Himmelreich in den Himmeln (Exhort. ad mart. 5; cf. C. Cels. II, 5). Dort, in den Himmeln, werden die Martyrer thronen und herrschen und richten mit dem König der Könige (Exhort. ad mart. 28. 37). Wenn der Wille Gottes, wie er im Himmel geschieht, so auch von uns auf Erden pünktlich vollzogen wird, so werden wir ähnlich den Himmelsbewohnern und werden erben das Reich der Himmel (De orat. 26). Der von allen Begierden freie Mensch (*ὁ ἀπαθής*) wird nach kurzer Zeit wohnen im Reiche Gottes (In Prov. 1, 33. *Migne* XVII, 165 b). Auch die Heiden, welche Christum preisen, erben das Reich (In Ps. 36, 22; l. c. p. 132 d); viele von ihnen werden mit Abraham und seinen Nachkommen im Himmelreiche zu Tische sitzen (In Matth. 8, 11; l. c. p. 293 a).

9. Die Beziehungen zwischen den Menschen auf Erden und den Engeln und Heiligen im Jenseits.

445. Wie oben (n. 390) dargelegt wurde, stehen nach Origenes die Menschen in der Mitte zwischen den Engeln und den Teufeln. Es ist aber dieses kein todtes, abstractes Verhältniß, sondern die Engel wie die Teufel suchen die Menschen zu bestimmen. Erstere erleichtern, letztere erschweren ihnen den sittlichen Kampf, indem sie überall und in jedem Momente in die physische wie in die geistige Welt eingreifen. — Wie die Engel, so stehen auch die ins Jenseits vorausgegangenen Heiligen den auf Erden noch Streitenden auf mannigfache Weise bei. — Es wäre eine schwierige, aber lohnende Aufgabe, die ganze Angelologie und Dämonologie des Origenes[2], sowie die Tragweite des Einflusses, welchen Engel (und Heilige) und Teufel auf die sittliche Entwicklung des Menschengeschlechts ausüben, systematisch darzulegen. Für unsern gegenwärtigen Zweck muß es genügen, wenn wir die Beziehungen hervorheben, welche nach Origenes zwischen den auf Erden Streitenden einerseits und zwischen den Engeln und Heiligen andererseits bestehen.

446. Daß es gewisse Engel Gottes und gute Mächte gebe, welche ihm zur Vollbringung des Heiles der Menschen dienen, ist nach Origenes in der kirchlichen Lehre enthalten (De princ. praef. 10). Wenn es sich fragt,

---

[1] Mit Bezug auf Luc. 17, 20—21 sagt zwar Origenes, wer um das Reich Gottes betet, der bete, daß das Reich in ihm erstehe (De orat. 25). Aber auch in diesem Sinne ist das Reich, wenigstens in seiner Fülle, zukünftig und jenseitig. Man betet nämlich nach Origenes zugleich, daß das Reich Frucht bringe und vollendet werde. Als Gegenstand des Gebetes ist aber all dies noch nicht realisirt.

[2] Cf. *Huetius*, Origeniana lib. II, q. 5.

wie und wodurch die Engel den erwähnten Dienst vollbringen, so trägt Origenes zunächst folgende Lehre vor: Nach 5 Mos. 32, 8—9 (gemäß der Uebersetzung der LXX) habe Gott den einzelnen Völkern, als sie nach dem Thurmbau von Babel auseinander gingen, Engel bestimmt, welche sie als Hirten leiten, deren Erstlinge (d. i. die heiligen Menschen und die frommen Gedanken) Gott darbringen und für das Heil aller zu einem Volke Gehörigen eintreten sollten. Je tiefer die Völker fielen, eine desto härtere Herrschaft hätten dann die Engel zur Strafe ausgeübt. Gott selber habe sich jenes Volk vorbehalten, welches die Ursprache beibehielt, so jedoch, daß auch dieses unter die Herrschaft der Engel gerathen sollte, wenn es auf Gott nicht hörte [1]. — Jede einzelne Kirche, so erklärt Origenes weiter, hat, wie ihren sichtbaren Engel (den Bischof), so auch ihren unsichtbaren (In Luc. hom. XXIII). — Ob auch alle einzelnen Menschen einen besondern Schutzengel haben oder vielleicht nur die Christen oder gar nur die Heiligen, ist bei Origenes verschieden beantwortet [2]. Auch darüber zweifelt er, ob der Engel dem Auserwählten schon von seiner Geburt an oder erst von seiner Taufe an beigegeben wird [3]. — Gleichwie aber den einzelnen Völkern, ja (vielleicht) allen einzelnen Menschen ein guter Engel beigegeben ist, so übt über die Völker wie über die Individuen auch je ein böser Engel besondere Gewalt aus [4].

447. Näher wird der Dienst, welchen die guten Engel den Menschen erweisen, von Origenes also bestimmt: Der wahre Christ wird von den Dämonen nichts erleiden, weil er stärker ist als sie durch seinen Engel nach Ps. 33, 8, weil dieser Engel, der beständig das Angesicht des himmlischen Vaters schaut (Matth. 18, 10), seine Gebete immerdar durch den alleinigen Hohenpriester dem Gott aller Dinge darbringt und sein eigenes Gebet vereinigt mit dem Gebete dessen, der seiner Führung anvertraut ist (C. Cels. VIII, 36).

Die Engel und Geister verleihen ihren Beistand denen, welche Gott, den Herrn, verehren wollen; sie verschaffen ihnen seine Huld, sie flehen und bitten gemeinsam mit ihnen, so daß wir es wagen, zu behaupten: Wenn Menschen mit dem festen Vorsatze, nach Besserem zu streben, beten, so beten Myriaden heiliger Mächte ungerufen mit ihnen. Sie sind voll Theilnahme für unser Geschlecht, sie ergreifen mit ihm und zu seinen Gunsten die Waffen, um zu streiten wider die Anfechtungen der Teufel gegen die heiligen Christen (ibid. VIII, 64; cf. De orat. 11. 31). Wir bekennen, so heißt es weiter, daß die Engel

---

[1] In Gen. hom. XVI, 2. In Num. hom. XI, 4. In Ios. hom. XXIII, 3. In Luc. hom. XII. XXXV. De princ. I, 8, 1; III, 3, 2.

[2] Allen Menschen schreibt er z. B. einen Schutzengel zu In Matth. tom. XIII, 5. In Luc. hom. XXXV; nur einzelnen (den Christen oder Heiligen) z. B. De princ. II, 10, 7. C. Cels. VIII, 36. In Num. hom. V, 3; XX, 3. In Ios. hom. XXIII, 3. In Ezech. hom. I, 7. In Matth. tom. XIII, 6; XIV, 21. In Luc. hom. XXIII.

[3] In Matth. tom. XIII, 26. — Wie die Vernunftwesen, so haben nach Origenes selbst die vernunftlosen Arten der Geschöpfe ihre Schutzengel. Cf. De princ. I, 8, 1. C. Cels. VIII, 31. In Num. hom. XIV, 2. In Ios. hom. XXIII, 3. In Ier. hom. X, 6.

[4] Cf. De princ. III, 3, 2—3. C. Cels. VIII, 34. In Gen. hom. IX, 3. In Luc. hom. XII. XXXV; ferner De princ. II, 3, 4. In Ios. hom. XXIII, 3. In ep. ad Rom. lib. I, 18.

hinaufsteigen, indem sie die Gebete der Menschen emportragen zu den ganz reinen und himmlischen Orten der Welt, ja zu den noch reinern überhimmlischen Höhen, daß sie aber herabsteigen, indem sie von dort jedem die Gaben bringen, welche Gott nach der Würdigkeit desselben ihm verordnet. Eben wegen dieser Bestimmung und Wirksamkeit tragen diese Wesen den Namen „Engel" (C. Cels. V, 4). Insbesondere ist es der Erzengel Michael, der die Gebete der Heiligen immerdar Gott darbringt (In Num. hom. XIV, 2). — Weiterhin lehrt Origenes, daß die menschlichen Seelen mit Hilfe der Engel in ihre Leiber versetzt werden, so daß durch die Wirksamkeit derselben Leib und Seele in eines zusammenwachsen. Wenn es Ps. 118, 73 und Jer. 1, 5 heiße, Gott habe den Menschen gebildet, so deutet er dieses also: Gott bilde den Menschen im Mutterleibe mittels der Engel, oder: Einzelne Menschen, wie den Job, David, Jeremias, habe Gott gebildet, die übrigen aber würden von Engeln gebildet (In Io. tom. XIII, 49). Wie die Seelen der Menschen durch Engel mit den Leibern verbunden worden, so werden sie beim Tode auch wiederum durch hierzu bestimmte Engel von den Leibern getrennt und von diesen Engeln aufgenommen; nur Christus war nach Joh. 10, 18 hiervon ausgenommen (ibid. tom. XIX, 4. Opera IV, 297 sq.). Die Seelen werden ferner von ihren Engeln vor das Gericht gestellt (In Num. hom. XI, 4; XX, 4) und geleitet an den Ort ihrer Strafe oder ihrer Seligkeit (In Lev. hom. IX, 4). Die Heiligen werden nach dem Tode getragen von den Händen und Schultern der Engel, bis sie an den Ort der vollkommenen Seligkeit gelangen (In Num. hom. V, 3). Die Engel werden nach dem Tode die Fürsten derjenigen sein, welche im Leben ihnen anvertraut waren und welche sie durch ihren Eifer und ihre Bemühungen zu Christus geführt (ibid. hom. XI, 4) [1]. — Stellenweise heißt es endlich, Gott vergelte nicht selber einem jeden, was er verdiene, einiges vergelte er selbst nach Jer. 51, 6, anderes durch böse Engel nach Ps. 77, 49, einzelnes auch durch gute Engel gemäß vielen Beispielen der Heiligen Schrift (In Ier. hom. XXI, 6). Kraft eines göttlichen Gerichtes bringen böse Engel nach Ps. 77, 49 Leiden und Plagen über die Menschen, während wir von den guten verschiedene (zeitliche) Wohlthaten empfangen (C. Cels. VIII, 32).

448. Weil die guten Engel dem Menschen in seiner Rückkehr zu Gott so mannigfach helfend zur Seite stehen, darum sind sie auch zu verehren, aber nicht anzubeten gleich Gott. Nicht ist uns befohlen, die Engel, die uns dienen und die Gaben Gottes uns überbringen, anstatt Gottes zu verehren und anzubeten (*σέβειν καὶ προσκυνεῖν ἀντὶ τοῦ θεοῦ*). Auch sollen wir unsere Gebete durch den Sohn Gott darbringen (ibid. V, 4).

Wie dies zu verstehen ist, erhellt aus anderweitigen Aeußerungen des Origenes. Wir loben die Engel, so bekennt er, und verherrlichen sie, da sie von Gott gesetzt sind über die Dinge, die unserem Geschlechte nothwendig sind.

---

[1] Die Vorstellung, daß die Verstorbenen durch Geistwesen zu ihren jenseitigen Aufenthaltsorten geleitet werden, findet sich auch bei Plato (Phaedo p. 113 d ed. *Stephan.*) und Plotin (Ennead. III, lib. 4, c. 6). Cf. *Aug.*, De civ. Dei lib. XII, c. 24.

Doch die Ehre, welche Gott gebührt, erweisen wir ihnen nicht, da weder Gott noch sie dieses haben wollen (C. Cels. VIII, 57). Wenn Celsus meint, die Christen müßten auch die Diener Gottes verehren (θεραπεύεσθαι), wenn sie mit Gott auch seinen Sohn verehren, so erwidert Origenes: Hätte er hierbei an jene gedacht, welche nach dem eingebornen Sohne in Wahrheit Diener Gottes sind, an Gabriel, an Michael, an die übrigen Engel und Erzengel, und behauptet, diese müßten verehrt werden, so hätten wir vielleicht unter genauer Scheidung der Bedeutung des Wortes θεραπεύειν und der Pflichten des Verehrenden hier unsere Anschauungen über diese Dinge beigebracht (ibid. VIII, 13). Irgend eine Art der θεραπεία ist hiernach den Engeln sicher zu erweisen, wenn auch nicht jene Verehrung, welche Gott allein gebührt. Es ruft darum Origenes selbst seinen Engel also an: Komm, o Engel, nimm denjenigen auf, der durch das Wort ist bekehrt worden vom alten Irrthum, von der Lehre der Dämonen! (In Ez. hom. I, 7[1].)

449. Wie die Engel, so stehen den noch lebenden Christen auch die abgeschiedenen Heiligen, besonders die Martyrer, auf mannigfache Weise helfend zur Seite. Die Seelen derjenigen, welche um des christlichen Glaubens willen sterben und herrlich und glorreich den Leib verlassen, haben gebrochen die Macht der Dämonen (eben durch ihr Martyrium) und vereitelt ihre bösen Anschläge wider die Menschen (C. Cels. VIII, 44). So wird durch die Martyrer der Sieg des Guten überhaupt vorbereitet und bewirkt. Die Seelen der um des Zeugnisses Christi willen Enthaupteten befinden sich ferner nicht umsonst am Altare, sondern vermitteln denen, die darum flehen, Nachlassung der Sünden (Exhort. ad mart. 30). Ein Martyrer kann seinen Kindern nach seinem Hingange mehr nützen, als wenn er bei ihnen verbliebe. Er wird sie nämlich alsdann verständiger lieben und einsichtsvoller für sie beten, wenn er erkennt, daß sie seine Kinder und nicht bloß sein Same sind (ibid. 38). Origenes geht noch weiter und sagt, daß, gleichwie wir mit dem kostbaren Blute Jesu erkauft sind, so vielleicht auch manche mit dem kostbaren Blute der Martyrer werden erkauft werden (ibid. 50). Wie dies zu verstehen sei, erklärt er ausführlich also: Wenn das Lamm, welches zur Reinigung des Volkes hingegeben wurde, auf die Person unseres Herrn und Heilandes sich bezieht, so scheint es consequent, daß auch die übrigen Thiere, welche zu dem gleichen Zwecke der Reinigung bestimmt worden sind, in ähnlicher Weise auf gewisse Personen bezogen werden müssen, welche dem Menschengeschlechte durch das Verdienst des Blutes Christi eine gewisse Reinigung zuwege bringen. Gleichwie unser Herr und Heiland, als das zur Schlachtbank geführte und hingeopferte Lamm, der ganzen Welt Vergebung der Sünden bewirkt hat, so ist vielleicht auch das Blut der übrigen Heiligen und Gerechten, welches vergossen ward vom Blute Abels, des Gerechten, an bis zum Blute des Propheten Zacharias, zur theilweisen Entsündigung vergossen worden, und zwar das Blut

---

[1] In den von Pitra (Anal. sacra II, 355) aus einem Wiener Codex beigebrachten Fragmenten zum Buche Leviticus heißt es: Honor revera impendendus foret angelis, eo quod ministri et mediatores sunt salutis hominum universi.

des einen wie das des Kalbes (vgl. 2 Mos. 24, 5; 29, 10), eines andern wie das des Bockes oder der Ziege oder irgend eines von diesen Thieren (In Num. hom. XXIV, 1). — Es kämpfen aber auch alle vor uns entschlafenen Väter mit uns und unterstützen uns mit ihren Gebeten (In Ios. hom. XVI, 5). Nicht unpassend sagt man, daß alle Heiligen, welche aus diesem Leben geschieden sind, da sie noch die Liebe gegen jene besitzen, welche in der Welt sind, besorgt sind um das Heil der letztern und ihnen helfen mit ihren Gebeten und ihrer Fürbitte bei Gott. Es steht nämlich geschrieben (2 Makk. 15, 14): Dies ist Jeremias, der Prophet Gottes, welcher immer betet für das Volk (In Cant. lib. III. Opera III, 75, 1d). Mit denjenigen, welche in rechter Weise beten, betet nicht allein der Hohepriester (Christus), sondern auch die Engel (vgl. Luc. 15, 7. Tob. 3, 24—25; 12, 12. 15) und die Seelen der entschlafenen Heiligen (nach 2 Makk. 15, 13—15). Wenn nämlich die höhere Erkenntniß den Würdigen jetzt nur im Spiegel und räthselhaft sich darbietet, dann aber von Angesicht zu Angesicht, so wäre es ungereimt, nicht auch bezüglich der übrigen Tugenden die entsprechende Meinung zu hegen, daß nämlich die in diesem Leben erworbenen erst dort ihre eigentliche Vollendung erlangen. Nun ist aber eine der vorzüglichsten Tugenden die Nächstenliebe; daher müssen wir annehmen, daß die bereits entschlafenen Heiligen von ihr in weit höherem Grade erfüllt sind als diejenigen, die selbst noch der menschlichen Schwachheit unterworfen, und daß sie den Schwächern im Kampfe beistehen nach 1 Kor. 12, 26; 2 Kor. 11, 28—29 und Matth. 25, 35—45 (De orat. 11). Insbesondere ist es ganz natürlich, daß an den Versammlungsorten der Gläubigen sowohl die englischen Mächte den Zusammenkünften beiwohnen als auch die Kraft unseres Herrn und Heilandes selber und überdies die Geister von Heiligen, und zwar wohl auch von bereits entschlafenen, sicher aber von noch lebenden, wenn auch das Wie nicht leicht zu erklären ist. Wenn der noch mit dem Leibe umkleidete Paulus (nach 1 Kor. 5, 4) geglaubt hat, mit seinem Geist in Korinth wirken zu können, so darf man gar wohl annehmen, daß auch die hingeschiedenen Seligen mit dem Geiste zu den kirchlichen Versammlungen kommen und vielleicht eher, als wer noch im Leibe weilt. Deshalb darf man die Gebete in jenen Versammlungen nicht gering anschlagen, da sie für den, welcher in rechter Weise beiwohnt, etwas ganz Vorzügliches in sich schließen (De orat. 31. Opera I, 268f. 269acd).

II. Die Lehre von der allgemeinen Vollendung.

1. Die Wiederkunft Christi.

450. Die religiös-sittliche Entwicklung des gegenwärtigen Weltäons findet nach Origenes ihren Abschluß in denjenigen Ereignissen und Zuständen, welche auch nach der Lehre der Schrift und Kirche am Ende der Zeiten eintreten und welche wir die allgemeine Vollendung der Dinge nennen können. Obwohl Origenes seine Grundanschauung von der Rückkehr aller Geister zu ihrem seligen Urzustande auch ohne Rücksichtnahme auf die Kirchenlehre bezüglich der allgemeinen Vollendung hätte durchführen

können, so wollte er doch in keiner Weise von der Kirche sich trennen und klar geoffenbarte Lehren derselben läugnen. Sein speculativer Standpunkt brachte es freilich mit sich, daß er die Kirchenlehre in manchen Punkten stark modificirte, wie sich im nachfolgenden zeigen wird.

Die Ereignisse der Endzeit gruppiren sich auch nach Origenes um die Wiederkunft Christi. Daher ist zunächst von dieser zu handeln.

Origenes lehrt wiederholt eine mehrmalige Ankunft Christi. Es gibt nicht bloß eine Ankunft, in welcher der Herr auf die Erde herabstieg; auch zu Isaias und zu Moses und zum Volke und zu jedem Propheten ist er gekommen; und wenn er jetzt auch in den Himmel ist aufgenommen worden, er wird wieder kommen nach Matth. 28, 20; 18, 20 (In Is. hom. I, 5). Auch zu den Engeln ist der Herr gekommen, und wie er unter den Menschen als Mensch befunden ward, so unter den Engeln als Engel (In Gen. hom. VIII, 8. In Matth. comment. ser. 28. Opera III, 849). Es würde jedoch zu weit führen, die ganze Lehre des Origenes von den wiederholten Erscheinungen Christi hier genau zu entwickeln. Es sei nur bemerkt, daß er diejenige Erscheinung, in welcher der Sohn Gottes aus Maria geboren ward, bestimmt genug unterscheidet von den übrigen, und wenn er öftere Erscheinungen des menschgewordenen Gottessohnes zur Erlösung behauptet, dieselben entweder erst in die kommenden oder in die schon verflossenen Weltäonen versetzt[1].

Somit ist wenigstens im gegenwärtigen Weltäon Christus bisher nur einmal als Mensch in (persönlicher) Vereinigung mit einer menschlichen Seele und einem menschlichen Leibe erschienen. In eben dieser Vereinigung nun wird der Herr noch einmal erscheinen beim Abschluß des laufenden Weltzeitalters. Die Weissagungen reden von einer zweimaligen Ankunft Christi: von der erstern in menschlicher Schwäche und Niedrigkeit, um durch seinen Wandel unter den Menschen den Weg zu lehren, der zu Gott führt; von der andern, die, nur herrlich und göttlich, nicht mehr eine Verbindung der Gottheit mit einer leidenden Menschheit einschließt. Insbesondere in Ps. 44 ist nach Origenes die zweite, glorreiche Ankunft Christi geweissagt[2]. Schon in 1 Mos. 49, 10 findet Origenes eine Weissagung derjenigen Ankunft Christi, in welcher ihn die Heiden in Furcht und Schrecken als Richter erwarten (In Gen. hom. XVII, 6). Auch das zweimalige Auftreten des Herrn zu Cana und zu Galiläa kann genommen werden für seine zweimalige Ankunft in dieser Welt (In Io. tom. XIII, 56. 60).

451. Die Art und Weise der zweiten Ankunft Christi im Unterschiede von der ersten noch näher bestimmend, lehrt Origenes: Die eine Ankunft Christi

[1] Außer den citirten Stellen (In Is. hom. I, 5. In Gen. hom. VIII, 8. In Matth. comment. ser. 28) kämen hier vor allem in Betracht: De princ. II, 3, 5; IV, 25. C. Cels. VII, 17. In Lev. hom. I. II. In Matth. tom. XII, 43; XV, 7. In Io. tom. I, 34. 40; II, 1. In Luc. hom. III. XXIII. In ep. ad Rom. lib. I, 4; V, 10; cf. *Huetius*, Origeniana ib. II, q. 3, n. 2—4; 23—24.

[2] C. Cels. I, 56: *Αἱ προφητεῖαι δύο λέγουσιν εἶναι τὰς Χριστοῦ ἐπιδημίας τὴν μὲν προτέραν ἀνθρωποπαθεστέραν καὶ ταπεινοτέραν, ἵνα σὺν ἀθρώποις ὢν ὁ Χριστὸς διδάξῃ τὴν φέρουσαν πρὸς θεὸν ὁδόν . . . τὴν δὲ ἑτέραν, ἔνδοξον καὶ μόνον θειοτέραν, οὐδὲν ἐπιπεπλεγμένον τῇ θειότητι ἔχουσαν ἀνθρωποπαθές.* Cf. ibid. II, 29.

ist in Niedrigkeit schon vollendet, die andere wird gehofft in Herrlichkeit. Geheimnißvoll wird die erste Ankunft ein Schatten der zweiten genannt, so daß sehr vieles, was in der ersten Ankunft schattenhaft geschieht, in der zweiten vollendet und vollkommen wird vollbracht werden (In Ios. hom. VIII, 4). Eine zweite und zwar herrliche Ankunft Christi glaubt die ganze Kirche, wobei der Sohn Gottes, der in Herrlichkeit ist aufgenommen worden, ebenso mit Herrlichkeit wird wiederkehren in seiner Gestalt und Schönheit, so daß sein Leib ist, wie er war, als er verklärt ward auf dem Berge vor den drei mit ihm hinaufsteigenden Jüngern. Nicht mehr bloß drei Personen oder andern wenigen, sondern allen vor ihm versammelten Völkern wird er dann erscheinen und sitzen auf dem Throne seiner Herrlichkeit und scheiden die Bösen von den Guten (In Matth. comment. ser. 70; cf. ibid. 50. In Matth. tom. XII, 29. 35. In Ps. 101, 17; bei *Pitra,* Anal. sacra III, 195). Herrlicher und glorreicher (clarior et gloriosior) als die erste wird seine zweite Ankunft sein (De princ. IV, 25): sie wird erfolgen in der Herrlichkeit des Vaters mit den heiligen Engeln (ibid. II, 6, 3), mit himmlischer Macht (cf. C. Cels. VII, 9). Der Herr selbst vergleicht dieselbe bei Matth. 24, 27 mit einem Blitze (De princ. I, 5, 5). Wie seiner ersten Ankunft die Stimme des Rufenden in der Wüste unmittelbar vorherging, so wird seine zweite Ankunft eingeleitet durch die Stimme des Erzengels und den lautesten Schall der Trompete (In I. Thess. Opera IV, 693—694).

Es erhebt sich aber die Frage, ob dies alles wörtlich und buchstäblich oder vielleicht bloß geistig zu verstehen sei. Es finden sich bei Origenes Stellen, in welchen er die gesamte Schriftlehre über die glorreiche Wiederkunft Christi in extremer Weise spiritualisirt. Den Kindern und Kleinen könne man es nachsehen, wenn sie das Kommen des Herrn auf den Wolken des Himmels (Matth. 24, 30) wörtlich nehmen. Einzelne Momente der Schriftlehre, z. B. das Herabfallen der Sterne auf die Erde, das Kommen in den Wolken, die Versammlung aller Völker, ja die sichtbare Erscheinung des Erlösers, enthalten nach Origenes innere Widersprüche und müssen deshalb geistig gedeutet werden (In Matth. comment. ser. 50). Nicht an einem bestimmten Orte werde Christus erscheinen, sondern überall wird er zugleich sein, er wird sein im Anblicke aller und alle in seinem Anblicke, aber nicht vor den leiblichen Augen der Menschen, sondern vor den Augen des Geistes sowohl der Guten wie der Bösen[1]. Demnach wäre die zweite Ankunft Christi für denjenigen, welcher als Freund Gottes den tiefern geistigen Sinn der Schrift versteht, keine leibliche und sichtbare, sondern eine rein geistige, keine äußere und örtliche, sondern eine rein innerliche.

452. Um die Zeit der Wiederkunft Christi zu bestimmen, ist vor allem festzuhalten, daß auch nach Origenes die erste Ankunft des Herrn erfolgte in den

[1] In Matth. comment. ser. 70: Ante oculos mentis eorum (sc. bonorum et malorum) erit manifestus, iam non fidei aut diligentiae alicuius inquisitione repertus, sed ipsius divinitatis suae manifestatione prolatus. . . . Non in aliquo loco apparebit Filius Dei, cum venerit in gloria sua, in altero autem non apparebit . . . ubique futurus est et ipse in conspectu omnium erit ubique, et omnes ubique erunt in conspectu ipsius.

letzten Tagen oder Zeiten (De princ. praef. 4; I, 2, 1. C. Cels. V, 33), daß mithin zugleich mit dem Beginne des Christenthums die letzten Zeiten begonnen haben (C. Cels. IV, 43). Doch ist die Bezeichnung „letzte Zeiten oder Tage" nur heilsgeschichtlich, nicht empirisch-chronologisch zu verstehen. Denn niemand weiß Tag und Stunde des Gerichtes, nicht die Engel, noch der Sohn, sondern der Vater allein (Matth. 24, 36). Dies ist nach Origenes gegen jene gerichtet, welche den Tag der Vollendung berechnen wollen, als stehe er unmittelbar bevor, wie einige Thessalonicenser (2 Theff. 2) und auch einige Juden. Der Herr zählt sogar sich selber zu jenen, welche Tag und Stunde nicht wissen. Er konnte so reden, da er ja als Mensch an Weisheit und Gnade zunahm, da er jene Worte vor seiner Erhöhung aussprach, vielleicht auch insofern, als er so lange in gewissem Sinne Tag und Stunde nicht weiß, bis auch die Kirche, sein Leib, und alle Gläubigen, seine Glieder, sie erkennen (In Matth. comment. ser. 70).

453. Vor der Wiederkunft Christi müssen noch verschiedene Ereignisse sich abwickeln, welche auch als Vorzeichen seiner Wiederkunft aufgefaßt werden können und müssen. — Es wird in der That geschehen, daß die heidnischen Religionen ihr Ende finden und die christliche die allein herrschende wird, oder daß alle Völker sich zum wahren Glauben bekehren (C. Cels. VIII, 68). — Auch die Juden werden sich noch bekehren und gerettet werden (ibid. VI, 80. In Ex. hom. VI, 9), mag auch ihre Stadt nicht wieder aufgerichtet werden (C. Cels. IV, 22). — Immerhin wird aber noch viele Sünde in der Welt bleiben (In Matth. tom. XIII, 1). Es wird in mannigfacher Weise zunächst das Princip des Antichristlichen in die Erscheinung treten. Gleichwie Christus Wort, Weisheit, Wahrheit, Heiligkeit ist, so ist die falsche Lehre, die geheuchelte Weisheit und Wahrheit, überhaupt die falsche Tugend ein Antichrist (d. h. widerchristlich)[1]. — Das antichristliche Princip hat auch verschiedene persönliche Träger, welche der Art nach viele Antichriste sind, generell aber der eine Antichrist (In Matth. comment. ser. 47). — Doch ragt unter den vielen Antichristen einer hervor, der im eigentlichsten Sinne diesen Namen führt, dessen Vorläufer und Typen die übrigen sind, der am Ende der Zeiten kommen wird, während die übrigen theilweise schon jetzt in der Welt sind (C. Cels. VI, 79; vgl. 1 Joh. 2, 18). Die Person und die Wirksamkeit dieses Antichrist schildert der hl. Paulus 2 Theff. 2. Auch der Prophet Daniel hat über ihn geweissagt (7, 26; 8, 23—25; 9, 27. C. Cels. II, 50; VI, 45—46). — Wie Christus bei seiner ersten Ankunft auf Erden und bei seiner Ankunft im Hades einen Vorläufer hatte, so wird auch seiner Wiederkunft ein Vorläufer vorausgehen. Jener Vorläufer war der Täufer Johannes. Sein Zeugniß reicht aber bis zur zweiten und zwar göttlichern Ankunft Christi nach Matth. 11, 14—15. Ob aber Johannes selbst oder Elias zuletzt auftreten wird, um Zeugniß für Christus abzulegen, hält Origenes

[1] In Matth. comment. ser. 33 (Opera III, 852, 2 e f): Puto, quia non solum est sermo Christus, est et sermo Antichristus; veritas Christus, et simulata veritas Antichristus; sapientia Christus, et simulata sapientia Antichristus. . . . Invenimus omnes virtutes esse Christum, et omnes simulatas virtutes Antichristum.

für fraglich (In Io. tom. II, 30). Doch neigt er sich mit Rücksicht auf Mal. 4, 5—6 der Ansicht zu, daß Elias der Thesbite (welcher ehedem in den Himmel aufgenommen ward, ähnlich wie Henoch ist entrückt worden, In Ps. 15. Opera II, 600 c), diejenigen, welche fähig sind, vorbereiten wird zur herrlichen Ankunft Christi (In Matth. tom. XIII, 2. Opera III, 572 a b). — Bei dem Altern und Verfallen des Erdkörpers werden zuletzt erfolgen Erdbeben, Pest, Hungersnoth, ferner Streit und Krieg und eine Zerrüttung aller Zustände selbst bei den Bessern. Böse Geister werden die Uebel vermehren. Der eine Theil der alsdann vorhandenen Menschheit findet darin eine wirksame Aufforderung zur Buße, der andere verharrt in der Unbußfertigkeit. Die Uebel werden sich steigern, bis das Ende erfolgt (In Matth. comment. ser. 36 sqq.). Dieses wird plötzlich, nicht in aufeinander folgenden Theilen eintreten, gleichwie die Sündfluth plötzlich kam, da man aß und trank, kaufte und verkaufte, baute und pflanzte, gleichwie auch über Sodoma die Strafe plötzlich hereinbrach (In Ier. hom. XXI, 11).

2. Die Auferstehung des Fleisches.

454. Es ist nach Origenes ein Stück der kirchlichen Lehrverkündigung, daß eine Zeit der Auferstehung der Todten erscheinen wird, da eben dieser Körper, der in Verweslichkeit gesät wird, unverweslich aufersteht (De princ. praef. 5). Einem kirchlich Gesinnten muß unter anderem auch eigen sein der Glaube an die Auferstehung der Todten, von welcher der Apostel sagt, daß, wer sie läugnet, auch die Auferstehung Christi läugnen muß [1]. Wie im Alten Bunde reines Fleisch unrein wurde, wenn ein Unreiner es berührte (vgl. 3 Mos. 7, 19 ff.), so wird im Neuen Testamente die ganze göttliche Lehre befleckt, wenn ein Unreiner sich mit ihr befaßt, so z. B. wenn einer zwar alles andere glaubt, die Auferstehung des Fleisches aber läugnet (In Lev. hom. V, 10). — Als solche Läugner der Auferstehung nennt und bekämpft Origenes wiederholt die Samariter und Sadduzäer (In Num. hom. XXV, 1. In Matth. tom. X, 20; XVII, 29. In Io. tom. XX, 28) [2]. Ferner läugneten nach ihm die Auferstehung verschiedene Gnostiker, wie Herakleon (In Io. tom. XIII, 59), Marcion, Apelles, Valentin, auch Manes [3]. Daß auch die Heiden, wie z. B. Celsus, die Auferstehung läugneten und die dies-

---

[1] In Tit. (Opera IV, 695, 2 e): Designat ecclesiasticum virum . . . etiam de mortuorum resurrectione fides, de qua sanctus apostolus Paulus ita pronuntiat, quia si quis negat resurrectionem mortuorum, consequens est ut Christi resurrectionem neget (cf. 1 Cor. 15, 13).

[2] Interessant ist, wie nach Origenes einige Juden, welche Jesum für einen Samariter hielten, seine vielen Reden von der Auferstehung, dem Gerichte u. s. w. erklärten. Er habe nur aus Heuchelei so gesprochen wegen des Glaubens, den die Juden hatten, und um diesen zu gefallen; innerlich sei er wie die Samariter gesinnt gewesen (In Io. tom. XX, 28).

[3] Cf. Sententia *Orig.* de resurr. ex *Hieron.*, Ep. 38 (al. 61) ad Pammachium (Opera I, 36, 1 c).

bezügliche Hoffnung der Christen verhöhnten und verlachten, wird von Origenes wie von andern gleichzeitigen Vätern und Kirchenschriftstellern bezeugt (cf. C. Cels. I, 7; II, 5; V, 14; VIII, 49. 50). Dagegen glaubten die (pharisäisch gesinnten) Juden an die Auferstehung der Leiber und das ewige Leben, sowie daß hierin der Messias Vorbild und Führer sein und dadurch zeigen werde, daß bei Gott kein Ding unmöglich sei (ibid. II, 77; cf. In Matth. tom. X, 20). Schon Abraham habe im Glauben an die Auferstehung das Opfer seines Sohnes bringen wollen (In Gen. hom. VIII, 1).

455. Den Läugnern der Auferstehung gegenüber führt Origenes die verschiedensten Schrift- und Vernunftbeweise für die Wirklichkeit derselben an. Wenn die Heiden spotten über die Lehre von der Auferstehung (Christi), so erwidert Origenes, daß ja auch nach manchen heidnischen Berichten Todte wieder zum Leben zurückgekehrt seien (C. Cels. II, 16; III, 32). Die stoische Lehre von der periodisch eintretenden Verbrennung und Erneuerung des Weltalls mit allen Einzelheiten, die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung seien Analogien der Auferstehungslehre, wenn auch das Wort Auferstehung in jenen Philosophemen fehle (ibid. V, 20—21). — In höherem Maße als die heidnischen Mythen und Philosopheme sind Vorbilder und Beweise unserer Auferstehung die im Alten Testamente erzählten Todtenerweckungen und die noch wunderbarere Auferstehung Christi (ibid. II, 58). Gerade die letztere hängt innerlich und organisch mit unserer Auferstehung zusammen [1]. — Möglich ist die Auferstehung vor allem durch die Macht Gottes. Wie ein Töpfer aus dem Stoffe eines zerbrochenen Gefäßes wiederum ein beliebiges anderes fertigen kann, so kann Gott, der unsere Leiber gleich einem Töpfer gebildet, wenn dieselben gefallen und zerbrochen sind, sie erneuern und andere, vorzüglichere Gefäße aus ihnen bilden (In Ier. hom. XVIII, 4). Daß Gott auch thatsächlich die Auferstehung bewirken werde, ist in der Heiligen Schrift entweder wörtlich gelehrt (z. B. Matth. 22, 23 ff. In Matth. tom. XVII, 29) oder geheimnißvoll angedeutet (z. B. 1 Petr. 2, 5; Eph. 2, 20; Is. 54, 11 ff.; vgl. mit Joh. 2, 19. 21. C. Cels. VIII, 19). Eine solche Andeutung des Geheimnisses der allgemeinen Auferstehung sieht Origenes besonders in dem Stab Aarons, der da keimte und Knospen und Blüthen und Früchte brachte. Aehnlich werde auch der todte Leib wieder aufleben und die vier in 1 Kor. 15, 42—44 aufgezählten Eigenschaften an sich haben (In Num. hom. IX, 8; vgl. auch das Fragment zu Job 42, 13 bei *Pitra*, Anal. sacra II, 389; ferner In Ps. 50, 10; l. c. III, 52). Es ist aber die Auferstehung auch in sich selber in hohem Maße angemessen. Es würde widersinnig erscheinen, wenn der Leib, welcher für Christus Verfolgungen erlitten, nicht auch belohnt würde für die vielen Leiden und Kämpfe, welche er erduldet. Es würde von einer Ungerechtigkeit oder von einer Ohnmacht Gottes zeugen, wenn nur die Seele gekrönt würde, der Leib aber, der mit großer Aufopferung der Seele als Gefäß gedient und mit ihr um Christi willen den sinn-

---

[1] In Tit. (Opera IV, 695, 2e, s. o. S. 431, Anm. 1). Fragm. lib. II de res. ex *Pamphili* Apologia pro Orig. c. 7 (Opera I, 34, 1cd).

lichen Trieben widerstanden und mit großer Anstrengung seine Reinheit bewahrt hat, leer ausginge (Fragm. ex lib. I. de res. Opera I, 33)[1].

456. Aus dem Bisherigen, namentlich aus der letztangeführten Stelle, erhellt, daß Origenes in Wahrheit eine Auferstehung des im Tode abgelegten Leibes festhalten wollte, nicht etwa bloß eine Art Seelenwanderung oder eine Verbindung der Seele mit einem andern, von dem frühern völlig verschiedenen Leibe. Ausdrücklich und wiederholt bekämpft er die heidnische Seelenwanderungslehre (s. o. n. 394) und weist den Vorwurf des Celsus zurück, als ob die Auferstehungslehre der Christen nur aus einem Mißverständnisse der Seelenwanderungslehre hervorgegangen wäre (C. Cels. VII, 32). Bestimmt lehrt er ferner, daß nach Zerstörung der Welt dieselben Menschen sein werden, welche jetzt sind, nur werden sie in einem andern Zustande und nicht mehr in denselben Leidenschaften sich befinden und nicht wieder aus der Verbindung von Mann und Weib hervorgehen. Wenn am jüngsten Tage auf Geheiß des Herrn die Posaune ertönt, dann werden die Todten, welche in den Schoß der Erde hinabgesunken waren, wieder erstehen. Das Meer wird die Todten zurückgeben, welche es verschlungen; der Tod und der Hades werden ihre Todten zurückgeben (Offb. 20, 13). Es bedeutet aber an dieser Stelle das Meer vielleicht jedes Feuchte, der Tod die Luft, der Hades die Erde. Gleich einem Samenkorn wird der Leib beim Tode in die Erde hineingesät. Er enthält aber in sich einen Lebenskeim, welcher unversehrt bleibt, auch wenn der Leib sich auflöst, und vermöge dieses Lebenskeimes werden dereinst die Todten von dem Staube der Erde auferweckt werden[2]. Wir bekennen, so lehrt er wiederum, eine Auferstehung derjenigen Leiber, welche in die Gräber gelegt und in Staub zerfallen sind, eine Auferstehung des Paulus in seinem Leibe, des Petrus und jedes Einzelnen in seinem Leibe. Es wäre nicht recht, wenn die Seelen in andern Leibern, als in denen sie gesündigt, gestraft würden, und es würde gegen die Gerechtigkeit des Richters sein, wenn andere Leiber gekrönt würden als jene, welche für Christus ihr Blut vergossen haben (Fragm. ex lib. II. de res. Opera I, 36, 2 a b). Den Häretikern kann man also begegnen: Wenn sie selbst eine Auferstehung der Todten (aller-

---

[1] Auch die religiös-sittliche Bedeutung, welche der Auferstehungsglaube besitzt, hebt Origenes hervor mit den Worten: Schon jetzt soll unser Verwesliches die in Keuschheit und voller Reinheit bestehende Heiligkeit und Unverweslichkeit anziehen, und das Sterbliche soll, nach Vernichtung des Todes, mit der väterlichen Unsterblichkeit sich bekleiden, so daß wir unter der Herrschaft Gottes stehend schon jetzt weilen in den Vorzügen der Wiedergeburt und Auferstehung (De Orat. 25. Opera I, 240).

[2] Fragm. ex lib. II. de res. (Opera I, 34): Nos post corruptionem mundi *eosdem ipsos futuros esse homines,* licet non eodem statu, neque in iisdem passionibus. Non enim iterum ex conventione viri et mulieris erunt, sed verbi gratia, ea ratio, quae continet Pauli substantiam (Pauli autem nunc dico corporalis), salva permanet; et cum voluerit Deus in novissima tuba facere, ut mortui resurgant, per illam ipsam substantialem rationem, quae salva permanet, de terrae pulvere suscitantur a mortuis ex omnibus locis ii, quibus ratio illa substantiae corporalis in ipsis corporibus permanebat, quae in terram prolapsa Dei voluntate iterum suscitantur.

dings nur im geistigen oder moralischen Sinne) bekennen, dann mögen sie einmal erklären, was denn das Todte sei. Ist es nicht der Leib? Dann ist aber auch eine Auferstehung der Leiber zu erwarten. Wenn der Apostel sagt, es werde gesät ein sinnlicher Leib und auferstehen ein geistiger, so können sie doch nicht läugnen, daß der Leib auferstehe und daß wir in der Auferstehung Körper annehmen. Wissen wir aber einmal, daß wir Körper annehmen werden und daß die zerfallenen Leiber auferstehen (denn auferstehen kann eigentlich nur, was vorher gefallen ist), so ist kein Zweifel, daß sie darum auferstehen werden, damit wir wieder mit ihnen bekleidet werden. Stehen also die Körper auf, so stehen sie sonder Zweifel zu unserer Bekleidung auf, und wenn wir, wie es in der That nothwendig ist, wieder in Körpern leben müssen, so müssen es unsere eigenen sein (De princ. II, 10, 1). Wir, die wir an eine Auferstehung des Fleisches glauben, behaupten, daß das Fleisch durch den Tod nur verändert werde, seine wesentliche Substanz aber bleibe und zu bestimmter Zeit durch den Willen des Schöpfers wieder zum Leben hergestellt werde (ibid. III, 6, 5; cf. n. 6)[1].

457. In den soeben vorgeführten Stellen ist schon angedeutet, wie Origenes sich den Vorgang der Auferstehung selbst erklärt, ferner, welche Beschaffenheit er den auferstandenen Leibern im Unterschiede von den frühern zuschreibt. Er stellt über diese beiden Punkte aber noch wiederholte und eingehende Untersuchungen an, welche ihrerseits wiederum zusammenhängen mit seinen Vorstellungen von dem Wesen der Materie und dem Verhältniß der Körperwelt zum Reiche der Geister überhaupt. Das Wesentlichste hiervon soll im folgenden zur Darstellung gelangen. — Der Leib des Menschen ist nach Origenes wie überhaupt jeder Körper zusammengesetzt aus vier Elementen, aus Erde, Wasser, Luft und Feuer. Das Erdige gibt das Fleisch her, das Wasser die Feuchtigkeit, die Luft den Athem, das Feuer die Wärme des Körpers. Wenn nun beim Tode die Seele den Leib verläßt, kehren allmählich alle Theile desselben zu ihren Ursubstanzen (ad matrices suas substantias) zurück. Wie nun, wenn man ein Sechstel Milch oder Wein ins Meer gießt und beides nachher wieder aus der Mischung heraussondern wollte, die Milch und der Wein zwar nicht vernichtet worden sind, aber dennoch nicht wieder herausgesondert werden können, so geht auch die Substanz des Fleisches und Blutes in der Urmaterie zwar nicht zu Grunde, kehrt aber auch nicht in die frühere Verbindung (compago) zurück und kann nicht wieder ganz dasselbe sein, was sie früher gewesen (Fragm. ex lib. II. de res. Opera I, 36). Die erwähnten vier Grundelemente der Körperwelt sind die vier Hauptformen, in welchen die Materie erscheint. An sich ist die Materie außerhalb ihrer Erscheinungsformen, aber dennoch nie ohne dieselben. Sie ist nur

[1] Mit Pamphilus (Apol. pro Orig. c. 7) kann man zur Bestätigung dafür, daß Origenes in Wahrheit eine Auferstehung des Fleisches lehrte, sich noch berufen auf dessen Erklärung des 15. Psalmes. Es heißt dort: Ego cum omni fiducia assevero, quia sicut primogenitus ex mortuis est *Christus*, ita primus *carnem* evexit ad caelum. . . Non solum quia ex mortuis resurgit (parum enim hoc est), sed in ea spe requiescit, quod assumpta est (sc. caro) in caelum (Opera II, 600 c).

eine, zugleich aber fähig, jede Umbildung und Gestaltung in sich aufzunehmen, sei es durch die Erscheinungsformen des Warmen und Kalten, Trockenen und Feuchten, sei es durch geringere oder größere Dichtigkeit (De princ. II, 1, 4; 2, 2).

Außer den vier Elementen ist aber im menschlichen Leibe noch ein besonderer Bildungskeim vorhanden als das eigentlich Form- und Gestaltgebende sowie als eigentlicher Träger der Körpersubstanz. — Schon in jedes Samenkorn ist von der bildenden Hand Gottes in den ersten Ansatz des Markes ein Bildungskeim (ratio) hineingelegt. Die künftige Höhe des Baumes, sein Stamm, seine Zweige, Blätter und Früchte können in dem Samenkorn zwar nicht gesehen werden, aber dennoch sind sie in dem Keime desselben enthalten. In dem Innern des Getreidekornes ist ein Mark oder Aederchen; wird das Korn in die Erde gelegt und löst es sich auf, so zieht jenes Mark oder Aederchen verwandte Stoffe an sich und schießt als Halm, Blatt und Aehre hervor. Das, was hervorschießt, ist etwas anderes als das, was abstirbt, es ist das, was nicht abstirbt; denn bei der Auflösung des Getreidekornes sind die Wurzel, der Halm, die Blätter und die Aehre nicht zerstört worden, welche darin waren (Fragm. ex lib. II. de res. Opera I, 36). Um so mehr ist im Menschen ein solcher Lebenskeim (ratio) vorhanden, welcher unverändert bleibt, wie immer auch die Materie wechselt, welcher unversehrt erhalten wird, auch wenn der Leib stirbt und im Grabe vermodert (Fragm. ex lib. II. de res. Opera I, 34).

Außer dem Lebenskeime nimmt Origenes im menschlichen Leibe noch ein weiteres bleibendes Princip an. Die Körper wechseln beständig ihr materielles Substrat (*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*). Nicht mit Unrecht hat man deshalb den Körper mit einem Flusse verglichen; denn genau genommen bleibt die Materie desselben nicht zwei Tage lang die gleiche. Immerhin aber bleibt z. B. Paulus oder Petrus derselbe, nicht bloß der Seele nach, deren Wesenheit nicht flüssig ist, sondern auch insofern, als dem Leibe dieselbe Form bleibt, welche ihn in ganz bestimmter Weise charakterisirt (*τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα*), ähnlich wie die Züge stets dieselben bleiben, welche die körperliche Beschaffenheit des Petrus und Paulus kenntlich machen, wodurch es auch geschieht, daß die Narben und anderes, was dem Leibe jedes Einzelnen eigenthümlich ist, z. B. die Sommersprossen, von Jugend auf bleiben[1].

458. In dem fortdauernden Lebenskeime der menschlichen Leiber bleiben gewisse Ansätze einer künftigen Auferstehung und werden als das Innerste oder als der Keimstoff der Todten im Schoße der Erde genährt. Am Tage der Auferstehung regen sich die Keime, und in einem Augenblicke[2] sprossen sie die Todten hervor, nicht jedoch dasselbe Fleisch und nicht in denselben

[1] Sel. in Ps. 1, 5 (Opera II, 534), aufbewahrt bei *Epiphanius*, Haer. 64, 12 sqq.

[2] Daß die Auferstehung plötzlich in einem Zeitpunkte, in einem Augenblicke erfolgt und keiner längern Zeitdauer bedarf, lehrt Origenes öfter, z. B. In Matth. tom. XIV, 9.

Formen wie früher. Wie Origenes meint, zeugt auch der Apostel 1 Kor. 15, 35 ff. für seine Erklärung[1]. Noch ausführlicher beschreibt Origenes den **Vorgang der Auferstehung** also: Ein bloßes Korn wird in die Erde gelegt, und Gott gibt ihm einen Leib, wie er will, nachdem dasselbe erstorben ist. So fallen auch unsere Leiber wie ein Korn in die Erde. Aber der ihnen einwohnende Lebenskeim (insita ratio), welcher die körperliche Substanz zusammenhält, wird die erstorbenen, vermoderten und zerstäubten Leichname kraft des göttlichen Wortes aus der Erde wecken, herstellen und zusammenfügen, da er immer unversehrt bleibt in der Substanz des Körpers, ähnlich wie die dem Korne einwohnende Kraft aus seiner Verwesung es zum Halme und zur Aehre aufzieht (De princ. II, 10, 3). Wir lehren nicht, daß der der Verwesung verfallene Leib seine ursprüngliche Beschaffenheit wieder annehme, so wenig als wir annehmen, daß das verweste Weizenkorn wieder Weizenkorn werde. Wir sagen vielmehr: wie aus dem Weizenkorn eine Aehre hervorgeht, so ist in dem Leibe ein Keim vorhanden, welcher nicht der Verwesung verfällt und durch welchen der Leib in Unverweslichkeit erweckt wird[2].

459. Es kann kein Zweifel bestehen, daß Origenes seine Lehre von der **Materie** sowie von dem *λόγος σπερματικός* der **hellenischen** und zwar zunächst der **stoischen** Philosophie entnommen hat (cf. C. Cels. III, 41). Die Art und Weise aber, wie er namentlich die stoische Lehre vom *λόγος σπερματικός* zur **Erklärung der Auferstehung** verwendet, gibt zu verschiedenen Fragen Anlaß. Ist jener *λόγος* **materiell** oder **geistig** aufzufassen? Wie verhält er sich zur **Körpersubstanz** und zur **charakteristischen Form des Körpers**? Wo bleibt und wirkt er in der **Zwischenzeit** bis zur Auferstehung? Wie verhält er sich zum **Geiste** oder zur **Seele** des Menschen? Auf keine dieser Fragen gibt Origenes eine **directe** Antwort. Doch müssen seine diesbezüglichen Anschauungen ungefähr folgende gewesen sein.

Zunächst scheint es zweifellos, daß Origenes unter dem *λόγος σπερματικός* nicht etwas Materielles, sondern etwas **Geistiges** sich gedacht hat. Als **geistiges Princip** hält er die **Körpersubstanz** zusammen (continet corporalem substantiam). Aber was ist unter **Körpersubstanz** zu verstehen? In der **Materie** des Körpers kann sie nicht bestehen, da ja diese beim Tode zur Urmaterie zurückkehrt, sondern wiederum nur in gewissen Eigenthümlichkeiten oder **Formen** der Materie, wodurch sich die einzelnen Körper,

---

[1] Fragm. de res. (Opera I, 36, 2cd): In ratione humanorum corporum manent quaedam surgendi antiqua principia et quasi *ἐντεριώνη*, id est seminarium mortuorum sinu terrae confovetur. Cum autem iudicii dies advenerit . . . movebuntur statim semina et in puncto horae mortuos germinabunt, non tamen easdem carnes, nec in his formis restituent, quae fuerunt. Vis scire verum esse quod dicimus, audi Apostolum 1 Cor. 15, 35 sqq.

[2] C. Cels. V, 23: *Λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ᾽ οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ.* Ibid. VII, 32 sagt er: das, was die Schrift die Hütte der Seele nennt (2 Kor. 5, 4), besitze einen *λόγος σπέρματος*, vermöge dessen die Seele, wenn sie einen Leib abgelegt hat, einen andern erhält. Von *λόγοι σπερματικοί* als den Bildungskeimen der Materie redet Origenes noch In Io. tom. XX, 2. 3. 5.

obwohl aus einer und derselben Materie gebildet, voneinander unterscheiden. So scheint es, als ob die Körpersubstanz ein zweites immaterielles Princip neben dem *λόγος σπερματικός* wäre. Dazu könnte man als drittes immaterielles Princip die den Körper charakterisirende Form zählen, welche wohl nichts anderes ist als der jedem Menschen eigenthümliche äußere Typus, der ihn als diesen Menschen kenntlich macht. Mag indes dem sein wie immer, sicher ist wiederum, daß nach Origenes der *λόγος σπερματικός* und die Körpersubstanz (sowie der individuelle Typus) keineswegs identisch sind mit der Seele oder dem Geiste des Menschen, sowie daß sie mit dem letztern auch nicht wie mit ihrem hypostatischen Träger innerlich und wesentlich verbunden sind. Wie und wodurch sie aber nach der Trennung von Leib und Seele beim Tode fortexistiren können, wird von Origenes nicht weiter untersucht.

460. Wird aber nicht durch die Speculation des Origenes über den Vorgang der Auferstehung die Identität des Auferstehungsleibes mit dem frühern, also ein Moment der überlieferten Auferstehungslehre, welches Origenes selber festhalten will, hinwegphilosophirt? Jedenfalls kann Origenes von einer materiellen Identität beider Leiber im strengen Sinne des Wortes nicht mehr reden. Nur der Lebenskeim und die Körpersubstanz, nicht aber die concrete Materie wird ja im Auferstehungsleibe dieselbe sein wie im gegenwärtigen. Diese Ansicht entwickelt Origenes wiederholt und ausführlich und vertheidigt sie gegen alle gegentheiligen Vorstellungen, nach welchen der Auferstehungsleib mit dem frühern eine materielle Identität im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes besitzt. Schon oben (n. 422) haben wir gesehen, wie entschieden er die sinnliche Auferstehungslehre des Chiliasmus abweist. — Aus Ps. 1, 5, so heißt es anderwärts, wollen diejenigen von den Gläubigen, welchen eine tiefere Einsicht fehlt (*ἁπλούστεροι*), die Behauptung herleiten, daß die Gottlosen an der Auferstehung nicht theilnehmen. Was sie aber unter Auferstehung verstehen, und welche Ansicht sie sich selbst bilden, darüber erklären sie sich nicht bestimmt. . . Wenn man sie fragt, was es sei, das auferstehe, so antworten sie: die Leiber, mit welchen wir umkleidet sind. Wenn wir nun aber weiter fragen, ob deren ganze Substanz (*ἡ οὐσία αὐτῶν ὅλη*) oder nicht, so antworten sie, ohne sich lange zu besinnen: die ganze Substanz. Wenn wir nun der niedern Anschauungsweise jener Menschen uns anbequemen und zweifelnd weiter fragen, ob denn all jenes Blut wieder zurückerstattet werden würde, welches aus einer durchschnittenen Ader geflossen, und all jenes Fleisch und jene Haare, welche jemals gewachsen sind, oder nur diejenigen, welche bei unserem Hinscheiden vorhanden waren, so ziehen sie sich dahin zurück, daß sie sagen, man müsse es Gott überlassen, zu machen, was er wolle. Diejenigen aber von ihnen, welche etwas mehr Scharfsinn haben, behaupten, damit sie nicht durch ihre Rede gezwungen werden, den Zusammenfluß alles Blutes, das ausgeschieden worden, in dem einen Körper zuzugeben, die Leiber würden ganz in demselben Zustande wieder auferstehen, in welchem sie sich befunden, als sie aus dem Leben schieden. Ihnen könnte man folgendes entgegensetzen. Da die Natur des Leibes veränderlich ist, so könnte es der Fall

sein, daß unsere Leiber von fleischfressenden Vögeln oder wilden Thieren aufgefressen würden, und so würden sie in einen Theil ihres Leibes verwandelt, ganz so wie die Nahrung, die wir genießen, ihre eigene Gestalt verliert und mit unserem Leibe sich assimilirt. Jene Thiere aber könnten wieder von Menschen oder von andern Thieren verzehrt und also wieder in deren Leib umgewandelt werden. Denkt man sich nun, daß sich dieses öfter wiederhole, so würde ein und derselbe Leib vielen Menschen gemeinsam angehören, und man müßte nun fragen, wessen derselbe bei der Auferstehung sein würde. Mit jener Annahme werden wir also, als wären wir aller Vernunft beraubt, von einer Abgeschmacktheit zur andern hingetrieben. Wenn wir dieses jenen Menschen vorhalten, so ziehen sie sich gewöhnlich dahin zurück, daß sie sagen, bei Gott sei alles möglich, und daß sie hinter einige Schriftstellen sich verstecken, welche beim ersten Anblick allerdings für ihre Meinung zu sprechen scheinen, wie Ez. 37, 1 ff.; Matth. 8, 12; 10, 28; Röm. 8, 11. Es ist aber nöthig, daß alle, welche von dem Streben nach Wahrheit sich leiten lassen, allen Ernstes gegen eine solche Ansicht von der Auferstehung sich erheben, daß aufrecht erhalten werde die Ueberlieferung der Alten, aber auch verhütet werde, daß wir hinabsinken zur Abgeschmacktheit einer völlig unsinnigen Lehre und solches aufstellen, was weder sein kann noch Gottes würdig ist. Nachdem Origenes weiter gezeigt hat, daß die Materie des Körpers schon in diesem Leben fortwährend wechselt, während allerdings die den Körper charakterisirende Form dieselbe bleibt, schließt er mit den Worten: Wenn auch jene Form, nach welcher Paulus oder Petrus gestaltet ist, ähnlich ist dem Leibe (*τὸ σωματικόν*), welcher in der Auferstehung der Seele wird verliehen werden, nur daß letzterer wird vollkommener sein, so wird doch keineswegs dieselbe Materie (*ὑποκείμενον*) wie früher im auferstandenen Leibe vorhanden sein (Sel. in Ps. 1, 5. Opera II, 532—534).

Wie Hieronymus in seinem Briefe an Pammachius berichtet, hat Origenes in seinen Werken, welche von der Auferstehung handeln, überhaupt einen doppelten Irrthum bekämpfen wollen: einerseits die völlige Läugnung der Auferstehung durch die Häretiker (Gnostiker), andererseits die gewöhnliche Lehre der kirchlich Gesinnten (errorem nostrorum et haereticorum, sagt Hieronymus), wonach der auferstandene Leib mit dem frühern der (individuell bestimmten) Materie und den einzelnen Bestandtheilen nach durchaus identisch ist. Die Vertreter dieser Lehre habe er genannt simplices et philosarcas, auch innocentes et rusticos (Opera I, 36). Nun kann aber diese Lehre wieder in verschiedener Weise vorgetragen werden und ist in verschiedener Weise vorgetragen worden, angefangen von dem grobsinnlichen Chiliasmus eines Cerinthus u. a. bis zu denjenigen, welche einen so oder anders verklärten Auferstehungsleib angenommen haben. Doch unterscheidet Origenes diese verschiedenen Weisen nicht näher. Bei Annahme einer materiellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem frühern erscheint ihm eine grobsinnliche Auffassung der Auferstehung als unausweichliche Consequenz. Eben darum stellt er als einzigen Mittelweg seine Lehre auf, nach welcher beide Leiber nur der Substanz und dem Gestaltungsprincip sowie dem individuellen Typus nach identisch sind, der Materie nach aber nicht mehr

im eigentlichen Sinne, sondern höchstens insofern, als beide aus einer und derselben Urmaterie geformt sind.

461. Die Kehrseite dieser Verwerfung der völligen Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen besteht darin, daß Origenes mit Entschiedenheit auf die Veränderung hinweist, welche der Leib in der Auferstehung erleiden, und auf den Unterschied, der zwischen dem auferstandenen und dem jetzigen Leibe bestehen wird. Er weist mit tiefer Entrüstung den Vorwurf des Celsus zurück, als ob die Christen glaubten, daß die Leiber der Verstorbenen einst ganz mit derselben Beschaffenheit aus den Gräbern wieder hervorgehen würden, mit welcher sie hineingelegt wurden. Weder wir, so erklärt er, noch die heiligen Schriften sagen, daß diejenigen, welche vor langer Zeit gestorben sind, wieder aus der Erde in demselben Fleische hervorgehen und leben werden, ohne daß sie irgend eine Veränderung zum Bessern erfahren hätten [1]. Im Gegentheile lehre die Schrift weitläufig den Unterschied zwischen dem, was gleichsam gesät wird, und dem, was daraus hervorgeht, so besonders 1 Kor. 15, 42—54; 2 Kor. 5, 1—4. Hiernach wird der auferstandene Leib unvergänglich und unsterblich, herrlich und kräftig, geistig und himmlisch sein (C. Cels. V, 19).

Die Nothwendigkeit eines Unterschiedes zwischen dem auferstandenen und dem irdischen Leibe folgt nach Origenes auch daraus, daß sich die Auferstandenen an einem andern Wohnorte befinden werden. Der jeweiligen (religiös-sittlichen) Beschaffenheit der Vernunftwesen entspricht wie ein bestimmter Wohnort so auch ein bestimmter Leib. Es ist nothwendig, so erklärt er, daß die Seele, welche an körperlichen Orten sich befindet, Körper habe, welche diesen Orten angemessen sind. Wie wir z. B., wenn wir in Wasserthiere umgewandelt würden und unser Leben im Meere zubringen müßten, nothwendig andere, den Fischen ähnliche Leiber haben müßten, so müssen auch diejenigen, welchen das Erbtheil des Himmels wird, welche also an einem andern, von dem jetzigen verschiedenen Orte wohnen sollen, nothwendig andere, geistige Leiber haben [2]. Wir wissen, daß die Seele, welche ihrer Natur nach unkörperlich und unsichtbar ist, an einem körperlichen Orte durchaus nicht sein kann, ohne einen Leib zu haben, welcher der Beschaffenheit dieses Ortes angemessen ist. Sie legt daher den Leib ab, der ihr zuerst nothwendig war, hernach aber überflüssig wurde, und nimmt über demjenigen, den sie vorher besaß, noch einen bessern als Ueberkleidung an, um in die reinern, ätherischen und himmlischen Wohnungen zu gelangen. Wenn sie durch die Geburt in die Welt kommt, legt sie die Umhüllung ab, deren sie im Mutterleibe bedurfte. Doch bevor sie dies thut, nimmt sie einen andern Leib an, wie man ihn nöthig hat, wenn man auf Erden leben soll. Und scheidet sie aus diesem Leben, so

---

[1] C. Cels. V, 18: *Οὔτε ἡμεῖς οὔτε τὰ θεῖα γράμματα αὐταῖς φησι σαρξί, μηδεμίαν μεταβολὴν ἀνειληφυίαις τὴν ἐπὶ τὸ βέλτιον ζήσεσθαι τοὺς πάλαι ἀποθανόντας ἀπὸ τῆς γῆς ἀναδύντας.* Cf. ibid. V, 23; VI, 29. De princ. III, 6, 5—6.

[2] Sel. in Ps. 1, 5 (Opera II, 534 e): *Ἀναγκαῖον τὴν ψυχὴν ἐν τόποις σωματικοῖς ὑπάρχουσαν κεχρῆσθαι σώμασι καταλλήλοις τοῖς τόποις.*

nimmt sie einen himmlischen Leib an gemäß 2 Kor. 5 und 1 Kor. 15 (C. Cels. VII, 32).

462. Es ist leicht ersichtlich, was nach Origenes infolge der Auferstehung der Veränderung wird unterworfen sein. Nicht die Urmaterie als solche, auch nicht der λόγος σπερματικός, nicht die Körpersubstanz und nicht die das Individuum charakterisirende Form werden verändert, sondern nur die Erscheinungsform der Materie. Auf Grund von 1 Kor. 15, 42—44 lehren wir, daß bei der Auferstehung der Todten die Eigenschaften in den Leibern Veränderungen erfahren (μεταβολάς φαμεν γίγνεσθαι ποιοτήτων τῶν ἐν σώμασιν). Daß aber die Materie, welche den Dingen zu Grunde liegt, die Eigenschaften annehmen könne, welche der Schöpfer ihr geben will, darüber besteht für uns kein Zweifel, da wir alle an eine Vorsehung glauben. Es kann sonach, wenn Gott will, die Materie jetzt eine solche Eigenschaft haben und hernach wieder eine andere, etwa eine bessere und vorzüglichere. Wenn nach Vollendung der Welt die Materie himmlische Erscheinungsformen annehmen wird, so ist dies vielleicht nicht wunderbarer, als wenn schon jetzt aus dem todten Menschenleibe eine Schlange entsteht, die nach dem Volksglauben aus dem Marke des Rückgrates sich bildet, und wenn aus einem Ochsen Bienen, aus einem Pferde Wespen, aus einem Esel Käfer und endlich aus den meisten Thierleichen Würmer hervorwachsen (C. Cels. IV, 57).

463. Man kann nun fragen, welche Eigenschaften oder Beschaffenheiten der auferstandene Leib nach Origenes im einzelnen besitzen wird. Zuvor aber muß noch eine im vorausgehenden liegende Schwierigkeit behoben werden. Es scheint nämlich die ganze Auferstehungslehre aus den Angeln gehoben zu werden durch die Behauptung, daß die Seele, um an einem körperlichen Orte sein zu können, einen der Beschaffenheit dieses Ortes entsprechenden Leib haben müsse. Eine solche Behauptung wirft aber Origenes nicht bloß gelegentlich hin, er vertritt sie vielmehr wiederholt und zwar, wie es scheint, als einen wesentlichen Lehrpunkt seines ganzen Systems. Dem Wesen des Vaters, Sohnes und Geistes allein ist es nach ihm eigen, daß sie als subsistirend gedacht werden können ohne allen körperlichen Stoff und außer aller Berührung mit der Materie (De princ. I, 6, 4). Wenn es aber auf keine Weise nachgewiesen werden kann, daß außer Vater, Sohn und Geist irgend eine andere Natur außer allem Körper leben kann, so folgt daraus unwidersprechlich: einmal, daß die vernünftigen Wesen geschaffen seien, ferner, daß zwar der körperliche Stoff in der Vorstellung von denselben getrennt werden könne und sowohl für sie als nach ihnen geschaffen scheine, daß aber sie selber nie ohne denselben ein Dasein gehabt haben oder haben (ibid. II, 2, 2; cf. II, 3, 3; III, 6, 1—8; IV, 35). — Wenn Origenes an vielen andern Stellen den Geistwesen einen Körper abspricht[1], so liegt darin kein Widerspruch mit obigen Sätzen. Er legt ihnen eben keinen grobsinnlichen, wohl aber einen feinen, ätherischen Leib bei. Er hatte wohl im

[1] De princ. I, 7, 1; II, 3, 6; III, 8, 7; IV, 27. C. Cels. VI, 71. In Gen. hom. I, 2. In Io. tom. I, 17; XX, 22.

Anschluß an die Neuplatoniker die Grundansicht, daß die Geister zwar an sich unkörperlich und unsichtbar sind, daß sie aber irgend eines, wenn auch noch so feinen Körpers als Hülle und Vehikel bedürfen, um an irgend einem Orte sein zu können[1].

Demgemäß muß die menschliche Seele auch in der Zwischenzeit zwischen Tod und Weltende irgend einen Leib haben. Dies lehrt Origenes auch bestimmt in einem Fragment über die Auferstehung. Das Gleichniß von Lazarus und dem Reichen weist, so erklärt er, nicht in die Zeit nach der Auferstehung, wo man nicht mehr fünf Brüder in diesem Leben, die noch des Gerichtes warten, wird haben können. Wenn deshalb da der Zunge, des Fingers, des Schoßes Abrahams gedacht wird, so kann man annehmen, daß dies auf die Gestalt gehe, welche die Seele sofort nach dem Tode haben und welche diesem dichtern irdischen Körper ähnlich sein wird. Darum waren auch die wieder erschienenen Todten immer der Gestalt ähnlich, die sie im Leben hatten. Auch Samuel, welcher wieder erschien, war mit einem Körper umkleidet. Ueberhaupt bedarf die Seele auch jetzt vor der Auferstehung eines Körpers[2].

Wenn aber die Seele jederzeit, auch schon vor der Auferstehung, einen Leib hat und haben muß, was soll dann die Auferstehung noch für eine Bedeutung haben? Wie verhalten sich ferner der Zwischenleib der Seele und ihr Auferstehungsleib gegenseitig zu einander? Eine bestimmte Antwort auf diese Fragen ist bei Origenes nicht zu finden. Sollen aber nicht unlösbare Widersprüche entstehen, so muß man annehmen, daß nach Origenes der Zwischenleib der Seele eben nur für den gegenwärtigen Weltäon bestimmt sei, nicht aber für diejenigen Weltzeiten, welche beginnen werden mit dem Ende dieser Welt. Dagegen erscheint der Auferstehungsleib von vornherein bestimmt für die Zuständlichkeiten und Wandlungen der Seele in den kommenden Weltäonen.

464. Hinsichtlich der nähern Beschaffenheit dieses Auferstehungsleibes nun wendet sich Origenes gegen jene, welche behaupten, daß dieselben Gebeine, dasselbe Blut und dasselbe Fleisch am jüngsten Tage wieder auferstehen werden, also ganz dieselbe Gestalt, alle Glieder und das ganze Gefüge des gegenwärtigen Leibes, so daß wir wieder auf den Füßen gehen, mit den Händen arbeiten,

---

[1] Cf. *Huetius*, Origeniana lib. II, q. 5, n. 3—5; q. 6, n. 13. Daß die Engel körperlich seien, lehren mit Origenes sehr viele Väter (cf. ibid. q. 5, n. 8. In Matth. tom. XVII, 30, Opera III, 813, nota β). — Nach Lang (Die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes) hat Origenes wahrscheinlich ein immaterielles Sein der vernunftbegabten Wesen in dem vorirdischen Leben angenommen (S. 16), dagegen für deren nachirdisches Dasein zwei Anschauungen vertreten, nämlich einerseits den Vernunftwesen ein dauerndes verklärtes, materielles Dasein zugeschrieben, aber auch für möglich gehalten, daß dies verklärte Dasein am Ende einem völlig körperlosen weiche (S. 28). Es bleibt aber fraglich, ob man einzelne Aeußerungen des Origenes losgelöst von seinem ganzen System als maßgebend beurtheilen darf oder nicht. Im System als solchem ist eben genau genommen kein Raum für ein dauerndes materielles Dasein.

[2] Opera I, 35. Das citirte Fragment findet sich bei Photius (Biblioth. cod. CCXXXIV, 301) als Ansicht des Origenes; er entnimmt dasselbe der Schrift des Methodius über die Auferstehung.

mit den Augen sehen, mit den Ohren hören und denselben unersättlichen Bauch und einen Magen mit uns herumtragen würden, der sich abmüht, die aufgenommenen Speisen zu verdauen. Welche solches behaupten, müssen, so meint Origenes, consequent auch annehmen, daß wir essen und trinken, daß wir andere leibliche Bedürfnisse haben und daß unter den Auferstandenen eine geschlechtliche Verbindung stattfinden werde. Denn wozu ein Unterschied des Geschlechtes, wenn keine Ehe, wozu Zähne, wenn es keine Speisen zu zermalmen gibt, wozu endlich Bauch und Speise, wenn sowohl diese wie jener nach den Worten des Apostels vernichtet werden, der da wiederum sagt: Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht besitzen noch die Verwesung die Unverweslichkeit? (1 Kor. 15, 50.) Einer solchen Auffassung gegenüber entwickelt dann Origenes seine eigene Meinung über den Vorgang der Auferstehung, wonach der bleibende Lebenskeim am Tage des Gerichtes einen neuen Leib aus sich hervortreiben wird. Dieser Leib aber werde nicht dasselbe Fleisch und nicht dieselbe Form haben wie der irdische; denn der Apostel sage: Was du säest, ist nicht der zukünftige Leib, sondern ein bloßes Samenkorn (1 Kor. 15, 37). An dem Samenkorn könne man die Veränderung nicht läugnen. Warum wolle man denn für den Auferstehungsleib Knochen, Blut und Glieder, so daß wir wieder nöthig hätten, die Haare zu schneiden, die Nase zu reinigen und andere niedere Bedürfnisse zu befriedigen, welche wir in diesem irdischen Leibe haben? Wenn die Auferstandenen wieder ganz in demselben Leibe erscheinen, in welchem sie auf Erden gelebt haben, dann wird auch wieder ein Unterschied des Geschlechtes, dann werden viele Hochzeiten wieder stattfinden, dann werden die Männer wieder eine haarige Brust und einen langen Bart, die Weiber aber eine enge Brust, glattes Kinn und weite Hüften haben, dann werden wieder einige als Kinder, andere als Greise auferstehen; die erstern wird man pflegen und nähren müssen, letztere werden eines Stockes bedürfen, um sich darauf zu stützen (Fragm. ex lib. II. de res. Opera I, 36 sq.). Nach einem andern Fragment bei Methodius (aufbewahrt bei *Epiphanius*, Haer. 64) soll Origenes gelehrt haben, daß wir, die wir engelgleich werden sollen, dereinst vom Fleisch entblößt sein sollen wie die Engel, welche ohne Fleisch sind und in der höchsten Glückseligkeit und Herrlichkeit leben (Opera I, 35).

465. Es ist erklärlich, daß man auf Grund solcher Aeußerungen dem Origenes den Vorwurf machen konnte, er läugne die Auferstehung des Fleisches, oder er gebe höchstens die Auferstehung eines Leibes, nicht aber die des Fleisches zu[1]. Allein Origenes will diese Consequenz nicht zulassen. Nur Ungläubige und Unverständige können nach ihm dafür halten, daß unser Fleisch nach dem Tode so vollständig vernichtet werde, daß von seiner Sub-

[1] Schon Pamphilus (Apol. pro Origene c. 6) berichtet, man habe dem Origenes vorgeworfen, daß er die Auferstehung der Todten vollständig läugne, was jedoch nicht richtig sei (cf. ibid. c. 7). Später wird Origenes oftmals als Läugner der Auferstehung hingestellt und bekämpft, so von Theophilus von Alexandrien (Epist. paschalis n. 13. 15, bei *Migne*, Patr. lat. XXII, 783. 786), Epiphanius (Haer. 64), Hieronymus (Ep. ad Avitum n. 4; Apol. adv. Rufin. lib. II, 12) u. a. Cf. *Huetius*, Origeniana lib. II, q. 9, n. 3.

stanz gar nichts mehr übrig bleibt. Die, welche an eine Auferstehung glauben, denken sich aber nur eine Umwandlung desselben nach dem Tode, bis das anfänglich irdische Fleisch, aufgelöst durch den Tod und zur Erde geworden, aus der Erde wieder erweckt und endlich nach dem Verdienst der innewohnenden Seele in einem geistigen Körper (in gloriam corporis *spiritualis*) verklärt wird (De princ. III, 6, 5). Gleichwie nämlich die Materie überhaupt jeder Veränderung fähig ist und in ihrer wirklichen Erscheinung eine Reihe von Formen durchläuft, welche durch ihre größere oder geringere Dichtigkeit bedingt sind, so können auch die menschlichen Leiber verschiedene Grade von Feinheit und Durchsichtigkeit haben. Bei der Auferstehung wird der animalische Leib umgewandelt in einen pneumatischen. Darin liegt die Grundeigenschaft der Auferstehungsleiber, welche sie von den im Tode abgelegten specifisch unterscheidet. Wiederholt betont Origenes diese Geistigkeit der Auferstehungsleiber und beweist sie namentlich aus 1 Kor. 15 und 2 Kor. 5[1].

466. Den pneumatischen Leib wiederum näher erklärend, sagt Origenes, er denke sich dessen Beschaffenheit also, daß in einem solchen Leibe nicht bloß vollkommene und heilige Seelen überhaupt wohnen sollen, sondern auch die Creatur, die von der Knechtschaft der Vergänglichkeit wird befreit werden. Da auf denselben auch 2 Kor. 5, 1 sich beziehe, so könne man schließen, von welcher Reinheit, Feinheit und Herrlichkeit jener Körper sei im Vergleich zu denjenigen, welche hier zwar himmlisch und glänzend, aber dennoch von Händen gemacht seien (De princ. III, 6, 4). Vorbild dieses pneumatischen Leibes ist der Leib Christi nach der Auferstehung. Wie dieser umgewandelt wurde zu einer ätherischen und göttlichen Beschaffenheit (*εἰς αἰθέριον καὶ θείαν ποιότητα*, C. Cels. III, 41) und die Natur eines ätherischen und geistigen Leibes hatte, so ist auch uns ein geistiger und ätherischer Leib (spirituale et aethereum) versprochen (Opera I, 37). Auch in den Engeln des Himmels haben die Auferstandenen nach Matth. 22, 30 ihr Vorbild. Die Leiber der Niedrigkeit werden derart umgewandelt werden, daß sie sind wie die Leiber der Engel, nämlich ätherisch und ein glänzendes Licht (*αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς*, In Matth. tom. XVII, 30).

Der geistige Leib der Auferstandenen ist hiernach kein schwerfälliger und dichter, sondern ein ätherischer Leib, und darin gerade besteht seine Geistigkeit, daß er eben ätherisch ist. Der Aether ist aber nach Origenes nichts anderes als die höchste Formation der Materie und fällt zusammen mit jenem allumfassenden Lichtreich, welches an der Grenze der reinen Geisterwelt liegt. Während Aristoteles lehrt, der Aether sei nicht die Materie, sondern bilde ein von den vier andern Elementen verschiedenes Element, lehren die Platoniker und Stoiker und mit ihnen Origenes, die Natur des ätherischen Körpers sei in nichts verschieden von der Natur eines Schmetter-

[1] Cf. De princ. II, 10, 1. 3; III, 6, 4—6. C. Cels. IV, 57; V, 18. 19. 22. Sel. in ps. 118 (Opera II, 799 de) heißt es: *Νῦν μὲν ἐκολλήθη τῷ ἐδάφει ἡ ψυχὴ καὶ γέγονε σάρξ· ἐν δὲ τῇ ἀναστάσει κολληθήσεται ἡ σὰρξ τῇ ψυχῇ καὶ ἔσται ἡ ψυχὴ ἥτις κολληθεῖσα τῷ κυρίῳ ἐν τῇ καθολικῇ ἀναστάσει γίνεται ἓν πνεῦμα καὶ γίνεται τὸ σῶμα πνευματικόν.*

lings, eines Wurmes oder Frosches (C. Cels. IV, 56). — Ist nun der Leib des Menschen nach der Auferstehung ätherisch geworden, so ist nichts Animalisches mehr im Menschen vorhanden (De princ. II, 8, 2), es sind verschwunden die Eigenschaften des sterblichen Leibes (C. Cels. III, 41), der Auferstehungsleib hat keine andere Eigenschaft mehr als die eines unaussprechlichen Glanzes von Herrlichkeit (De princ. III, 6, 8), er wird nicht mehr mit den Händen gefühlt und mit den Augen gesehen werden können, auch wird die Schwere ihn nicht mehr zu Boden ziehen, und Thüre und Riegel werden ihm keine Schranken mehr setzen (Opera I, 37). Es werden aufgehoben sein die Unförmlichkeiten, Schwächen, Gebrechen und Bedürfnisse des irdischen Leibes (l. c.), insbesondere Tod und Verwesung (De princ. II, 10, 1) und um so mehr alle sittlichen Mängel[1]. — Wenn Origenes es lächerlich findet, daß einige als Kinder, andere als Greise auferstehen, so kann man daraus schließen, daß er keinen Unterschied des Alters bei den Auferstandenen angenommen habe. — Bestimmter verwirft er den Unterschied des Geschlechtes unter den Auferstandenen nicht bloß an der oben citirten, von Hieronymus aufbewahrten Stelle, sondern auch anderwärts. Mit Bezug auf Matth. 22, 30 weist er nicht bloß ab, daß zwischen den Auferstandenen noch eheliche Verbindungen stattfinden, sondern auch, daß der Unterschied des Geschlechtes fortdauere, ja daß es überhaupt noch Verwandtschaftsgrade nach der Auferstehung gebe (In Matth. tom. XVII, 30. 33. Exhort. ad mart. 16). — Ferner behauptet Origenes, daß der auferstandene Leib ohne Glieder sein werde. Wenn der Apostel lehre, daß der Herr unsern Leib umgestalten werde (*μετασχηματίσει*, Phil. 3, 21), so werde hiermit der Unterschied der Glieder, die wir jetzt gebrauchen, in Abrede gestellt. Jetzt sehen wir mit den Augen und hören mit den Ohren, jetzt arbeiten wir mit den Händen und gehen mit den Füßen; in jenem geistigen Leibe aber werden wir ganz sehen, ganz hören, ganz arbeiten und ganz wandeln (Opera I, 37). An einer andern Stelle deutet Origenes Phil. 2, 10 auf eine geistige Kniebeugung, insofern alle Dinge im Namen Jesu vor Gott niederfallen und sich vor ihm verdemüthigen. Denn man dürfe doch nicht annehmen, daß die Körper der himmlischen Wesen so gebildet seien, daß sie auch körperliche Kniee haben; es haben ja diejenigen, welche hierüber gründlich gehandelt, den Beweis geliefert, daß deren Körper kugelförmig seien. Wer dies nicht annehmen will, der wird, wenn er anders nicht der Vernunft widerstreiten will, auch den Zweck jedes einzelnen Gliedes annehmen müssen, damit von Gott nichts umsonst für sie geschaffen ist, und wird so auf zwei Seiten anstoßen, mag er nun behaupten, die Glieder des Leibes seien ihnen von Gott umsonst und nicht für die ihnen eigenthümliche Function gegeben, oder mag er sagen, die Eingeweide und der Mastdarm erfüllen auch bei den Himmlischen noch die ihnen eigenthümlichen Zwecke. In

[1] Cf. In Lev. hom. VIII, 4: Purgatam vitiis carnem ex resurrectione recipiet. Fragm. ex lib. II. de res. (Opera I, 34): Nos eosdem futuros esse homines dicimus, licet non eodem statu, neque in iisdem passionibus. In Luc. hom. XIV (Opera III, 948, 1 c): Quod polluti et sordidi resurgamus, etiam cogitare piaculum est.

sehr thörichter Weise würde man aber sich aus der Klemme ziehen, wenn man annähme, es sei wie bei Bildsäulen bloß die äußere Erscheinung menschenähnlich, aber nicht auch das Innere (De orat. 31). Es ist nun allerdings nicht bestimmt behauptet, daß unter den himmlischen Wesen, welche kugelförmig seien, die Leiber der Auferstandenen zu verstehen sind. Allein die Art und Weise, in welcher Origenes auf die widersinnigen Folgen der seiner Ansicht gegenüberstehenden Auffassung hinweist, scheint eine solche Erklärung zu fordern. Dazu kommt, daß Origenes wiederholt lehrt, die Auferstandenen würden den Engeln gleich. Darum haben auch Nicephorus, Hieronymus und Antipater von Bostra ihm die Behauptung beigelegt, daß die auferstandenen Leiber kugelförmig seien, und im Briefe des Kaisers Justinian an Mennas wird gegen dieselbe ein Anathematismus gerichtet [1].

467. Indes werden nicht alle auferstandenen Leiber die ganz gleiche Beschaffenheit haben, es wird vielmehr in dieser Beziehung ein großer Unterschied bestehen. Zwar werden am jüngsten Tage beim Schall der Posaunen alle Menschen auferstehen (cf. Fragm. ex lib. II. de res. Opera I, 34). Es ist eine Thorheit, wenn manche aus einzelnen Stellen der Schrift, z. B. Ps. 1, 5, schließen, daß die Sünder und Gottlosen nicht auferstehen werden (Sel. in Ps. 1, 5. Opera II, 532). Vielmehr ist die Auferstehung eine generelle, die sich auf alle erstreckt (In ep. ad Rom. lib. V, 9. Opera IV, 565, 2d), und werden an ihr auch die Sünder theilnehmen (In Matth. tom. XIII, 17). Wenn es einmal heißt, keiner von denen, welche hier nicht gekämpft haben, werde gewürdigt werden der Auferstehung von den Todten (ibid. tom. XVII, 33), so ist hier bestimmt nur diejenige Auferstehung gemeint, welche den Gerechten zu theil wird. Es muß nämlich unterschieden werden zwischen denjenigen, welche auferstehen zu ewiger Schmach, und jenen, welche auferstehen zu ewigem Leben in Christo Jesu (In ep. ad Rom. lib. VI, 6). Diese doppelte Auferstehung, der Gerechten und der Sünder, findet Origenes gelehrt in Offb. 20, 5. Hier werde gelehrt einerseits die Auferstehung der Gerechten zum Heile, andererseits die Auferstehung der Sünder zur Qual; die der Guten werde die erste, die der Bösen die zweite Auferstehung genannt; erstere sei in allem rein, fröhlich, voll von aller Freude, letztere aber sei ganz traurig, ganz voll von Trostlosigkeit und würdig der Handlungsweise und des Lebens der Sünder (In Is. lib. XXVIII. Opera III, 105).

Hiermit ist auch schon der Hauptunterschied angedeutet, der zwischen den einzelnen Auferstehungsleibern stattfinden wird, und zugleich der

[1] Cf. *Huetius,* Origeniana lib. II, q. 9, n. 9. Die Anschauung des Origenes über diesen Punkt ist jedoch sehr zweifelhaft. Wenn es auch kaum angeht, unter den ἐπουράνιοι nur die Himmlischen mit Ausschluß der Auferweckten zu verstehen (wie Baumgarten-Crusius [Lehrbuch der Dogmengesch., 2. Abth., S. 1275], Vincenzi [In Orig. scripta II, 9] u. a. meinen), so muß andererseits zugestanden werden, daß die Vorstellung von der sphärischen Gestalt der Auferstehungsleiber bei Origenes sehr zurücktritt, ja daß er selbst von ihr abweicht, wenn er anderwärts lehrt, die Menschen werden auferstehen, weil auch Christus auferstanden ist mit dem Leibe, den er aus Maria annahm (Fragm. ex lib. II. de res. Opera I, 34, 1c), oder die Gestalt des künftigen Leibes werde die des jetzigen sein (Sel. in Ps. 1, 5. Opera II, 534). Vgl. Redepenning, Origenes II, 463 f.

Grund, worauf jener Unterschied beruht, nämlich: das verschiedene sittliche Verhalten in diesem Leben. Wiederholt kommt Origenes hierauf zu sprechen, wobei er weiterhin erklärt, daß auch zwischen den einzelnen Leibern der Gerechten sowohl wie der Gottlosen wiederum Unterschiede bestehen. Von den Todten wird jeder seiner Zeit den Leib erhalten, der ihm nach seinem Verdienste gebührt (C. Cels. V, 19). Es wird gemäß 1 Kor. 15, 23 bei der Auferstehung der Todten bestimmte Ordnungen (*τάγματα*) geben (In Cant. 6, 7, bei *Migne* XVII, 277 b c). Wie eines jeden Vorbereitung in diesem Leben war, so wird auch seine Auferstehung sein. Wer hier den Seligen ähnlicher gelebt, dessen Leib wird in der Auferstehung in göttlicherem Glanze (diviniore splendore) leuchten, und eine angemessene Wohnung unter den Seligen wird ihm zu theil werden. Wer aber in bösem Thun seine Zeit verbrachte, erhält einen Leib, der nur tauglich ist, die Strafen fort und fort zu empfinden.¹ Diesen Unterschied wollte Paulus bezeichnen in 1 Kor. 15, 39. Wie aber nicht zu glauben ist, daß der Sünder einen Thierkörper, den eines Vogels oder Fisches, erhalten wird, so werden auch die, welche in Herrlichkeit auferstehen, nicht die Gestalt der Sonne oder des Mondes oder der Sterne haben, sondern nur gleichnißweise sagt der Apostel, daß einige, weil sie es verdienen, höhere Ehre und Glanz wie beglückendere Wohnungen erlangen, andere, nach Maßgabe ihrer Verbrechen, in einen Zustand übergehen werden, welcher an Niedrigkeit und Unwürdigkeit selbst dem des Viehes vergleichbar sei (Fragm. Opera I, 34). Wenn der Apostel 1 Kor. 15, 39—42 sowohl mit irdischen als mit himmlischen Körpern die Auferstandenen vergleicht, so wollte er mit der Vergleichung der Himmelskörper den Unterschied derjenigen, welche in Herrlichkeit auferstehen, d. i. der Heiligen, klar machen. Um aber den Unterschied unter denen zu bezeichnen, die ungebessert zur Auferstehung gelangen, nahm er das Beispiel von irdischen Körpern; denn passend werden die himmlischen Dinge mit Heiligen, die irdischen mit Sündern verglichen (De princ. II, 10, 2). Während die Gerechten aus einem irdischen und sinnlichen Leibe einen geistigen erhalten, der im Himmel wohnen kann, werden jene, die auf einer niedrigen Stufe oder gar der niedrigsten Stufe stehen, je nach dem innern Werthe ihres Lebens auch eine (verminderte) Klarheit und Würde des Körpers bekommen, so jedoch, daß auch der Leib der zum ewigen Feuer Verdammten durch die Umwandlung in der Auferstehung so unverweslich sein wird, daß er auch durch die Strafen nicht zerstört werden kann (ibid. n. 3). Wie die Heiligen ihre Leiber, in denen sie diesseits rein und unbefleckt gelebt haben, lichtvoll und strahlend wieder bekommen werden, so sollen die Gottlosen alle, die in diesem Leben die Finsterniß des Irrthums und die Nacht der Unwissenheit lieb gehabt haben, nach der Auferstehung mit dunkeln und finstern Leibern angethan werden (ibid. n. 8).

Unmittelbar legt Origenes gemäß diesen Stellen den Unterschied der Auferstehungsleiber in den größern oder geringern Glanz derselben. Alle sind unzerstörbar und insofern von den irdischen Leibern verschieden. Nur sind die Leiber der Gottlosen lichtlos und dunkel, die Leiber der Gerechten herrlich und glänzend, so jedoch, daß es in der Dunkelheit wie im Glanze

wieder die mannigfachsten Grade gibt (cf. C. Cels. IV, 30. 57. In Ios. hom. X, 1).

468. Wie verhält sich aber diese Lehre des Origenes von einer Verschiedenheit der Auferstehungsleiber zu seinem theologischen System, besonders zu seiner Lehre von der Endlichkeit aller jenseitigen Strafen und der schließlichen Beseligung aller Geister? Ja noch mehr: kann die Seele immerdar an einen wenn auch noch so vergeistigten Leib gebunden sein, wenn sie zurückkehren soll zu ihrer ursprünglichen Aehnlichkeit mit Gott und wenn die Materie nur geschaffen worden ist wegen des Abfalles der Geister von Gott? Es unterliegt keinem Zweifel, daß das System des Origenes die Lehre fordert, daß der Unterschied der Auferstehungsleiber, ja das Bestehen derselben als solcher nur von endlicher Dauer ist. Die am Ende des jetzigen Weltäons eintretende Auferweckung der Todten kann in diesem System nur ein bestimmtes, wenn auch hervorragendes Stadium sein in dem großen Proceß der Rückbewegung der Geistwesen zu Gott.

Diesen Gedanken spricht Origenes auch wiederholt mehr oder minder bestimmt aus, allerdings nicht als ein Stück der kirchlichen Ueberlieferung, sondern nur als einen Bestandtheil seines wissenschaftlichen Systems, und weiterhin mit einer ähnlichen Vorsicht und Schüchternheit wie die damit zusammenhängende Lehre von der allgemeinen Apokatastasis [1]. — Daß der Unterschied der Auferstehungsleiber kein stätiger sei, deutet er an, wenn er von der Nothwendigkeit einer Reinigung auch nach der Auferstehung der Todten spricht (In Luc. hom. XIV, s. o. S. 406, Anm. 1), wenn er lehrt, daß am Ende dieser Welt und am Anfang der kommenden der Höchste wiederum die Söhne Adams theilen wird in der Weise, daß die noch nicht ganz Reinen zu weiterer Belehrung Engeln zugewiesen werden, während die ganz Reinen Erbe des Herrn selbst werden (In Num. hom. XI, 5), wenn er endlich lehrt, daß beim vollendeten Eintritte des Reiches Christi die Gerechten leuchten werden wie ein Sonnenlicht (In Matth. tom. X, 3). — Daß aber auch dem Auferstehungsleibe als solchem keine ewige Dauer im strengen Sinne des Wortes zukommen kann, ergibt sich aus seinen Erörterungen über das Wesen und die Dauer der Materie und ihr Verhältniß zu den Geistwesen und zu Gott. Die Materie hat immer etwas Störendes und Drückendes für den Geist und hindert seinen freien Aufschwung (cf. De princ. I, 7, 5. In Io. tom. XIII, 59). Darum wird vielleicht am Ende der Weltentwicklung auch die ganze

---

[1] Vincenzi (l. c. II, c. 1. 3) versucht zwar den Nachweis, daß dem Origenes die Vorstellung von einem schließlichen Aufhören der Auferstehungsleiber ganz und gar ferne gewesen, daß er überhaupt bezüglich der Auferstehung keinem wesentlichen Irrthum verfallen sei. Doch prüft Vincenzi zu wenig den Zusammenhang einzelner Stellen des Origenes mit seinem ganzen System und glaubt nur dem Rufinus, nicht aber dem Hieronymus u. a. Im Gegensatz zu Vincenzi lehrt J. B. Kraus (Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Todten S. 15 f.), der neue Leib gewinne nach Origenes kein fixes, unwandelbares Sein, während nach Lang zwei Anschauungen durch die Schriften des Origenes gleich gut bezeugt erscheinen (vgl. oben S. 441, Anm. 1).

Körperwelt vernichtet, in welcher allein der Tod sein Werk betreiben kann und durch deren Natur die Geisteskraft während des Verweilens im Körper abgestumpft wird. Sind die Geister vom Körper entbunden, dann werden sie auch von Hemmung und Störung befreit sein. Freilich werden sie nicht auf einmal aller körperlichen Hülle entkleidet werden können. Daher muß man annehmen, daß sie vorher noch in reinern und feinern Körpern verweilen, welche nicht weiter vom Tode überwältigt noch vom Stachel des Todes getroffen werden können, so daß also nur allmählich mit dem Verschwinden der Körperwelt auch der Tod verschlungen und sein Stachel abgestumpft wird (De princ. II, 3, 3). Daß dem so sei, behauptet indes Origenes nicht sofort kategorisch; er stellt es nur als eine Meinung hin, neben welcher man auch noch andere Meinungen haben könne (ibid. II, 3, 7; cf. I, 6, 4). — Wie oben (n. 442) dargethan wurde, besteht das höchste Ziel und die höchste Seligkeit des Menschen darin, daß er Gott von Angesicht zu Angesicht schaut. Um aber die ideellen geistigen Wesenheiten von Angesicht zu Angesicht schauen zu können, sind derartige Fortschritte nothwendig, daß wir nicht mehr Fleisch und Blut, vielleicht nicht einmal mehr Seelen sein werden, sondern die reine und zur Vollkommenheit gereifte Vernunft, von keinem Uebel der Leidenschaft mehr getrübt[1]. — Andererseits ist es höchstes Ziel und höchste Seligkeit des Menschen, daß er ein vollendetes Gleichniß Gottes, ja eins mit Gott wird (s. o. n. 443). Wenn nun, so fährt Origenes weiter, auf solche Weise das Ende wieder zum Ursprung zurückgekehrt sein wird, dann fragt es sich, ob alsdann auch die Körper fortbestehen oder ob wir einst ohne Körper leben werden, nachdem sie wieder zu nichts geworden sind, und ob das Leben der unkörperlichen Wesen körperlos gedacht werden müsse, wie wir uns das Leben Gottes denken. Wenn alle Körper zu der sichtbaren Welt gehören, die der Apostel das Sichtbare nennt, wird das Leben der Geister körperlos sein müssen. Denn, wenn die Materie auch noch so sehr gereinigt und vergeistigt wird, so wird sie doch immer der Gottähnlichkeit oder dem Einswerden mit Gott widerstreben, weil die körperliche Natur dem göttlichen Wesen, das an sich unkörperlich ist, nie gleichgesetzt werden kann. Auch Röm. 8, 21 verstehen wir so, daß wir als die ursprüngliche Schöpfung der geistigen, unkörperlichen Wesen die annehmen, die der Vergänglichkeit nicht unterworfen ist, eben weil sie nicht in Körper eingekleidet war; überall aber, wo Körper sind, folgt sogleich auch die Vergänglichkeit. Von dem Dienste der Vergänglichkeit aber werden die Geistwesen befreit werden, nachdem sie wieder zur Herrlichkeit der Kinder Gottes gelangt sind. Die Vollendung aller Dinge als etwas Unkörperliches zu nehmen, nöthigt uns auch Joh. 17, 21. Freilich müssen wir vorher wissen, was Gott sei und was der Heiland in seiner Vollendung sein werde, und in welchem Sinne den Heiligen die Aehnlichkeit mit dem Vater

---

[1] De princ. II, 11, 7 (nach *Hieronymus,* Ep. ad Avitum 7): Cumque in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animae quidem fuerimus sed mens et sensus ad perfectum veniens, nulloque perturbationum nubilo caligans, intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem.

und Sohne verheißen sei, inwiefern sie in diesen eins sein sollen, so wie sie in sich eins sind. Entweder muß man annehmen, der Gott des Alls sei in einen Körper gehüllt und, wie wir mit Fleisch, mit irgend einer Materie umgeben, damit die Aehnlichkeit mit dem göttlichen Leben in den Heiligen erreicht werden könne; oder, wenn dies unzulässig ist, zumal für diejenigen, die auch nur im geringsten die Herrlichkeit Gottes begreifen und die Größe einer unerschaffenen und überschwänglichen Natur ahnen wollen, so müssen wir zwischen zwei Voraussetzungen wählen: entweder die Hoffnung auf Gottähnlichkeit aufgeben, wenn wir immer dieselben Körper behalten sollen, oder, wenn uns die Seligkeit eines Lebens, wie das Gottes, verheißen ist, so müssen wir in demselben Zustande leben, in welchem Gott lebt (De princ. III, 6, 1). Im Anschluß an diese Erörterung zeigt Origenes, daß und wie Gott zuletzt alles in allem sein werde, daß und wie alle Körper vergeistigt und auch der letzte Feind, der Tod, vernichtet werden soll (ibid. n. 2—8), und schließt also: Die ganze Körperwelt muß umgewandelt werden in eine Substanz, die vollkommener als alles ist, in die göttliche Substanz, welche vollkommener ist als jede andere[1].

Wenn demnach Origenes stellenweise (z. B. De princ. III, 6, 4; cf. II, 10, 3) den *Auferstehungsleib ewig* nennt, so kann das vom Standpunkte seines Systems aus nicht streng genommen werden, sondern nur bedeuten, daß der ätherische Leib der Auferstandenen eine größere oder geringere Zahl von Aeonen hindurch dauern werde. Wenn er andererseits lehrt, *nur die Trinität* sei *unkörperlich* im strengen Sinne, alle andern Geistwesen bedürfen eines Körpers (s. o. n. 463), so liegt nach seinem System der eigentliche Grund hierfür in der mit dem *Wesen des geschaffenen Geistes* gegebenen *Wandelbarkeit* seiner *sittlichen Freiheit*. Wegen dieser Wandelbarkeit kann *jeder Geist*, auch wenn er so vollkommen als möglich zu seinem Ausgangspunkt zurückgekehrt ist, wieder *abfallen*, ja es wird *thatsächlich* wieder ein solcher Abfall erfolgen und damit die *Nothwendigkeit der Körperwelt* gegeben sein. Es ist eben nach der Speculation des Origenes auch der mit der *allgemeinen Apokatastasis* eintretende Zustand kein *stätiger*, sondern wiederum nur der *Anfang* einer *neuen Weltentwicklung* gleich der vorausgehenden, wie wir noch deutlicher sehen werden.

3. Das Weltgericht.

469. Wie schon oben (n. 397) angemerkt wurde, ist es nach Origenes ein Stück der kirchlichen Lehrverkündigung, daß es ein *gerechtes Gericht Gottes* gibt[2]. Auch auf die große *ethische Bedeutung* des Glaubens an das kommende Gericht haben wir ebendaselbst hingewiesen. An ein solches Gericht glauben nach Origenes auch viele (heidnische) *Philosophen*; des-

---

[1] De princ. III, 6, 9 (nach *Hieronymus* l. c. n. 10): Et erit Deus omnia in omnibus, ut universa natura redigatur in eam substantiam, quae omnibus melior est, in divinam scilicet, qua nulla est melior.

[2] De princ. III, 1, 1: Ἐν τῷ κηρύγματι τῷ ἐκκλησιαστικῷ περιέχεται ὁ περὶ κρίσεως δικαίας θεοῦ λόγος. Cf. In Ps. 37, 3 (bei *Pitra*, Anal. sacra III, 15).

gleichen tragen manche Häretiker Furcht vor dem kommenden Gerichte zur Schau und richten hiernach auch ihr Leben ein (In Lev. hom. VII, 6). Doch ist die christliche Lehre vom Gerichte und von der jenseitigen Vergeltung nicht etwa eine Entstellung und ein Mißverständniß der griechischen Vorstellung, wonach es Richterstühle in der Unterwelt gibt (C. Cels. III, 16), sie beruht vielmehr auf dem klaren Worte Gottes.

Das große Gottesgericht wird stattfinden am Ende der Welt (ibid. IV, 9. In ep. ad Rom. lib. II, 4. Opera IV, 479, 1 d; cf. In Ps. 9, 8, nach *Pitra*, Anal. sacra II, 461 sq.). Es wird ein allgemeines Gericht sein zunächst in dem Sinne, daß die ganze Schöpfung hierbei gerichtet wird. Am Tage des Gerichtes werden alle Heiden und alle Völker in Furcht des Herzens Christus als Richter erwarten (In Gen. hom. XVII, 6). Alle, welche vom Anfange der Welt an bis zum Ende derselben gestorben sind, werden aufbewahrt auf den letzten Tag des Gerichtes (In ep. ad Rom. lib. II, 4). Und nicht bloß der Mensch, sondern die ganze Schöpfung wird nach Röm. 8, 22 gerichtet werden (In Ez. hom. IV, 1). Doch zweifelt Origenes stellenweise, ob alle Völker, welche zu allen Zeiten gelebt, oder bloß jene, welche am Ende der Welt übrig sein werden, oder jene, welche durch Christus an Gott geglaubt haben, ja sogar, ob diese letztern Völker in ihrer Gesamtheit oder bloß theilweise sollen vor das Gericht gestellt werden (In Matth. comment. ser. 70; cf. ibid. n. 51). — Allgemein ist das Gericht auch insofern, als nicht bloß die Worte und Werke, sondern auch die Gedanken gerichtet werden, indem der Allerhöchste alles weiß, was wir reden und thun, ja sogar, was wir denken (C. Cels. IV, 53). Als derjenige, welcher allein die Herzen der Menschen kennt und das im Innern Verborgene durchschaut, kann Gott auch allein der Wahrheit gemäß richten und die Absichten kundgeben, aus denen die verschiedenen Handlungen hervorgehen (In ep. ad Rom. lib. II, 1). Wenn es Röm. 2, 15 heißt, daß die Gedanken der Menschen sich gegenseitig anklagen oder auch vertheidigen am Tage, da Gott richten wird das Verborgene der Menschen, so sind nicht jene Gedanken gemeint, welche die Menschen alsdann haben werden, sondern die Gedanken, welche wir jetzt haben. Von allem nämlich, was wir jetzt denken, sei es Gutes, sei es Böses, bleiben in der Seele, wie in Wachs eingegraben, gewisse Zeichen zurück, welche jetzt im Herzen verborgen sind, dann aber geoffenbart werden von keinem andern als von demjenigen, welcher allein das Verborgene der Menschen wissen kann (In ep. ad Rom. lib. II, 10).

470. Im Wesen des Gottesgerichtes liegt es auch, daß dasselbe gerecht ist und allen den gebührenden Lohn oder die gebührende Strafe zumißt. Da Gott die Welt richtet, kann er nicht ungerecht sein, indem durch die Bezeichnung „Richter" gezeigt wird, daß er nichts thue ohne Gericht. Wo aber ein Gericht ist, da ist sofort auch eine Gerechtigkeit. Denn von der Gerechtigkeit werden der Richter und das Gericht benannt [1]. Darum wird das

[1] In ep. ad Rom. lib. III, 1 (Opera IV, 501, 2 d): Quomodo iniustus putabitur, qui iudicat mundum, cum ipso nomine iudicis ostendatur nihil sine iudicio facere? Ubi autem iudicium est, constat esse iustitiam. A iustitia namque et iudex et iudicium nominatur.

Leben eines jeden und sein Reden und Handeln bewirken, daß er gerichtet wird nach Verdienst (In Cant. 6, 7; *Migne* XVII, 277 c). Es werden ohne Zweifel am Tage des Gerichtes Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte geschieden und alle nach Verdienst in die Orte, deren sie würdig sind, durch das Gottesgericht vertheilt (De princ. II, 9, 8).

471. Gemäß Röm. 2, 16 (und Joh. 5, 22) wird das Gericht stattfinden durch Jesus Christus, welchem der Vater alles Gericht übertragen hat (In ep. ad Rom. lib. II, 10; cf. In Ps. 49, 4, bei *Pitra,* Anal. sacra III, 51). Aber auch derjenige wird mit dem König der Könige thronen, herrschen und richten, welcher jenen Kelch trinkt, den Jesus getrunken (Exhort. ad mart. 28). Ferner werden alle Engel anwesend sein bei dem Gerichte am Ende der Welt, indem jeder diejenigen vorführt, denen er vorgestanden, die er unterstützt und unterwiesen, für die er immer das Angesicht des Vaters geschaut, auf daß so auch offenbar werde, ob die Menschen aus eigener Trägheit gesündigt haben oder durch die Nachlässigkeit ihrer Mahner und Beschützer [1].

472. Wie schon oben (n. 451) bemerkt wurde, faßt aber Origenes die Wiederkunft Christi zum Gerichte wenigstens stellenweise rein geistig. Weder der Ort des Gerichtes noch der Sitz der Majestät seien wörtlich zu verstehen. Das Gericht selbst vollziehe sich rein innerlich durch eine Offenbarung Christi in den Seelen der Menschen, wodurch ihr Gewissen erweckt und alles Heimliche ans Licht gebracht wird (In Matth. comment. ser. 70). Nur deshalb sei der Vorgang des Gerichtes in der Form einer menschlichen Gerichtsverhandlung von der Schrift geschildert, um ihn anschaulich zu machen [2].

4. Die Weltvollendung.

473. Auch das ist nach Origenes in der kirchlichen Lehrverkündigung enthalten, daß diese Welt, wie sie geschaffen ist und von einer bestimmten Zeit an begonnen hat, so auch um ihrer Vergänglichkeit willen wird aufgelöst werden (sit pro ipsa sui corruptione solvendus, De princ. praef. 7), und zwar an dem allgemein verkündeten Ende der laufenden Weltzeit (secundum promulgatam omnibus consummationem saeculi, ibid. III, 5, 1). Den Heiden gegenüber, welche (im Zusammenhang mit ihrer Lehre von der Seelenwanderung) den Untergang der Welt läugnen, macht Origenes eben diesen Untergang als eine christliche Offenbarungslehre entschieden geltend (In Matth. tom. XIII, 1) und hat dafür die Bezeichnung *τέλος τῶν πραγμάτων* oder

[1] Cf. In Num. hom. XI, 4; XXIV, 3. In Luc. hom. XIII. XXXV. Die Anwesenheit der Engel beim Weltgericht ist hiernach auch insofern gefordert, als sie gerichtet werden über ihre Dienstleistungen gegenüber den ihrem Schutze Anvertrauten. Von dieser letztern Meinung sucht Vincenzi (In Orig. scripta II, c. 5—6) den Origenes freizusprechen, indem er die angezogenen Stellen entweder auf die Bischöfe als die sichtbaren Engel der Menschen bezieht (nach Offb. 2) oder den vorliegenden lateinischen Text nicht als echt anerkennt.

[2] In ep. ad Rom. lib. IX, 41 (Opera IV, 662, 2 c): Declarari videmus ex omnibus (scripturis) certissime futurum esse iudicium Dei; cuius species ut notior hominibus fieret, iudicandi forma ex his, quae inter homines geruntur, assumpta est.

συντέλεια τοῦ αἰῶνος (ibid. tom. X, 2). — Es fragt sich aber nach unserem Autor, ob das Sichtbare dereinst ein pures Nichts sein wird, oder ob nur dessen äußere Form vergehen, dessen Substanz aber nicht zerstört werden wird. Stellen wie 1 Kor. 7, 31; Ps. 101, 27; Js. 66, 22 scheinen ihm für das letztere zu sprechen; auch bleibe es unbegreiflich, wie die vielen (unsterblichen) Wesen fortdauern können ohne Körper, da es doch den göttlichen Personen allein eigen sei, daß sie ohne körperlichen Stoff und außer aller Berührung mit der Materie gedacht werden können. Ein anderer sage vielleicht, daß in der Vollendung aller körperliche Stoff so rein und geläutert sein werde, wie man sich den reinen Himmelsäther denkt. Das Gewissere, wie die Sache sich verhalten werde, wisse Gott allein und etwa noch dessen Freunde durch Christus und den Heiligen Geist (De princ. I, 6, 4). — Anderwärts lehrt Origenes einen Untergang der Welt durch Feuer oder den sogen. Weltbrand. In 1 Mos. 7, 6 stehe Wasserfluth (*κατακλυσμὸς τοῦ ὕδατος*) zum Unterschiede von der kommenden Feuerfluth (Sel. in Gen. Opera II, 31 f.). In der That sei jene Fluth, in welcher der Welt nahezu ein Ende gesetzt wurde, ein Vorbild des wahrhaft kommenden Weltendes gewesen (In Gen. hom. II, 3). Zur Entschuldigung der Töchter des Lot (vgl. 1 Mos. 19, 31 ff.) bemerkt Origenes, sie hätten einiges erfahren über das durch Feuer hereinbrechende Ende der Welt, aber nicht gewußt, daß nach der Zerstörung der Gegenden von Sodoma durch Feuer für die Welt noch ein langer Zeitraum übrig war. Sie hätten gehört, daß am Ende der Welt die Erde und alle Elemente in der Gluth des Feuers werden gekocht werden. Dieses Weltende nun hielten sie für bereits heranrückend, als sie das Feuer und die Blitzesflammen und die allgemeine Verwüstung sahen (In Gen. hom. V, 4. C. Cels. IV, 45). Wenn Celsus meint, die Christen hätten die heidnischen Vorstellungen von periodisch eintretenden Wasserfluthen und Weltbränden mißverstanden und so die Meinung sich gebildet, Gott werde nach Art eines Peinigers mit Feuer bewaffnet am Ende der Welt auf die Erde herabkommen, so erwidert Origenes zunächst, daß die griechischen Philosophen ihre Lehre vom Weltbrande dem viel ältern Moses entnommen haben (C. Cels. IV, 11). Die Christen schreiben auch weder die Wasserfluth noch den Weltbrand den Kreisen und den Umdrehungen der Gestirne zu, sie finden vielmehr die Ursache davon in der Sünde (*κακία*). Wenn diese eine mächtige Ausdehnung und Herrschaft erlangt hat, dann wird sie durch Wasser oder Feuer gereinigt (ibid. 12). Sofort macht aber Origenes geltend, daß eigentlich die Bosheit der Menschen und ihre Werke es sind, welche jenes Feuer verzehren wird, ohne näher zu untersuchen, ob auch die Körperwelt als solche im Feuer untergehen wird[1]. — Das Wort des Herrn bei Matth. 24, 29 ff. bedeutet nach dem einfachen Wortlaut, daß die Erde zuletzt in Feuer wird aufgelöst werden. Durch den Rauch nun wird gemäß dieser

[1] C. Cels. IV, 13: *Φαμὲν ὅτι τὴν κακίαν καὶ τὰ ἀπ' αὐτῆς πραττόμενα καὶ τροπικῶς λεγόμενα ξύλα εἶναι καὶ χόρτον καὶ καλάμην καταναλίσκει ὁ θεὸς ὡς πῦρ . . . τροπολογεῖται τὰ τοῦ φαύλου ἔργα λεγόμενα εἶναι ξύλα ἢ χόρτος ἢ καλάμη.* Cf. ibid. V, 14—17; VIII, 72; oben n. 427 ff. Die angezogene Stelle zeigt zugleich die gänzliche Unhaltbarkeit der Auffassung Vincenzis hinsichtlich der *κακία* bei Origenes.

buchstäblichen Deutung eine Finsterniß entstehen, welche selbst die Sonne verdunkelt, die Sterne ihres Lichtes beraubt und, da sie nun eine dichtere Beschaffenheit annehmen, ihren Sturz bewirkt, wobei die Geister in diesen Gestirnen sich bewegen (In Matth. comment. ser. 48; cf. ibid. 56). Doch hebt Origenes diese Erklärung wieder auf, indem er in dem Ausspruch Christi einen höhern, geistigen Sinn findet, der allerdings nur dem Kundigen erkennbar sei. Dieser wisse, daß die Gestirne unermeßlich hohe Bahnen haben und zu groß sind, als daß sie auf die Erde fallen könnten. Die Sonne, die verdunkelt wird, sei vielmehr der Satan, der sich verkleidet in einen Engel des Lichtes, aber (nach Luc. 10, 18) wie ein Blitz vom Himmel fällt (ibid. 49).

474. Wie immer indes die große Katastrophe des Unterganges der jetzigen sichtbaren Welt zu bestimmen sein mag, nach dem System des Origenes kann strenge genommen bezüglich der materiellen Schöpfung niemals ein dauernder Zustand (sei es der Vernichtung, sei es der Verklärung derselben) eintreten. Der Grund hiervon liegt in der mehrerwähnten Beziehung der Körperwelt zur Welt der Vernunftwesen, die auch ihrerseits niemals in einen in religiös-sittlicher Hinsicht unwandelbaren Zustand eintreten. Wir haben den Grundsatz, so erklärt Origenes, daß Gott nicht mit der sichtbaren Welt sein Schaffen begonnen habe, sondern daß vor dieser Welt eine andere gewesen sei und nach ihr eine andere kommen werde. Letzteres sei gelehrt Is. 66, 22, beides aber Pred. 1, 9—10. Uebrigens sei dies nicht so zu verstehen, als ob alle diese Welten zugleich wären, sondern es folge eine aus der andern (De princ. III, 5, 3, nach *Hieronymus,* Ad Avitum n. 9). Nicht jedes Ende der Welt bedeutet jedoch nach Origenes einen absoluten Weltabschluß. Ohne Zweifel, so erklärt er, wird sich auch am Ende dieser Welt noch eine bedeutende Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit finden, und diese wird wiederum den Grund zu den Ungleichheiten der nächstfolgenden Welt abgeben (ibid. II, 1, 3). In den allmählich eintretenden Weltumwandlungen (saecula) werden diese Verschiedenheiten mehr und mehr schwinden und wird eine gänzliche Entsündigung herbeigeführt werden. Ist dies erreicht, so ist ein eigentlicher, absoluter Weltabschluß gekommen. Der Umstand, daß der Erlöser im gegenwärtigen Weltäon erschienen ist, läßt vermuthen, daß wir in der Nähe eines absoluten Abschlusses uns befinden, daß unser Aeon das Ende vieler vorausgegangenen Aeonen ist (cf. De princ. II, 3, 5). — Aber auch bei einem solchen absoluten Weltabschluß tritt kein Stadium des Beharrens der Vernunftwesen und keine dauernde Vernichtung der Körperwelt ein. Wenn es möglich wäre, so fährt Origenes weiter, daß die Vernunftwesen ohne Körper leben, so würde allerdings der ganze Körperstoff, sobald man seiner nicht mehr bedarf, verzehrt und zu nichts werden, wie er einst aus nichts geworden ist (ibid. II, 3, 2). Jene Voraussetzung tritt aber wenigstens nicht auf dauernde Weise ein. Selbst angenommen, der körperliche Stoff sei eine Zeitlang überflüssig, so wird doch wieder ein Zeitpunkt eintreten, wo ein Bedürfniß desselben vorhanden sein wird. Es bleibt nämlich den Vernunftwesen, die der Freiheit nie beraubt werden können, immer die Möglichkeit des Rückfalls. Die Verschiedenheit des Rückfalls

aber wird wieder die Ursachen der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit in der Körperwelt abgeben. Eine Mannigfaltigkeit der Welt aber ist außerhalb des körperlichen Stoffes unmöglich (ibid. II, 3, 3). Nur so lange behalten die vernünftigen Wesen ihre höchste Seligkeit, als sie sich nicht mehr mit der Materie vermischen. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß nach gewissen Zwischenzeiten die Materie wieder ins Dasein trete und Körper entstehen und die Mannigfaltigkeit der Welt wieder hergestellt werde, weil die vernünftigen Wesen durch abweichende Willensrichtung auch nach dem Zustande vollkommener Seligkeit bis ans Ende aller wieder in das Niedrige gesunken sein und wieder so viel Böses angenommen haben werden, daß das Gegentheil aus ihnen wird, weil sie ihr ursprüngliches Wesen nicht behalten und keine ungestörte Seligkeit besitzen wollen. Auch muß man wissen, daß viele Vernunftwesen bis zur zweiten, dritten und vierten Welt ihrem Ursprunge treu bleiben und keiner Veränderung in sich Raum geben, andere so wenig von ihrem anfänglichen Zustande aufgeben werden, daß sie fast nichts verloren zu haben scheinen, wieder andere dagegen durch einen ungeheuern Fall bis in den tiefsten Abgrund stürzen (De princ. III, 6, 3, nach *Hieronymus,* Ad Avitum n. 10; cf. ibid. III, 1, 21). So lange muß die Körperwelt vorhanden sein, als es Wesen gibt, die ihrer als Hülle bedürfen. Da nun immer vernünftige Wesen sein werden, so wird auch die Körperwelt, ihre Bekleidung, ewig sein. Kann man jedoch nachweisen, daß die geistige Natur, wenn sie sich des Körpers wird entledigt haben, durch sich selbst lebe, und zwar so, daß sie in einer schlimmen Lage ist, solange sie umgeben ist mit dem Körper, in einer bessern, nachdem sie ihn abgelegt hat, so wird niemand zweifeln, daß die Körperwelt nicht ursprünglich (principaliter), sondern in Zwischenräumen vorhanden sei und der verschiedenen Richtungen der sittlichen Naturen wegen bald entstehe, um die, welche es bedürfen, zu bekleiden, bald wieder ins Nichts zerfließe, wenn sie sich aus dem Verderben ihrer Sünden wieder erholt haben, und daß dieses sich in beständigem Wechsel wiederhole. Doch ist es, so schließt Origenes, schwer und fast unmöglich, den Beweis zu führen, daß nämlich ein geschaffenes Vernunftwesen ohne Körper leben könne (ibid. IV, 35).

Demgemäß gelangt der Weltlauf nach der Speculation des Origenes nie in ein ewig währendes Vollendungsstadium, er bewegt sich vielmehr in einem beständigen Wechsel von Abfall und Wiederbringung und hinsichtlich der Körperwelt von Untergang und erneuter Schöpfung. Es besteht keine Möglichkeit für ein absolut unwandelbares Beharren der Creatur in irgend einem Zustande, sei es der Seligkeit oder der Strafe, sei es der Verklärung oder der Vernichtung. Endziel aller Dinge ist eben das, was ihr Anfang war. Das ist aber ein Ende, welches immer neue Anfänge aus sich erzeugt, ein Anfang, welcher immer wieder zu dem Endziel hingelangt. — Diese speculative Grundanschauung hat aber Origenes nirgends als förmliche Kirchenlehre geltend gemacht, sondern nur als einen Versuch der wissenschaftlichen Erklärung derselben. Sie findet sich deshalb vor allem in seinen „Grundlehren" näher entwickelt, immerhin aber auch in seinen sonstigen Schriften mehr oder minder bestimmt angedeutet. In seiner Schrift

gegen Celsus ist dieselbe zwar nicht ausdrücklich hervorgehoben, doch stellt er auch hier es als eine Frage hin, die einer eigenen Untersuchung bei passender Gelegenheit würdig sei, ob das Böse, nachdem Gott es zum Heile des Ganzen vernichtet hat, wieder aufleben werde oder nicht (C. Cels. IV, 69). Bei Erklärung des Gleichnisses vom Weinberge versteht er unter „Tag" die ganze gegenwärtige Weltzeit, die zwar für uns lang, im Vergleich mit dem Leben der Gottheit aber sehr kurz sei. Auf diese Weltzeit werden wieder andere Aeonen folgen, in welchen Gott den Armen und den Ankömmlingen die Früchte ihrer frühern (in der ersten Weltzeit vollbrachten) Arbeit geben wird, und so ins Ungemessene fort. Nachdem in gewissen Aeonen die Wiederbringung vollendet oder ein absoluter Weltabschluß erreicht ist, wird wieder ein anderer Anfang (πάλιν ἄλλη ἀρχή) folgen, und Gott (nach Eph. 2, 7) in den künftigen Zeiten den Reichthum seiner Güte an denen zeigen, die desselben bedürfen (In Matth. tom. XV, 31; cf. ibid. XIII, 1. De orat. 27. Opera I, 250 sq.). Wenn es stellenweise scheint, als ob die Vernunftwesen zu einer ewigen, unwandelbaren Seligkeit gelangen könnten (z. B. De princ. IV, 24. In Io. tom. XX, 22. In ep. ad Rom. lib. V, 7), so ist hierbei nicht zu übersehen, daß nach Origenes mit „Ewigkeit" keineswegs nothwendig eine nach vorwärts unendliche Dauer bezeichnet ist, sondern nur überhaupt eine sehr lange, durch Aeonen sich erstreckende Dauer. Manche dem ganzen Systeme scheinbar widersprechende Aeußerungen mögen auch Eigenthum der Uebersetzer, namentlich des Rufinus sein, so z. B. wenn es heißt, gemäß 2 Kor. 5, 1 sei zu glauben, daß der Zustand der Verklärung nach dem Willen des Schöpfers unveränderlich fortdauern werde (De princ. III, 6, 6). Andere Aussprüche bekunden vielleicht auch die Unsicherheit, in welcher Origenes selbst zeitweilig hinsichtlich seines ganzen Systems sich befand (vgl. oben n. 436)[1].

475. Indem aber Origenes durch sein wissenschaftliches System hineingebannt war in den ewigen Kreislauf von Abfall und Wiederbringung, Mannigfaltigkeit und Einheit, gerieth er in einen Gegensatz zu den fundamentalsten Lehren des Christenthums, welches den Gläubigen eine wahrhafte und dauernde Erlösung, eine ewige und absolut unwandelbare Seligkeit verheißt, den Sündern eine ewige Strafe androht und auch die Körperwelt auf ewig verklärt werden läßt. Streng genommen kann man deshalb auch von einer Eschato-

[1] Nach Vincenzi (In Orig. scripta II, c. 22; cf. c. 4) hat Origenes nicht mehrere aufeinander folgende Welten gelehrt und folglich einen ewig währenden Vollendungszustand nach dem Untergange der jetzigen Welt ohne Möglichkeit eines weitern Abfalls angenommen. Wäre diese Erklärung Vincenzis begründet, dann würde die ganze Art und Weise, wie man bisher das System des Origenes aufgefaßt hat, irrthümlich sein. Allein gerade in diesem Punkte sprechen nicht nur die Gegner des Origenes (Hieronymus, Justinian an Mennas), sondern auch Rufinus zu Ungunsten Vincenzis. Denn in der Mehrzahl der angezogenen Stellen stimmt auch letzterer mit den erstern sachlich überein. Nur soviel ist richtig, daß Origenes die Vorstellung von unendlichen Weltenreihen bloß als wissenschaftlichen Versuch geltend machte und auch dies vielleicht nicht ohne Schwanken. Vgl. *Denis*, De la philosophie d'Origène p. 180 ss. 347 ss. *Bigg*, The Christ. Platonists p. 232. Lang, Die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes S. 35 ff. u. a.

logie des Origenes gar nicht reden, sondern nur von seinen Vorstellungen über die fortwährenden Wandlungen der (geistigen und körperlichen) Wesen. Der radicale Grund aber, weshalb es nach Origenes kein definitives Vollendungsstadium der Creatur gibt, liegt in einer ihm eigenthümlichen Auffassung des principiellen Verhältnisses der Creatur zu Gott. Er macht nämlich die Selbständigkeit der vernünftigen Creatur gegenüber Gott in dem Maße geltend, daß sie, wie sie immer ist, so auch immer die Wahlfreiheit zum Bösen wie zum Guten besitzt, jedoch mit der Einschränkung, daß sie schließlich immer wieder zum Guten sich wenden muß. Gerade damit aber verwickelt sich Origenes in einen Widerspruch, der eigentlich sein ganzes System aufhebt. Wenn die geschaffenen Geister zu ihrem Anfang immer wiederum zurückkehren müssen, so besteht ihre Freiheit im Grunde genommen nur in der Fähigkeit, eine Zeitlang sich frei zu bestimmen, schneller oder langsamer zu ihrem Anfang zurückzukehren. Unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit ist ihre Freiheit keine Freiheit mehr, sie unterliegen vielmehr der strengen Nothwendigkeit, sich zu entwickeln und fort und fort zu wandeln. Ihre Freiheit ist darum genau genommen nur eine scheinbare, nur die äußere Form, in welcher die in ihrem Wesen gelegene Nothwendigkeit der Wandlung täuschend in die Erscheinung tritt. Doch begegnen wir in den Schriften des Origenes nirgends Spuren davon, daß er sich dieser verhängnißvollen Consequenz auch bewußt geworden ist.

Zehnter Abschnitt.

Die eschatologischen Lehren der Schüler und Freunde des Origenes in der vornicänischen Zeit.

476. Die theologische Speculation des Origenes hat für die Entwicklung der christlichen Dogmen eine entscheidende Bedeutung erlangt. Insbesondere im Morgenlande haben die mannigfachsten rechtgläubigen wie häretischen Lehrrichtungen Jahrhunderte lang auf Origenes sich berufen und konnten auch wegen der vielfachen Unbestimmtheit seiner Vorstellungen und der Dehnbarkeit seiner Ausdrücke sich auf ihn berufen. Insoweit die hierdurch entstandenen Untersuchungen und Kämpfe in die nachnicänische Zeit fallen, insoweit sie ferner unmittelbar die Person des Erlösers (in trinitarischer wie in christologischer Hinsicht) betreffen, gehören sie nicht mehr in den Rahmen unserer vorliegenden Schrift. Wir suchen ja hier nur die eschatologischen Lehren bezw. die Vorstellungen vom christlichen Heilsgute überhaupt darzustellen, wie dieselben in der vornicänischen Zeit festgehalten und entwickelt wurden.

Wenn wir es zunächst unternehmen, die Eschatologie derjenigen vornicänischen Väter und Kirchenschriftsteller des Morgenlandes vorzulegen, welche entweder den Origenes zum Lehrer hatten oder mit ihm befreundet waren (oder überhaupt zwischen dem Auftreten des Origenes und dem Nicänum lebten)[1], so ist im allgemeinen zu bemerken, daß wir von diesen Autoren nur mehr wenige Schriften besitzen, sowie daß dieselben, weil durch andere Interessen in Anspruch genommen, meistens nur gelegentlich über den Inhalt des christlichen Heiles bezw. über das eschatologische Glaubensmysterium sich äußern. Wir können uns darum meist ganz kurz fassen.

477. Von den Schülern des Origenes nimmt in einer Geschichte der Eschatologie die bedeutendste Stellung zweifellos ein **Dionysius der Große**, Bischof von Alexandrien († 264)[2].

[1] Für eine spätere ausführliche Behandlung stellen wir einstweilen zurück einmal die Lateiner, ferner diejenigen Griechen, welche gegen Origenes auftraten und hauptsächlich dadurch eine größere Bedeutung erlangten, auch jene, welche gegen Irrthümer kämpften, die wir im bisherigen noch nicht vorgeführt haben.

[2] Vgl. die Patrologien, besonders Bardenhewer S. 164 ff., ferner Jochams Artikel in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon III, 1780—1789. *Th. Foerster*, De doctrina

Die bis zum Tode standhaft gebliebenen Martyrer nennt Dionysius feste und selige Säulen des Herrn, welche, gestärkt von ihm und ausgerüstet mit einer ihrem Glauben entsprechenden Kraft und Ausdauer, bewunderungswürdige Zeugen seines Reiches geworden sind [1]. Diese unsere gottseligen Martyrer, so fährt er weiter, sind nun Beisitzer Christi und Genossen seines Reiches; sie nehmen theil an seinem Gerichte und urtheilen mit ihm [2]. Die vollendeten Martyrer begingen das allerfröhlichste Fest, indem sie am himmlischen Mahle theilgenommen haben [3]. Auch von dem Bischof Alexander von Jerusalem schreibt er, derselbe sei im Gefängnisse selig entschlafen [4]. — Höchstes Gut des Menschen ist die Gemeinschaft mit Gott (*ἡ πρὸς θεὸν οἰκείωσις*, In Eccl. 2, 10, bei *Migne*, Ser. gr. X, 1582 b). (Andererseits heißt es in einem freilich kaum echten armenischen Fragmente, Christus sei freiwillig arm geworden und habe den Armen das Heil und das Himmelreich gepredigt [5].) Seine Auferstehung wird bezeichnet als eine lebendige und heilbringende Erweckung, durch welche er auch uns Gesundheit erworben hat (In Luc. 22, 42, bei *Migne* l. c. 1592 c). In einem Scholion zu Cant. 1, 4 versteht er unter den Teppichen Salomons, denen die Braut gleicht, jenes Kleid, welches der Herr ursprünglich dem sündenreinen Menschen verliehen hat. Durch seinen Ungehorsam habe der Mensch dieses Kleid ausgezogen und sei deshalb aus dem Paradiese verstoßen worden. Wolle er wiederum in das Paradies zurückkehren, so müsse er das Kleid der Gerechtigkeit anziehen (bei *Pitra*, Anal. sacra III, 598). Bezüglich der großen Endereignisse der Welt- und Menschengeschichte steht Dionysius durchaus auf dem Boden der kirchlichen Ueberlieferung. Er redet vom Antichrist [6] (spricht das Anathem über denjenigen, welcher läugnet, daß Christus gestorben und auferstanden sei und wiederkommen werde, zu richten die Lebendigen und die Todten, und zählt den zu den Todten, welcher die Auferstehung läugnet [7]. Nach Ps. 81, 8 werde Christus die ganze Welt richten [8], er, welcher durch seinen Tod am Kreuze den Tod und den Satan abgethan hat, um durch seine Barmherzigkeit und Gnade uns zu seiner Auferstehung zu führen) [9].

478. Eine besondere Berühmtheit in der Geschichte der Eschatologie hat aber Dionysius dadurch erlangt, daß er dem Chiliasmus im Oriente den

---

et sententiis Dionysii Magni, 1865. Dittrich, Dionysius der Große von Alexandrien, 1867. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 409—427.

[1] Epist. ad Fabium n. 5 (bei *Eusebius*, Hist. eccl. VI, 41).

[2] Ibid. n. 10 (bei *Eusebius*, Hist. eccl. VI, 42): *Αὐτοὶ οἱ θεῖοι μάρτυρες παρ' ἡμῖν οἱ νῦν τοῦ Χριστοῦ πάρεδροι καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ κοινωνοὶ καὶ μέτοχοι τῆς κρίσεως αὐτοῦ καὶ συνδικάζοντες αὐτῷ.*

[3] Epist. ad Alexandrinos n. 2 (bei *Eusebius*, Hist. eccl. VII, 22): *Φαιδροτάτην πασῶν ἤγαγον ἑορτὴν οἱ τέλειοι μάρτυρες εὐωχηθέντες ἐν οὐρανῷ.*

[4] Epist. ad Cornel. (bei *Eusebius*, Hist. eccl. VI, 46).

[5] Fragm. ex sermonibus adv. Paul. Samos. n. 7 (bei *Pitra*, Anal. sacra IV, 178. 419).

[6] Fragm. ex libr. de promission. n. 6 (bei *Eusebius*, Hist. eccl. VII, 25).

[7] Fragm. epist. ad Stephan. (bei *Pitra* l. c. IV, 171. 414).

[8] Fragm. epist. ad Paul. Samos. (bei *Pitra* l. c. 175. 416).

[9] Fragm. ex serm. adv. Paul. Samos. (bei *Pitra* l. c. 179. 420). — Die Echtheit dieses und des vorhin citirten Fragmentes (Ad Stephan.) ist indes kaum festzuhalten.

Todesstoß versetzte. — Gegenüber den Angriffen, welche von Origenes und seiner Schule gegen den Chiliasmus erfolgt waren, glaubte Nepos, ein ägyptischer Bischof in der Landschaft Arsinoe, zu Gunsten der chiliastischen Doctrin auftreten zu müssen. Wie Eusebius (Hist. eccl. VII, 24) berichtet, trug derselbe eine zu jüdische Erklärung der den Heiligen in den göttlichen Schriften gegebenen Verheißungen vor und behauptete, es würde ein Jahrtausend voll sinnlicher Lust auf dieser Erde stattfinden. Diese seine Anschauung glaubte er besonders aus der Offenbarung des Johannes beweisen zu können. Er verfaßte auch ein Werk über diesen Gegenstand und gab ihm den Titel: „Widerlegung der Allegoristen" (Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, d. h. der Schüler des Origenes). Dieses Buch nun fand großen Beifall. Die Nepotianer stützten sich auf dasselbe, gleich als wäre darin unwiderleglich dargethan, daß das Reich Christi auf Erden sein werde. Einige Lehrer achteten das Gesetz und die Propheten für nichts, versäumten, den Evangelien zu folgen, schätzten gering die Briefe der Apostel, erklärten aber die in jenem Buche vorgetragene Lehre für ein großes und verborgenes Geheimniß und gestatteten nicht, daß die einfältigern Brüder einen erhabenen und großartigen Begriff von der herrlichen und wahrhaft göttlichen Erscheinung unseres Herrn, von unserer Auferstehung von den Todten sowie von der Vereinigung und von der Verähnlichung mit ihm bekamen, beredeten sie vielmehr, kleinliche, hinfällige und den gegenwärtigen ähnliche Dinge im Reiche Gottes zu hoffen. Zur Verbreitung dieser chiliastischen Doctrin trug anfänglich neben der verehrten Persönlichkeit des Nepos, welchen auch sein Gegner Dionysius wegen seines Glaubens, seiner Thätigkeit, seines Eifers in Erklärung der heiligen Schriften und in Abfassung von geistlichen Liedern hochschätzte, ohne Zweifel auch die decische Christenverfolgung bei. Nepos war inzwischen gestorben, die Verfolgung hatte nachgelassen; die chiliastische Richtung trat aber nun in der Landschaft Arsinoe so ausgeprägt hervor, daß sogar ganze Gemeinden von der alexandrinischen Mutterkirche sich trennten und abfielen. Vorkämpfer und Verbreiter dieser Lehre war um diese Zeit Korakion.

Dionysius begab sich nun im Jahre 254 in eigener Person nach Arsinoe, versammelte die Presbyter und Lehrer der Brüder in den Dörfern, wobei auch die Brüder, wenn sie wollten, erscheinen konnten, und veranlaßte sie, öffentlich eine Untersuchung über diese Lehre anzustellen. Sie hielten ihm nun das Buch des Nepos wie einen Schild und eine unbezwingliche Mauer vor. Da setzte sich Dionysius drei Tage nacheinander vom frühen Morgen bis zum Abend mit ihnen zusammen und versuchte den Inhalt des Buches zu widerlegen. Hierbei mußte er den Ernst, die Wahrheitsliebe, die Gelehrigkeit und die Einsicht der Brüder in hohem Grade bewundern; denn in aller Ordnung und Ruhe legten seine Gegner wie auch er die Fragen und Zweifel vor und gaben ebenso ihr Urtheil ab. Auf jegliche Weise hüteten sich alle, einmal angenommene Meinungen, sobald sie sich als irrig dargestellt, mit Hartnäckigkeit festzuhalten. Dabei aber wichen sie den Einwürfen nicht aus, sondern suchten soviel als möglich auf die vorliegenden Fragen genau einzugehen und zu einem sichern Resultate zu kommen, ohne sich zu schämen, auf schlagende Gründe hin ihre Anschauung zu ändern und der entgegengesetzten beizustimmen. Mit gutem

Gewissen und ohne alle Verstellung nahmen sie, die Herzen zu Gott gewendet, das an, was ihnen durch die Beweise und Aussprüche der heiligen Schriften bestätigt wurde. Zuletzt bekannte Korakion vor den Augen aller anwesenden Brüder, daß er, von den Gegengründen vollkommen überzeugt, der chiliastischen Lehre nicht mehr anhangen, nicht mehr darüber streiten und sie auch nicht mehr erwähnen und lehren werde. Die übrigen anwesenden Brüder aber freuten sich über die Verhandlung sowie über die allgemeine Versöhnung und Einigung (*Eusebius*, Hist. eccl. VII, 24).

479. Um aber den Chiliasmus für immer zu verdrängen, unternahm Dionysius auch eine schriftliche Widerlegung des mehrerwähnten Buches des Nepos. Er verfaßte zu diesem Zwecke „Zwei Bücher über die Verheißungen" (*Περὶ ἐπαγγελιῶν δύο συγγράμματα*). Nach dem Berichte des Eusebius (l. c.) legte er im ersten Buche seine eigene Ansicht über die Streitfrage dar, im zweiten verbreitete er sich eingehend über die Offenbarung des Johannes. Gleich am Anfange begründet er die Nothwendigkeit seiner Gegenschrift und gibt den Standpunkt an, von dem aus sie beurtheilt werden müsse. Nicht gegen die Person des Nepos wolle er polemisiren, um so weniger, als derselbe schon gestorben sei; nur um die Wahrheit sei es ihm zu thun. Alsdann erzählt er die Ausbreitung des Streites und den Verlauf der Conferenz, wie wir beides größtentheils mit seinen eigenen Worten dargestellt haben. — Da die Nepotianer ihre Hauptwaffen der Apokalypse entlehnten, so konnte eine Untersuchung über deren Authentie von selbst als geboten erscheinen, um so mehr, als nach dem Berichte des Dionysius einige vor ihm (*τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν*) dieselbe für unecht erklärten und als eine Schrift des Cerinthus gänzlich verwarfen (vgl. oben n. 286). Diesen getraut sich Dionysius nicht anzuschließen, da viele der Brüder sehr viel auf die Apokalypse hielten. Er hat die Ansicht, daß das Buch seine Fassungskraft übersteige, und vermuthet, daß alle darin vorkommenden Dinge einen verborgenen und bewundernswerthen Sinn enthalten; den tiefern Sinn der Worte glaubt er wenigstens zu ahnen, wenn er ihn auch nicht fasse. Er mißt und beurtheilt die Worte nicht nach seiner eigenen Urtheilskraft, sondern, indem er dem Glauben ein viel höheres Gewicht beilegt, hält er sie für zu erhaben, als daß sie von ihm begriffen werden könnten. Er verwirft das nicht, was er nicht erfaßt, sondern bewundert es vielmehr, wenn er es auch nicht begriffen hat. Eines aber ist ihm gewiß auf Grund einer Prüfung des ganzen Buches, nämlich daß die wörtliche Erklärung desselben unmöglich sei (daß es also allegorisch erklärt werden müsse im Sinne und Geiste des Origenes). — In seiner Untersuchung über die Apokalypse fortfahrend, kommt Dionysius auf Grund verschiedener grammatischen und exegetischen Bedenken zu dem Resultate, daß nicht der Apostel Johannes, sondern ein anderer Johannes ihr Verfasser sei (*Euseb.*, Hist. eccl. VII, 25).

480. Ein anderer berühmter, wenn auch für die Entwicklung der Eschatologie nicht gerade bedeutungsvoller Schüler des Origenes war **Gregorius Thaumaturgus**, Bischof von Neocäsarea († 270)[1]. — Als höchstes Gut des

[1] Die bisher bekannten echten (Expositio fidei, Metaphrasis in Ecclesiasten,

Menschen bezeichnet er es, *ἀντιλαμβάνεσθαι θεοῦ καὶ ἐν τούτῳ ὄντα μηδὲν ἁμαρτάνειν* (In Eccl. 7, 19). An Origenes lobt er es besonders, daß er bestrebt gewesen, seine Schüler *εὐτάκτους καὶ εὐσταθεῖς καὶ θεοειδεῖς ὄντως καὶ μακαρίους* zu gestalten (Orat. paneg. in Orig. 9). Dereinst genoß der Mensch einen seligen Aufenthalt im Paradiese (Fragm. bei *Pitra*, Anal. sacra III, 589); wegen der Ueberredung der Eva aber ward Adam aus dem Paradiese verstoßen (Hom. in nativ. Chr. n. 23, bei *Pitra* IV, 143 u. 394; cf. Orat. paneg. in Orig. 16). In eben dieses Paradies (in paradisum Adami) ist der reuige Schächer eingetreten (l. c., *Pitra* IV, 395), indem infolge der Menschwerdung Christi der Satan mit Schande erfüllt, alle Teufel zur Flucht gewendet, der verderbenbringende Tod in das Leben umgewandelt, das Paradies dem Schächer geöffnet, die Flüche in Segen verwandelt worden sind (l. c. n. 18, *Pitra* IV, 141 u. 393), oder wie es ein andermal heißt, indem Christus die Verfluchten gesegnet, die Todten belebt und unsterblich gemacht, das Irdische mit dem Himmlischen vermischt, die irdischen Dinge beinahe bis zur Vergöttlichung erhöht und zur Rechten des Vaters auf den Thron der Gottheit gesetzt hat (Serm. paneg. in s. Dei Genitric. 4, *Pitra* IV, 160 u. 407). — In einer andern dem Gregorius beigelegten Homilie heißt es von dem Erzmartyrer Stephanus: Nunmehr ist er beigezählt den Scharen der Geister, eingereiht den Chören der Engel, mit Christo desselben Reiches theilhaftig und erhebt das Haupt mit unaussprechlicher Freude im höchsten Glanze der Herrlichkeit. Christo ähnlich geworden im Leiden, ist er auch von allen Martyrern zuerst gekrönt worden. In ewiger Glückseligkeit mit den höchsten und endlosen Freuden gekrönt, wird er verherrlicht von allen englischen Kräften (Serm. paneg. in Steph. n. 2, *Pitra* IV, 163 u. 409). Als er in Christo entschlafen war, ward er vom Tode versetzt zum Leben der obern Welt, gekrönt mit dem dreimal seligen Glanze der göttlichen Herrlichkeit, leuchtend in wunderbarem Glanze der Sonne gleich und beigezählt den Seelen der verstorbenen Gerechten, der alten Patriarchen, wo er im Reiche des himmlischen Jerusalem das Scepter führt, nachdem er den Engeln Ursache der Freude und allen an

---

Epistola canonica, Oratio panegyrica in Origenem) und angezweifelten oder unterschobenen Schriften und Fragmente Gregors sind gesammelt von Gallandi (Bibl. vet. patr. III, 377—469) und Migne (Ser. gr. X, 963—1232). Dazu kommt die Nachlese bei *Pitra*, Anal. sacra III, 589—595. — In neuerer Zeit veröffentlichte Lagarde (Anal. Syriaca, 1858) außer dem syrischen Texte mehrerer unter Gregors Namen vorliegenden Schriften auch in syrischer Uebersetzung eine Abhandlung „An Philagrius über die Wesensgleichheit" und ein Werk „An Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes". Wenigstens letztere Schrift ist als echtes Werk Gregors zu betrachten. Die syrischen Texte sind mit einigen Beigaben wieder gedruckt bei *Pitra*, Anal. sacra IV, 81—133, und ins Lateinische übersetzt ibid. p. 345—386. Weiter sind hier p. 134—169 armenisch und p. 386—412 lateinisch unter Gregors Namen acht Homilien veröffentlicht, unter ihnen fünf, deren griechisches Original wir noch nicht besitzen. Es dürfte schwer zu entscheiden sein, ob namentlich diese letztern Homilien echt sind oder nicht. — Weiteres über Gregor in den Lehrbüchern der Patrologie, besonders bei Bardenhewer S. 167 ff., ferner bei V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, sein Leben und seine Schriften, 1880. Vgl. auch Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 428—436.

Christus Glaubenden Erstling der Belohnung geworden (l. c. 3). Er ist nunmehr versetzt zur höchsten Ehre unter die englischen Ordnungen und herrscht mit Paulus und mit dem Heiligen der Heiligen im himmlischen Reiche, sich freuend und frohlockend mit allen Heiligen durch unendliche Zeiten (n. 4). Er ist eingegangen in die Höhe der obern Welt, wo er mit der höchsten Ehre geehrt wird von der Rechten des Vaters der Lichter (n. 7). Von der Gemeinde ist er weggegangen in den ersten Himmel und ruht im Wohnorte der Geister (n. 8). Zwar sind die bethlehemitischen Kinder die Erstlinge der Martyrer und die ersten Zeugen der Wahrheit und zugleich die Führer der Heiligen und Gerechten, welche aus dem neuen Volke hervorgingen, insofern sie in den Himmel eingingen, bevor der Welt das Heil durch das Kreuz bereitet war. Durch das Kreuz begann ein unsterbliches und unvergängliches Leben zu blühen in der Welt, jene Kinder aber wurden nach ihrem gewaltsamen Tode (zunächst) zu den auf ewig Schlafenden versetzt, bis dorthin die Sonne der Gerechtigkeit die Strahlen des göttlichen Lichtes sendete; das könne man lernen aus den Worten des Johannes: Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen andern warten? (Matth. 11, 3.) Hier werde deutlich gehandelt von der Unterwelt, wohin Christus gehen wollte, um das Heil ihrer Bewohner zu wirken. Wenn Johannes so reden konnte von sich und von der Auffahrt der ihm vorausgegangenen Gerechten, um wie viel mehr muß man solches sagen von den Knäblein, welche Herodes, obwohl sie unschuldig waren, opferte! Darum hat, den Sinn eröffnend, bald darauf der Heiland gesagt: Wahrlich, eines sage ich euch, es sind hier Stehende, welche den Tod nicht kosten werden, bis sie sehen das Himmelreich (vgl. Matth. 16, 28). Nämlich redend vom Reiche Gottes, versteht er nichts anderes als seine Auferstehung, welche allen Heiligen Unterpfand sein sollte der allgemeinen Auferstehung und Unvergänglichkeit. Wenn aber Christus sagte: Sie werden den Tod nicht kosten, — so meinte er nicht die Auflösung des gegenwärtigen Leibes, sondern sein Hinabsteigen zur Unterwelt nach der am Kreuze vollbrachten Befreiung der heiligen Seelen (n. 8). Aufgenommen in den Himmel und mit seinem frühern Leibe zur Rechten der Herrlichkeit des Vaters sitzend, ist Christus allen Vorbild geworden der allgemeinen Auferstehung, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit. In gleicher Weise sind auch die Seelen der Gerechten, welche mit Christus auferstanden sind und den Himmel zwar nicht mit dem Leibe, wohl aber mit dem Geiste erlangt haben, ehrwürdige Vorbilder für alle Gerechten, die in Christus groß geworden sind, sei es im Alten, sei es im Neuen Testamente. Daraus erhellt, daß alle Seelen, welche die Gebote und den Willen Gottes erfüllt haben, nach dem Tode nicht in die Unterwelt versenkt werden, sondern in den Himmel gelangen, wo sie, verehrend die erhabene Herrlichkeit, dem Lichte der Lebendigen beigesellt und unter die Engel und Seelen der Heiligen versetzt werden. Zuletzt führt die Lobrede eine Menge leiblicher und geistiger Wohlthaten an, welche durch die Fürbitte des Erzmartyrers vermittelt werden (n. 9)[1].

[1] Orat. paneg. in Orig. n. 19 fleht Gregorius den noch lebenden Origenes an, er möge zu Gott beten für sein (des Gregorius) ferneres leibliches wie geistiges Wohl.

481. Viel unfreundlichere Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode finden sich in der „Metaphrase zum Prediger Salomons“, wobei allerdings zu bemerken ist, daß Gregorius eben nur den heiligen Text umschreiben will. Der Tod, so bemerkt er zu Pred. 11, 8, ist etwas Schreckliches und ein immerwährendes Uebel. Die Lebenden wissen wenigstens dies, daß sie sterben werden; die Todten aber erkennen nichts weiter, und Vergeltungen sind ihnen nicht vorgelegt nach Vollendung ihres Lebenslaufs (9, 5). Die Unterwelt, was immer sie auch sei, in welche wir, wie es heißt, hinabsteigen müssen, ist bar der Weisheit und Empfindung (9, 10). Dennoch aber ist jenen nicht beizustimmen, welche glauben, daß allen das Gleiche widerfahren werde. Es scheinen gar sehr zu schlafen, die solches denken und nicht erkennen, daß sie, gleich Fischen und Vögeln gefangen genommen, in schlimmer Lage (*ἐν κακοῖς*) sich befinden werden, wenn sie plötzlich die verdiente Strafe empfangen (9, 12). Wie zu 3, 17 erklärt wird, schaute der Prediger in den untern Theilen den Abgrund der Strafe, der die Gottlosen aufnimmt, für die Frommen aber sah er einen andern Ort eröffnet. Unter dem Gerichte, von welchem im letzten Kapitel des Predigers die Rede ist, versteht Gregorius das Weltgericht. Gott müsse man fürchten lernen, bevor kommt der große und schreckliche Tag Gottes (12, 1). Alsdann wird der gute Mann freudig einziehen in seine ewige Behausung, die Bösen aber werden mit Wehklagen ihre Behausungen erfüllen (12, 6). Alles wird zuletzt gerichtet werden, und nach Verdienst wird jeder Vergeltung seiner guten wie seiner bösen Werke empfangen (12, 14)[1].

[1] Die dem Gregorius sonst noch beigelegten, schwerlich echten Schriften enthalten mancherlei Aussprüche über eschatologische Fragen, die der Hauptsache nach mit den bisher angeführten Vorstellungen unseres Kirchenvaters sich decken. In der Schrift „Ueber die Seele an Tatian“ wird n. 6 die Unsterblichkeit der Seele bewiesen aus ihrer Einfachheit und Selbstbewegung. In der zweiten Homilie auf Mariä Verkündigung wird Maria gepriesen als das immer blühende Paradies der Unvergänglichkeit, in welchem gepflanzt ward der Baum des Lebens, um allen die Früchte der Unsterblichkeit zu bringen (*Migne*, Ser. gr. X, 1160 b). In der Homilie auf das Epiphaniefest spricht Christus: Ich muß auch in die Tiefe des Hades hinabsteigen wegen der daselbst festgehaltenen Todten (*Migne* l. c. X, 1185 c). Ein von A. Mingarelli 1770 herausgegebener Sermo in omnes Sanctos sagt von den Martyrern: *Διὰ σώματος ἀναπηδῶντες εἰς οὐρανόν. Τὰ μέλη διασκορπίζοντες, ἵνα σφίγξωσι τὰς ψυχάς, τὰ κλῆθρα τῆς ζωῆς διαρρήξαντες, ἵνα τὰς κλεῖς ἀνοίξωσι τῶν οὐρανῶν... Ἀφ' οὗπερ Χριστὸς τὸν ᾅδην ἐσκύλευσεν, ἄνθρωποι κατωχρήσαντο τοῦ θανάτου... Ἀφ' οὗ ὁ δεύτερος τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ἐκ τοῦ πυθμένος τοῦ ᾅδου ὡς τὸν Ἰωνὰν ἐκ τοῦ κήτους ἀνήγαγεν καὶ τὸν ἀπατηθέντα εἰς ἐντροπὴν τοῦ ἀπατήσαντος οὐρανοπολίτην ἀνέδειξεν, ἐξ ἐκείνου πύλαι ᾅδου ἐκλείσθησαν καὶ πύλαι οὐρανοῦ ἀνεῴχθησαν, ἀκώλυτον τοῖς μετὰ πίστεως ἀνιοῦσιν παραχωροῦσαι τὴν εἴσοδον* (*Migne* l. c. X, 1201 d). — In der Fides secundum partem, welche vielleicht von Apollinaris von Laodicea stammt, ist ausführlich die Rede von der glorreichen Wiederkunft Christi, der Auferstehung der Todten, dem Gerichte, der gerechten Vergeltung und dem ewigen Leben (*Migne* l. c. X, 1109 b u. 1117 b c). Als höchstes Ziel des Menschen erscheint die Verähnlichung mit dem Himmlischen, die Vergöttlichung zur Aehnlichkeit mit dem natürlichen wahren Sohne Gottes (*Migne* l. c. X, 1117 a). Auch nach den (erst aus der Mitte des 5. Jahrhunderts stammenden) „Zwölf Kapiteln über den Glauben“ muß man glauben, daß die Zeit ein Ende hat, daß die kommende Welt erscheinen, das Gericht geoffenbart werden, Christus kommen, jedes Werk vergolten und das Himmelreich geerbt werden wird (*Migne* l. c. X, 1135 c).

482. Außer den genannten Vätern wirkten und schrieben im Morgenlande im 3. und zu Anfang des 4. Jahrhunderts noch viele andere Bischöfe und Lehrer, die jedoch nach den vorliegenden kurzen Fragmenten oder sonstigen Nachrichten weniger mit eschatologischen Fragen als vielmehr mit Untersuchungen über die Trinität, die Christologie u. s. w. sich beschäftigt haben. Wir begnügen uns deshalb, diese Autoren in chronologischer Reihenfolge namhaft zu machen und ihre mehr gelegentlichen Aussprüche über das eschatologische Mysterium kurz anzuführen.

Lassen wir die alexandrinischen Lehrer Pantänus, Ammonius, Heraklas u. s. w. hier beiseite, so ist als erster, der zu Origenes in freundschaftlichen Beziehungen stand, **Julius Africanus** († um 237) zu nennen[1]. Derselbe lehrt in seiner berühmten Chronographie, Adam habe nach Erzeugung des Set noch 700 Jahre gelebt und sei dann gestorben, nämlich den zweiten Tod[2]. In seinem Briefe an Aristides nennt er Christus Priester und König, überweltlichen (*ὑπερκόσμιος*) König, und redet von einem Reiche und Priesterthum Christi (§ 3—4, ed. *Spitta*). Er kommt ferner zu reden auf die Auferstehung Christi (§ 8) und die Auferweckung der Todten. Den Israeliten sei eine klare und bestimmte Hoffnung der Auferstehung noch nicht gegeben worden (*οὐδέπω δέδοτο ἐλπὶς ἀναστάσεως σαφής*). Darum hatten sie ein Bild der künftigen Verheißung in einer sterblichen Auferstehung (d. h. in einem irdischen Fortleben in ihren gezeugten oder auch adoptirten Kindern), insofern hierbei ihr Name erhalten blieb (§ 18).

Ein anderer Freund des Origenes war der gelehrte Bischof **Alexander von Jerusalem** († um 252), von dem wir jedoch nur wenige Schriften in spärlichen Ueberresten besitzen[3].

In der Schule des Origenes bildeten sich aus **Firmilian**, Bischof von Cäsarea in Kappadocien († 269), und ein gewisser **Trypho** (nach *Hieronymus*, De vir. illustr. 57), während zwei andere, ungefähr gleichzeitige Männer, **Beryllus**, Bischof von Bostra († um 269), und **Malchion**, Presbyter in Antiochien, Hauptgegner des Paulus von Samosata († 270)[4], hinsichtlich ihres Bildungsganges in keinen nachweisbaren Beziehungen zu Origenes standen.

Aus der alexandrinischen Katechetenschule ging ferner hervor der gelehrte **Anatolius von Alexandrien**, Bischof von Laodicea († um 280)[5].

---

[1] Fragmente bei *Migne*, Ser. gr. X, 51—108. Fr. Spitta, Der Brief des Julius Africanus an Aristides, kritisch untersucht und hergestellt, 1877. Weiteres über denselben in den Lehrbüchern der Patrologie, in Kihns Artikel in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon VI, 2005—2009. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 507—513.

[2] Bei *Migne* l. c. X, 65c: *Ἀπέθανεν, ἤτοι δεύτερον θάνατον.* Den ersten Tod ist hiernach Adam wohl gestorben beim Sündenfalle.

[3] Cf. *Migne* l. c. X, 201—266; ferner die Patrologien und Harnack a. a. O. S. 505—506.

[4] Cf. *Migne* l. c. X, 249—260. Harnack a. a. O. S. 520—525.

[5] Cf. *Migne* l. c. X, 207—236. In seinem Canon Paschal. n. 5 (*Migne* l. c. X, 216a) lehrt er, den Christen sei der Schleier des mosaischen Gesetzes genommen, *ἀνακεκαλυμμένῳ δὲ προσώπῳ λοιπὸν ἤδη Χριστὸν καὶ τὰ Χριστοῦ ἀεὶ κατοπτρίζεσθαι μαθήματά τε καὶ παθήματα.*

Von dem Bischof **Theonas** († um 300) besitzen wir keinen schriftlichen Nachlaß.

Der Nachfolger des großen Dionysius als Vorstand der alexandrinischen Katechetenschule, **Pierius**, hat in einem größern Werke von zwölf Büchern, wie Photius berichtet, gleich Origenes die Präexistenz der Seelen vorgetragen und auch in der Trinitätslehre nicht ganz correct gelehrt [1].

Nach Pierius übernahm (um 282) **Theognost** das Vorsteheramt an der mehrgenannten Schule. Seine *Ὑποτυπώσεις* scheinen aber specifisch eschatologische Fragen nicht behandelt zu haben [2].

Unter Pierius unterzog sich zu Alexandrien der hl. **Pamphilus** († 309) dem Studium der Theologie, besonders der Heiligen Schrift. Er ist berühmt durch seine Apologie für Origenes, deren noch vorhandene Fragmente wir oben bei Darstellung der Eschatologie des Origenes wiederholt verwerthet haben, insoweit sie hier einschlägig sind [3].

Durch Origenes angeregt, gründete zu Antiochien der Presbyter **Lucian** die dortige ebenfalls berühmt gewordene Katechetenschule († um 311) [4]. Ungefähr gleichzeitig mit Lucian wirkte **Phileas** als Bischof zu Thmuis in Aegypten († um 311) [5].

---

[1] Cf. *Migne* l. c. X, 241—246, und die Patrologien; auch Harnack a. a. O. S. 439—441.

[2] *Migne* l. c. X, 235—242. Harnack a. a. O. S. 437—439.

[3] Abgedruckt ist diese Apologie öfter unter den Schriften des Hieronymus und Origenes, bei *de la Rue,* Opera Origenis t. IV. *Migne* l. c. XVII. Vgl. Harnack a. a. O. S. 543—550. Gallandi veröffentlichte in seiner Biblioth. vet. patr. IV Martyreracten unseres Heiligen, die sich als Fragment der verloren gegangenen Schrift des Eusebius über des Pamphilus Leben darstellen. Dieselben sind wieder gedruckt bei *Migne* l. c. X, 1533—1550. — Auf die Frage, woher sie seien, geben in den genannten Acten die Martyrer zur Antwort: *Ἀπὸ Ἱερουσαλήμ*, was so erklärt wird: *Ἐνέφαινον δὲ ἄρα κατὰ τὸν αὐτῶν νοῦν τὴν ἐπουράνιον τοῦ θεοῦ, ἐφ᾽ ἣν καὶ ἔσπευδον, πόλιν* (n. 6; cf. ibid. n. 10). Von einem der Martyrer heißt es, er sei vollendet worden am selben Tage wie die übrigen, und es wird fortgefahren: *Καθ᾽ ἣν (ἡμέραν) ὡς ἔοικε μεγίστης τῷ Παμφίλου μαρτυρίῳ πυλῆς οὐρανῶν διανοιχθείσης εὐμαρὲς ἅμ᾽ αὐτῷ καὶ ἄφθονος ἡ τῆς τοῦ θεοῦ βασιλείας ἐγίγνετο πάροδος* (n. 14). Zuletzt wird berichtet, daß die Leiber der Martyrer mit geziemender Ehre und Sorgfalt in den heiligen Stätten begraben wurden *εἰς ἄλληκτον μνήμην τῷ τοῦ θεοῦ λαῷ τιμᾶσθαι παραδεδόμενα* (n. 17).

[4] Vgl. Bardenhewer, Patrologie S. 163 f. Harnack a. a. O. S. 526 bis 532.

[5] Cf. *Migne* l. c. X, 1559—1568. In dem hier abgedruckten Briefe an seine Diöcesanen schreibt er (n. 1): Christus sei unsertwegen Mensch geworden, *ἵνα πᾶσαν μὲν ἁμαρτίαν ἐκκόψῃ, ἐφόδια δὲ τῆς εἰς τὴν αἰωνίαν ζωὴν εἰσόδου ἡμῖν κατάθηται. . . Διὸ καὶ ζηλώσαντες τὰ μείζονα χαρίσματα οἱ Χριστοφόροι μάρτυρες πάντα μὲν πόνον καὶ παντοίας αἰκισμῶν ἐπινοίας οὐχ εἰσάπαξ, ἀλλ᾽ ἤδη καὶ δεύτερον, τινὲς ὑπέμειναν.*

Elfter Abschnitt.

Die eschatologischen Lehren der Gegner des Origenes in der vornicänischen Zeit.

483. Das System des Origenes, speciell seine Eschatologie, fand bald auch mächtige Gegner, die in wesentlichen Punkten den großen Alexandriner modificirten, ja direct bekämpften. Und zwar gingen solche Gegner nicht bloß aus Kreisen hervor, die mit den Alexandrinern in keine nähere Berührung kamen, sondern selbst aus dem Schoße der alexandrinischen Schule.

Eine Reaction gegen den extremen Allegorismus des Origenes bildete schon der oben (n. 478) dargelegte Chiliasmus des **Nepos** und seiner Anhänger. — Umgekehrt steigerte ein Schüler des Origenes, der gelehrte **Hierakas**, Stifter des häretischen Mönchsvereins der Hierakiten (um die Wende des 3. Jahrhunderts), den Allegorismus und Spiritualismus des Origenes ins Allerextremste. Er forderte die Ehelosigkeit als christliches Gesetz und ließ den Heiligen Geist schon in Melchisedech erschienen sein. Auf Grund von 2 Tim. 2, 5 stellte er selbst die Seligkeit der getauft sterbenden Kinder in Abrede, da es ohne Erkenntniß keinen Kampf, ohne Kampf aber keinen Lohn gebe. Er wollte nichts wissen von einem sinnlichen Paradiese, lehnte die Wiederherstellung des Fleisches ab und faßte die Auferstehung als eine rein geistige, wobei der Leib völlig untergehe[1].

484. Der Bischof und Martyrer **Petrus von Alexandrien** († 311)[2] verfaßte unter anderem eine Schrift gegen die Präexistenz und den vorzeitlichen Sündenfall der Seelen. Der erste Mensch sei als solcher all seinen Bestandtheilen nach in dem nämlichen Zeitpunkte geschaffen worden, wenn auch hie und da der äußere und der innere Mensch unterschieden werde. Aus 1 Mos. 1, 26 ergebe sich, daß Adam nicht dadurch gebildet worden sei, daß sein Leib mit einem schon vorher existirenden Typus sich vereinigte[3]. — In verschiedenen

---

[1] Die einzige Quelle über die Person, die Secte und die (koptischen und griechischen) Schriften des Hierakas ist *Epiphanius*, Haer. LXVII; cf. Haer. LV, 5; LXIX, 7.

[2] Die Werke und Fragmente des Petrus sind gedruckt bei: *Routh*, Reliquiae sacrae IV, 21—82. *Migne*, Ser. gr. XVIII, 449—522. Dazu *Pitra*, Anal. sacra III, 599; IV, 187—195. 425—430. Vgl. die Patrologien und Harnack a. a. O. S. 443—449.

[3] Bei *Migne* l. c. p. 520—521; ähnlich das Scholion zu 1 Mos. 1, 27 bei *Pitra* l. c. III, 599.

syrisch erhaltenen Fragmenten handelt Petrus von der Auferstehung und betont hierbei besonders (gegen Origenes) die materielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem frühern. Bei der Auferstehung muß der sterbliche Leib anziehen die Unsterblichkeit, auf daß der mit der Seele vereinigte Leib den Lohn empfange, den er in Wahrheit verdient. Aufs reichlichste bezeugen uns die göttlichen Bücher, daß eben diese Leiber, welche wie ein Anvertrautes der Erde übergeben werden, schneller als ein Same auferstehen werden. Wenn nicht der Leib, der gesät worden ist, auferstünde, sondern ein anderer an seiner Stelle, so daß der Seele ein anderer Leib gegeben würde, was wäre dann Wunderbares in der Auferstehung? Wie wäre es überhaupt eine eigentliche Auferstehung, wenn sie nicht das aufrichtete, was gefallen, nicht das erweckte, was erstorben, nicht das erneuerte, was gealtert ist? Auch aus Matth. 10, 28 erhellt, daß eben der Leib, welcher von den Menschen getödtet wird, aufersteht und mit der Seele wiederum vereinigt wird, auf daß beide im Gerichte die Vergeltung für das erlangen, was sie in diesem Leben gethan haben. Auferstehen werden wir in Aehnlichkeit mit demjenigen, welcher der Erstgeborne von den Todten ist (vgl. 1 Joh. 3, 2. 1 Mos. 1, 26. 1 Kor. 15, 20). Daraus aber erhellt, daß eben diese Körper, die in den Gräbern waren, auferstehen werden, gleichwie auch Christus mit seinem frühern Leibe auferstanden ist (vgl. Luc. 24, 39. Joh. 20, 27). Wenn es heißt: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen (1 Kor. 15, 50), so ist wohl zu beachten, daß der Apostel nicht gesagt hat, sie können nicht auferstehen, sondern: sie können nicht besitzen. Daß sie aber das Reich Gottes nicht besitzen können, ergibt sich fürs erste aus der dem Körper anhaftenden Vergänglichkeit, ferner aus den bösen Handlungen, welche der Mensch wirkt. Soll das Fleisch das Reich Gottes besitzen, so muß es zuerst Unvergänglichkeit sich erwerben; diese aber kann es nicht erwerben, solange der bösen Werke wegen Vergängliches im Menschen bleibt. Wenn es heißt: Wir werden verwandelt werden (1 Kor. 15, 51), so ist nichts anderes gesagt, als daß wir mit Herrlichkeit und Ehre angethan, so fest und kräftig werden, daß der Leib ertragen kann den Glanz des Aethers. Nicht aber werden wir für unsere Körper andere empfangen, sondern die unsrigen, die in das Grab sind gelegt worden. Nach Ez. 37, 6 werden die Leiber der Gerechten erleuchtet durch die Herrlichkeit des Heiligen Geistes mit Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit, Herrlichkeit und dem hellsten Glanze. Daraus ergibt sich, daß die Auferstehung nicht besteht in einer Verwandlung des Wesens, sondern in einer aus Gnade empfangenen Bekleidung, wodurch nach Vertreibung des Todes und der Vergänglichkeit ewige Dauer eingeführt wird mit herrlicher Theilnahme an der Wesenheit Gottes [1].

---

[1] Bei *Pitra*, Anal. sacra IV, 189—194. 427—429. — A. Mai veröffentlichte in seinem Spicilegium III, 671 sqq. Acta sincera s. Petri, Anastasio Biblioth. interprete (bei *Migne*, Ser. gr. XVIII, 453 sqq.), deren Alter jedoch schwer bestimmbar ist. In der Einleitung wird um das Gebet des Martyrers gefleht (*Migne* l. c. p. 454 a). Alsbald heißt es von Theonas: Aethereo volatu coelestia regna conscendit (l. c.), und wiederum von den Martyrerbischöfen: Per martyrium coelos penetrarunt (l. c. p. 459 b). Dagegen wird von Arius gesagt: Et hic et in futuro saeculo a gloria Filii Dei I. Chr. D. N.

485. Auch der Bischof **Alexander von Alexandrien** († 326) ist (wenn auch weniger in der Eschatologie als in der Trinitätslehre), mittelbar wenigstens, unter die Gegner des Origenes zu rechnen[1]. Christus, so lehrt er in einem syrisch erhaltenen Sermo de anima et corpore deque passione Domini, hat sich für unser Heil als Lösepreis hingegeben (n. 2). Nachdem der Mensch durch die Täuschung (der Schlange) in den Tod gerathen war, mußte das Bild Gottes von seinem Bildner zum Heile wiederum erneuert werden (n. 3). Dieses von Christo erworbene Heil haben alle Heiligen vom Anfange der Welt an bis auf den heutigen Tag auch subjectiv mittelst des Glaubens und der Liebe erlangt (n. 2). Der Mensch verließ das ursprüngliche Paradies (n. 4). Darum hat Gott seinen Sohn gesendet, auf daß er den verlorenen Menschen erlöse. Christus hat gelitten, auf daß wir ewig leben (n. 5); er ist Auferstehung und Heil aller geworden (Fragm. bei *Migne,* Ser. gr. XVIII, 607 b). — Infolge der ersten Sünde trennen sich beim Tode Leib und Seele des Menschen. Die vom Leibe getrennte Seele aber ward (vor Christus) an dem finstern Orte festgehalten, welcher Hades heißt, während der Leib (jederzeit) in Staub sich auflöst. Und zu gewaltig ist die Trennung eider, als daß sie sich wieder vereinigen könnten; denn indem das Fleisch sich auflöst, zerstäubt der Leib, und indem die Seele gebunden ist (im Hades), hört auf ihre Wirksamkeit (in Bezug auf den Leib). Bis zum Hades sank die Seele hinab und ward daselbst festgehalten von dem verruchten Versucher. Ein Schemel des Todes ward sie auf solche Weise, allen verächtlich (n. 3). Als aber der Herr am Kreuze litt, da wurden aufgebrochen die Grabmäler, es öffnete sich der Hades, die Seelen gingen hervor, die Todten kehrten zum Leben zurück, und viele von ihnen wurden zu Jerusalem gesehen. Während die Erde, auf welcher der Herr die Augen geschlossen hatte, Finsterniß bedeckte, erglänzte der Hades von Licht, weil das Gestirn in denselben hinabstieg. Zu den Hadesbewohnern kam der Herr zwar nicht mit dem Leibe, aber mit dem Geiste. Er wirkte ja allenthalben; während er mit seinem Leibe die Todten erweckte, befreite er mit seinem Geiste die Seelen. Während sein Leib am Kreuze hing, öffneten sich, wie schon gesagt, die Gräber, that sich auf der Hades, erhielten Todte das Leben, wurden Seelen in die Welt entlassen, weil der Herr den Hades besiegt, den Tod vernichtet, den Feind mit Schmach bedeckt hatte (n. 6). Wie einst dem Lazarus, so rief der Herr jetzt den Todten zu: Gehet heraus von den Grabmälern, denn ich, Christus, theile mit euch die Auferstehung (n. 7). — Die Auferstehung der Todten beim Sterben des Herrn war jedoch nur ein Vorbild der allgemeinen Auferstehung am Ende der Welt. Diese Auferstehung führt Alexander als ein Stück des Glaubens der apostolischen Kirche an, wie dieser Glaube um jene Zeit zu Alexandrien symbolmäßig formulirt war[2].

---

semper erit segregatus semperque manebit extorris (p. 457 c); auch Origenes erscheint als fabricator perversi dogmatis (p. 460 a).

[1] Cf. *Migne,* Ser. gr. XVIII, 523—608; dazu *Pitra,* Anal. sacra IV, 196—200. 430—434. Harnack a. a. O. S. 449—451.

[2] Ep. ad Alex. Constant. n. 12 (*Migne* l. c. p. 568 c): *Μετὰ τοῦτο τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν οἴδαμεν, ἧς ἀπαρχὴ γέγονεν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰ. Χρ . . . . . ἀναστὰς ἐκ*

486. Der bedeutendste Gegner des Origenes im ausgehenden 3. Jahrhundert ist aber **Methodius**, Bischof von Olympus in Lycien († 311)[1]. Unter Ablehnung eines wesentlichen Unterschiedes zwischen Pistis und Gnosis hat er nach Art des Irenäus, Hippolytus und Tertullian und in wohl zweifelloser Abhängigkeit von ersterem die Glaubenslehren vertheidigt und mittelst der platonischen Philosophie entwickelt. In allen Punkten, in welchen Origenes über die Tradition hinausgegangen war oder dieselbe umgedeutet hatte, führte Methodius eine energische Polemik wider ihn. Diese Polemik mußte sich insbesondere erstrecken auf die gesamte Heils- und Vollendungslehre mit deren Voraussetzungen und Folgerungen. So hat Methodius die Lehre des Origenes von dem Wesen und Zweck der Welt und der Leiblichkeit, von der Ewigkeit der Welt, von der Präexistenz der Seelen, von dem vorzeitlichen Sündenfall, von der Auferstehung als Aufhebung des Fleisches u. s. w. bekämpft und in stark realistischer Weise das ganze Erlösungswerk, den ganzen Heils- und Vollendungsproceß, nicht so fast als Aufhebung denn als Verklärung des Materiellen, überhaupt als Vollendung der ursprünglichen Schöpfung gefaßt.

487. In der Schrift *Περὶ τῶν γενητῶν* bekämpft Methodius die Lehre des Origenes von der Entstehung der Welt, bezw. von der Gleichewigkeit des Universums mit Gott, und widerlegt die Beweise des letztern (Fragm. bei Bonwetsch S. 340—344). — Im Zusammenhange hiermit bekämpft und widerlegt Methodius die Lehre von der Präexistenz der Seelen und weist nach, daß die Menschen den Leib nicht erst zur Strafe für die Sünde als eine Fessel erhalten haben (De res. lib. I, 29. 30—32. 54. 57), sowie daß unter den Thierfellen, mit welchen nach 1 Mos. 3, 21 Gott den ersten Menschen nach

---

νεκρῶν, ἀναληφθεὶς ἐν οὐρανοῖς, καθήμενος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης. Vgl. die syrischen Fragmente VIII u. IX bei *Pitra*, Anal. sacra IV, 200. 434. — Die Arianer bezeichnet Alexander einmal als Vorläufer des Antichrists (Ep. ad comministr. n. 1, bei *Migne*, Ser. gr. XVIII, 572 b). Von Christus lehrt er noch: Der Vater erhob ihn mit seiner Rechten und setzte ihn auf einen erhabenen Thron und machte ihn zum Richter der Völker (Serm. de anima etc. n. 7).

[1] Die Schriften und Fragmente des Methodius wurden zuerst gesammelt von Fr. Combefis 1644, vervollständigt von demselben 1672. Weitere Ausgaben veranstalteten Leo Allatius 1656, Possinus 1657, Gallandi (Biblioth. t. III), Migne (Ser. gr. t. XVIII), A. Jahn 1865. — Neuestens hat G. N. Bonwetsch (Methodius von Olympus. I. Schriften, 1891) nach einem altslavischen Corpus Methodianum mehrere bisher gar nicht oder nur fragmentarisch bekannte Schriften des Methodius in deutscher Uebersetzung herausgegeben; zugleich gibt er die bisher bekannten griechischen Texte (mit Ausnahme des „Symposion“ und der unechten Schriften) in vielfacher Verbesserung und Bereicherung, und berücksichtigt auch die Fragmente bei *Pitra*, Anal. sacra III, 602—612. 617—626; IV, 201—209. 434—441. Wir citiren im folgenden nach Bonwetsch, das „Symposion“ nach Jahn. — Ueber Methodius handeln noch: *Leo Allatius*, Diatriba de Methodiorum scriptis, 1656. G. Fritschel, Methodius von Olympus und seine Philosophie, 1879. Th. Zahn, Studien zu Justinus Martyr. I.: Justinus bei Methodius u. s. w. (Zeitschrift für Kirchengeschichte VIII, 1—20). A. Pankow, Methodius von Olympos (Katholik 1887, II; auch separat 1888). Vgl. Bardenhewer, Patrologie S. 170—173. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 468—478.

der Sünde bekleidete, nicht etwa die materiellen Leiber verstanden werden dürfen (ibid. 29. 33. 39). Auch aus Röm. 7, 9 könne man nicht schließen, daß die Seele vor dem Fleische war, sondern nur, daß sie vor der Uebertretung ohne Sünde lebte (ibid. 58). Wenn darum einmal die Vereinigung der Seelen mit den Leibern bestimmt wird als *ἡ ἀπὸ τῶν οὐρανῶν εἰς τὰ σώματα κατάβασις καὶ καταπομπή* (Conv. II, 5, p. 41), so ist damit keineswegs der Irrthum des Origenes gelehrt, sondern nur überhaupt der göttliche und himmlische Ursprung der Seelen ihrem Wesen nach und im Unterschiede von den Lebensprincipien der übrigen Organismen hervorgehoben.

Der als ein Ganzes von Gott geschaffene Mensch nun besteht aus zwei Wesensbestandtheilen, aus Leib (oder auch Fleisch) und Seele. Diesen Dichotomismus der menschlichen Natur lehrt Methodius wiederholt und constant[1]. Thatsächlich ist der Leib des Menschen sterblich, die Seele aber unsterblich (De res. I, 51, 6; cf. De sanguisuga 6, 3), so daß im Menschen die unsterbliche Wesenheit der Seele verbunden erscheint mit dem sterblichen Leibe (cf. Conv. II, 7, p. 46—47). Diese Unsterblichkeit bringt Methodius in Verbindung mit der Vernünftigkeit des Menschen und leitet beide aus dessen Gottebenbildlichkeit ab[2]. Er beruft sich hierfür auch auf die Parabel von Lazarus und dem Reichen (Luc. 16), sowie auf das Buch der Weisheit (3, 1 ff. De res. I, 52, 1). — Ursprünglich war aber auch der Leib des Menschen unsterblich, ja, wie Methodius ausführt, es mußte sogar der ganze Mensch unsterblich geschaffen werden. Was immer Gott mit seiner Hand bereite, das müsse nothwendig unsterblich sein, weil ein Werk der Unsterblichkeit. Denn durch die Unsterblichkeit werde das Unsterbliche unsterblich, wie das Böse durch das Böse böse werde. Kurz, wie das Wirkende, so sei auch das Gewirkte. Gott nun sei Unsterblichkeit, Leben und Unvergänglichkeit, Werk Gottes aber der Mensch. Alles von der Unsterblichkeit Geschaffene sei unsterblich, folglich unsterblich der Mensch. Den Menschen nun habe Gott deshalb selbst geschaffen, das übrige aber der Luft und der Erde und dem Wasser hervorzubringen befohlen. Mensch aber heiße in Wahrheit nach der Natur weder die Seele ohne den Leib, noch auch wiederum der Leib ohne die Seele, sondern das aus der Verbindung von Leib und Seele zu einem Guten Verbundene. Darum erscheine der Mensch von dorther unsterblich geschaffen und frei von aller Vergänglichkeit und von Krankheiten (De res. I, 34, 2—4). Durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt, wie schon die Weisheit (2, 24) durch Salomon bezeugt (ibid. I, 36, 1—2). — Der leibliche Tod ist jedoch für den Menschen nicht bloß eine Strafe, sondern auch, wie Methodius im Anschluß an Irenäus und Theophilus von Antiochien lehrt, eine Wohlthat, bezw. ein vermittelndes Moment in dem Processe der Heilsaneignung. Nach 1 Mos. 3, 21—24 konnte der

---

[1] De res. lib. I, 50, 3: *Ἄνθρωπος τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος λέγεται συντεθέν.* Cf. De lepra 9, 4; 11, 3.

[2] Conv. VI, 1, p. 134: *Ἐτεκτήνατο κατ' εἰκόνα τῆς εἰκόνος ἑαυτοῦ τὴν ψυχήν. Διὸ καὶ λογικὴ καὶ ἀθάνατός ἐστιν.* Vgl. das syrische Fragment VIII bei *Pitra*, Anal. sacra IV, 206. 439.

Leib in Ewigkeit leben und unsterblich sein, wenn er nicht verhindert worden wäre, zu kosten von dem Leben. Er ward aber gehindert, damit die Sünde mit dem Leibe getödtet sterbe, der Leib aber auferstehe, nachdem die Sünde vernichtet ist. Damit also nicht ein unsterbliches und immerwährendes Böse der Mensch werde, behaftet mit Sünde, die in ihm herrschte, insofern sie sproßte in einem unsterblichen Leibe und unsterbliche Nahrung hatte, darum hat Gott ihn zum Tode verurtheilt und der Sterblichkeit unterworfen. Hierdurch soll mit der Auflösung und Trennung des Leibes die Sünde von unten her samt der Wurzel gänzlich vertilgt werden, so daß auch nicht die geringste Faser einer Wurzel übrig bleibe, aus der neue Sprossen der Sünde hervortreiben könnten (De res. I, 40). Solange nämlich der Körper lebt, bevor er abgestorben ist, lebt nothwendig auch die Sünde mit fort, die ihre geheimen Wurzeln in uns behält, wenn sie auch von außen her durch das Beschneiden der Züchtigungen und Zurechtweisungen behauen wird. Denn wäre die Sünde durchaus (εἰλικρινῶς) von uns genommen, so würden wir nach der Taufe nicht mehr das Unglück haben, unrecht zu handeln. Nun aber lassen wir uns auch nach der Bekehrung durch den Glauben und nach dem Bade der Heiligung oft wieder in Sünden betreten. Denn niemand wird sich rühmen, so von Sünde frei zu sein, daß er ganz und gar in nichts, auch nicht einmal in Gedanken, sich vergangen hätte. So kommt es, daß durch den Glauben die Sünde zwar zurückgedrängt und zur Ohnmacht gebracht wird, um keine verderblichen Früchte mehr ansetzen zu können, daß sie aber nicht bis auf die Wurzel ausgetilgt wird. Ihre Entwicklungen, z. B. böse Gedanken, beschneiden wir jetzt allerdings, wir lassen sie nicht keimen und ihre verschlossenen Knospen nicht aufbrechen, indem das göttliche Wort gleich einer Axt die von unten aufschießenden Wurzeln wegschneidet; aber erst in der Zukunft wird jeder Gedanke des Bösen völlig verschwinden (ibid. 41). Die Sünde ist also so tief in die ganze Natur des Menschen nach Seele und Leib eingedrungen, daß sie völlig nur vernichtet werden kann durch Auflösung des Leibes in Staub. Erst wenn dies geschehen, kann auch der Leib wiederum die ursprüngliche Gestaltung von Gottes Händen empfangen, gleichwie die Seele ihre Neugestaltung durch die Taufe erhalten hat [1].

Man kann schließlich fragen, ob die ἀθανασία nach Methodius eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur oder eine accidentelle, übernatürliche Gnadengabe ist. Jedenfalls kommt der Seele von Natur aus Unsterblichkeit zu. Dem Leibe aber eignet sie nicht mehr vermöge seiner Wesenheit als solcher, sie gebührte ihm ursprünglich nur mit Rücksicht auf seinen Herrn und Schöpfer. — Dem Inhalte nach besagt die ἀθανασία der Seele wie des Leibes zunächst die immerwährende Fortdauer als solche, ist also die Negation der Vernichtung bezw. der Zerstörung durch den (leiblichen) Tod. Doch gebraucht Methodius gleich Irenäus und den Apologeten des 2. Jahrhunderts das Wort ἀθανασία oftmals, ja ge-

---

[1] Die angegebenen Gedanken über den leiblichen Tod als Heilmittel der Sünde erörtert Methodius noch wiederholt und ausführlich, z. B. De res. I, 38. 39. 45; II, 6. 25. Conv. IX, 2.

wöhnlich in einem viel weitern Sinne, indem er darunter das übernatürliche Heilsleben des Diesseits wie das selige Leben im Jenseits versteht. Da er aber ebensowenig wie seine Vorgänger den genauen Sinn hervorhebt, welchen *ἀθανασία* an den einzelnen Stellen haben soll, so kann dieser Sinn von uns nur aus dem Contexte eruirt werden, und sind hierbei auch Unklarheiten und Unsicherheiten nicht ausgeschlossen.

488. Eine zweite wesentliche Eigenschaft der vernünftigen Creatur ist nach Methodius die Willensfreiheit. Wahlfreien Willen (*αὐθαίρετον βούλησιν*) hat Gott den Engeln wie den Menschen zu beidem gegeben: damit sie entweder, dem Worte gehorchend, mit ihm seien und der Seligkeit genießen, oder, nicht gehorchend, verurtheilt würden (De res. I, 37, 4). Wahlfrei und selbstmächtig (*αὐτεξούσιος καὶ αὐτοκράτωρ*) ist der Mensch und hat von Gott einen Willen empfangen, der zur Erwählung des Guten selbst die Herrschaft besitzt (*αὐτοδέσποτος βούλησις*, ibid. 38, 3). Vermöge dieser sittlichen Freiheit steht es zwar nicht bei uns, das Ungehörige zu begehren oder nicht zu begehren, wohl aber, das Begehrte zu vollbringen oder nicht zu vollbringen. Wir können nicht hindern, daß in uns Begierden seien, welche zu unserer Prüfung von außen eingehaucht werden; ihnen nicht nachgeben aber oder sie nicht vollbringen, können wir (De res. II, 3, 1). — Um die Existenz der Willensfreiheit zu beweisen und zugleich deren Tragweite auf dem Gebiete des Sittlichen zu zeigen, verfaßte Methodius eine Schrift *Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου*, oder wie der volle Titel lautet: Von Gott, von der Materie und von dem freien Willen. Er stellt darin vor allem die große Frage nach dem Ursprunge des Bösen (3, 6). Dasselbe könne unmöglich von Gott kommen; es könne auch nicht eine Gott gleichewige (böse) Materie und ebensowenig zwei Ungewordene geben (3, 7 bis 7, 4). Das Böse alsdann näher bestimmend als eine Qualität, beweist er, daß keine Substanz als solche böse sein könne (15). Auch die Menschen verüben das Böse nicht mit Nothwendigkeit, vielmehr ist der erste Mensch frei geschaffen worden und haben alle seine Nachkommen die gleiche Freiheit empfangen. Während alle übrigen Geschöpfe gezwungen dem göttlichen Gebote dienen, weshalb sie auch kein Lob und keinen Lohn verdienen, hat der Mensch in sich selbst das Vermögen, dem, was er will, zu folgen (16). Aus dieser Freiheit nun stammt das Böse (cf. De res. I, 38, 4), und zwar ist dasselbe nicht etwa schon vor dem Gebrauch der Freiheit irgendwie dagewesen, so daß der Mensch von außen her es in sich aufgenommen hätte, es ist vielmehr erst entstanden durch Uebertretung des göttlichen Prüfungsgebotes (17). Hierzu aber verführte den Menschen die Schlange, und zwar aus Neid (18). Aber auch der Teufel ist nicht als böse geschaffen worden, vielmehr war er anfangs gut und fiel erst hernach von Gott ab (19). Zuletzt erledigt Methodius noch den Einwand, warum Gott den Teufel und den Menschen geschaffen, trotzdem er wußte, daß sie sündigen würden. Gott habe sie erschaffen, damit die Ueberschwänglichkeit seiner Güte den Menschen bekannt würde. Wäre nicht die entgegengesetzte Composition des Bösen, so würde das Gute, daß es gut ist, nicht erkennbar sein, indem wir allein hiervon Kenntniß hätten, nicht wissend den Unterschied des Bessern. Dazu wäre aber auch der freie Wille dem Menschen genommen, indem er nur wüßte,

mit Gehorsam zu dienen; es wäre aber gleich auch das Ende aller Menschen, indem nicht unterschieden wäre die Wahl eines jeden, und es würde, der heute böse ist, dieselbe Gabe beanspruchen (19, 9—10)[1].

489. Was der erste Mensch durch den Mißbrauch seiner Freiheit verschuldet hat (besonders Tod und Verderben), das ward aufgehoben durch Christus, der zugleich die ursprünglich dem Menschen gewährten Gnadengaben wiederherstellte und zum unverlierbaren Besitz der Menschheit im ganzen gestaltete. Methodius lehrt in dieser Beziehung nicht bloß eine *ἀνακεφαλαίωσις* im Sinne des Irenäus u. a., er behauptet sogar, daß der Logos nicht einen Menschen, sondern den ersten Menschen selbst mit sich verbunden habe. Zu dem Zwecke nahm der Logos den Menschen an, um durch Besiegung der Schlange die Verdammniß zum Verderben aufzuheben. Es ziemte sich nämlich, daß der Böse durch keinen andern besiegt würde als durch denjenigen, von dem er sich rühmte, daß er ihn durch Täuschung in seine Gewaltherrschaft gebracht habe[2]. Denn es konnte nicht anders die Sünde und die Verurtheilung aufgehoben werden als dadurch, daß wiederum eben jener Mensch, um deswillen gesprochen wurde: Staub bist du, und zu Staub sollst du wiederkehren! (1 Mos. 3, 19) erneuert wurde und das um seinetwillen über alle ergangene Urtheil aufhob, auf daß, wie zuerst alle in Adam sterben, so auch wiederum alle in Christo, der den Adam angenommen (*ἐν τῷ ἀνειληφότι Χριστῷ τὸν Ἀδάμ*), das Leben erlangen (Conv. III, 6). Nicht bloß ein Typus Christi sei Adam gewesen, vielmehr seien beide dasselbe, indem der vor aller Zeit existirende Logos schon mit Adam sich verbunden habe[3]. — Auch den Uebergang der Erlösung von Christus auf die Einzelnen faßt Methodius stark realistisch auf. Treffend, sagt er, hat der Apostel die Geschichte Adams auf Christus angewendet. So wird man mit ihm sagen müssen, die Kirche sei von dem Gebein und dem Fleische Christi, da um ihretwillen der Logos den himmlischen Vater verlassen hat und herabgestiegen ist, um seinem Weibe anzuhangen, und in Leidensbewußtlosigkeit entschlafen ist, indem er freiwillig für sie starb, damit er selbst sich der Kirche herrlich und fehlerlos darstelle, nachdem er sie durch das Bad gereinigt hat, auf daß sie den geistlichen und seligen Samen aufnehme, den er selbst, einsprechend und einpflanzend, in die Tiefe des Geistes aussät, den die Kirche aufnimmt und ihn gestaltend entwickelt gleich einer Gattin, um die Tugend zu erzeugen und zu erziehen.

---

[1] Die Existenz der Freiheit und den Ursprung des Bösen aus der letztern begründet Methodius gegenüber dem Fatalismus und Astrologismus noch ausführlich in Conv. VIII, 16 damit, daß außerdem die Unterscheidung von gut und bös in unserem sittlichen Bewußtsein hinfällig und Gebote, Lohn und Strafe, Drohungen und Versprechungen, Lob und Tadel grundlos wären.

[2] Die schweren Folgen des Sündenfalles für die ganze Menschheit schildert Methodius anderwärts also: *Ἡ βασιλεία τοῦ πονηροῦ καθῃρέθη* (sc. durch Christus), *πρότερον ἀεὶ πάντας αἰχμαλωτίζοντος καὶ δουλουμένου· ὡς μὴ τῶν παλαιοτέρων εὐάρεστον γεγονέναι κυρίῳ τινά, ἀλλὰ πάντας ἐπικραθῆναι πταίσμασιν* (Conv. X, 1, p. 259).

[3] Conv. III, 4, p. 59 sq.: (*Παῦλος*) *ὀρθοδόξως ἀνήγαγε τὸν Ἀδὰμ εἰς τὸν Χριστόν, οὐ μόνον τύπον αὐτὸν ἡγούμενος εἶναι καὶ εἰκόνα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τοῦτο Χριστὸν καὶ αὐτὸν γεγονέναι διὰ τὸ τὸν πρὸ αἰώνων εἰς αὐτὸν ἐγκατασκῆψαι λόγον.* Cf. ibid. 7. 8.

Denn auf diese Weise erfüllt sich auch treffend das Wort: Wachset und mehret euch! da die Kirche täglich an Größe, Schönheit und Umfang sich mehrt, darum, weil der Logos ihr beiwohnt und mit ihr Gemeinschaft hat, der auch jetzt noch zu uns herabsteigt und in der Form der Anamnese seines Leidens sich immerfort selbst entäußert. Denn nicht könnte die Kirche die Gläubigen in ihrem Mutterleibe immerfort empfangen und durch das Bad der Wiedergeburt neu gebären, würde nicht Christus, auch um jedes Einzelnen willen sich selbst entäußernd, um durch das Mittel der sich fortsetzenden und erfüllenden Leiden Aufnahme zu finden, wiederholt sterben, vom Himmel herniedersteigend und mit seinem Weibe, der Kirche, vereinigt aus seiner eigenen Seite eine gewisse Kraft herausnehmen lassen, damit alle, die in ihm erbaut sind, Wachsthum erlangen, die nämlich, welche durch die Taufe wiedergeboren, Fleisch von seinem Fleische, Gebein von seinem Gebeine, d. h. von seiner Heiligkeit und Herrlichkeit empfangen haben. Wer aber Gebein und Fleisch Weisheit und Tugend nennt, sagt Richtiges; die Seite aber ist der Geist der Wahrheit, der Paraklet, von welchem die Erleuchteten ihr Theil empfangend zur Unsterblichkeit in würdiger Weise wiedergeboren werden. Unmöglich aber kann einer des Heiligen Geistes theilhaftig werden und als Glied Christi mitzählen, es sei denn, daß der Logos zuvor auch über ihn herabkommt und entschlafend sich entäußert, damit dieser, mit dem für ihn Entschlafenen zugleich erneuert und verjüngt auferstehend, auch für seine Person nunmehr neu gestaltet, des Heiligen Geistes theilhaftig werde. Denn das ist im eigentlichen Sinne die Seite des Logos, nämlich der Geist der Wahrheit, der nach dem Propheten siebengestaltete, von welchem Gott gemäß der Selbstentäußerung Christi, d. h. nach der Menschwerdung und dem Leiden Christi, etwas wegnimmt und ihm seine Gattin gestaltet, nämlich die ihm passend und bräutlich zubereiteten Seelen (Conv. III, 8). Hiernach soll jede einzelne Seele Braut Christi werden, und muß sich deshalb die Herabkunft des Logos vom Himmel und sein Tod in geheimnißvoller Weise im Innern jedes Gläubigen wiederholen.

490. Den mystischen Realismus in der Erlösungs- und Heilslehre weiter ausführend, lehrt Methodius, daß die Getauften Christi abbildliche Züge und Ausdruck und Mannessinn empfangen, indem die Gestalt des Logos in Aehnlichkeit in ihnen ausgeprägt und gemäß der genauen Erkenntniß und des Glaubens in ihnen erzeugt wird, so daß in jedem auf geistige Weise Christus geboren wird[1]. Dazu aber bedarf es auch der Vermittlung der Kirche, welche einerseits die Gesamtheit der Gläubigen (ibid. III, 8, p. 73), andererseits in Wahrheit unsere Mutter und eine gewisse von ihren Kindern verschiedene Macht ist (*μήτηρ ἡμῶν, δύναμίς τις οὖσα καθ' ἑαυτὴν ἑτέρα τῶν τέκνων*, ibid. VIII, 5, p. 183). Als unsere Mutter liegt die Kirche in Geburtswehen, bis Christus in uns Gestalt gewinnt und geboren wird, so daß jeder von den Heiligen durch Theilnahme an Christus als ein Christus geboren wird (*ὅπως ἕκαστος τῶν*

[1] Conv. VIII, 8, p. 190 sq.: *Τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὴν ἐκτύπωσιν καὶ τὴν ἀῤῥενωπίαν τοῦ Χριστοῦ προσλαμβάνουσιν οἱ φωτιζόμενοι, τῆς καθ' ὁμοίωσιν μορφῆς ἐν αὐτοῖς ἐκτυπουμένης τοῦ λόγου καὶ ἐν αὐτοῖς γεννωμένης κατὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν καὶ πίστιν, ὥστε ἐν ἑκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητῶς.*

ἁγίων, τῷ μετέχειν Χριστοῦ, Χριστὸς γεννηθῇ). Nach Ps. 104, 15 sind ja Christusse geworden, welche durch Verbindung mit dem Geiste auf Christus getauft sind (Conv. VIII, 8, p, 191). — Nach dem Bilde (*κατ' εἰκόνα*) Gottes geschaffen, sollte der Mensch auch dies empfangen, daß er nach dem Gleichnisse (*καθ' ὁμοίωσιν*) Gottes ist. Um dies zu bewirken, ward der Logos in die Welt gesendet und nahm zuerst unsere Gestalt an, die durch viele Sünden befleckt war, auf daß wir wiederum die Gestalt Gottes aufnehmen konnten. Nach dem Gleichnisse Gottes gebildet werden, besteht nämlich darin, seine abbildlichen Züge durch Nachbildung auf den menschlichen Wandel zu übertragen (ibid. I, 4, p. 23 sq.). Christus hat aber sein Fleisch unbefleckt in Jungfräulichkeit bewahrt. Darum müssen wir, wenn wir nach dem Gleichnisse Gottes und Christi sein wollen, eifrig streben nach Bewahrung der Jungfräulichkeit. Die Aehnlichkeit mit Gott besteht in der Vermeidung der Befleckung. Wie der Logos der oberste Hirt und Prophet der Kirche geworden ist, so auch nach Offb. 14, 1 ff. der Führer der Jungfrauen[1]. So kommt Methodius von selbst zu einer überaus erhabenen Auffassung von dem Werthe der christlichen Virginität. Sie ist ihm die Blüthe der Unvergänglichkeit und der Anfang derselben; sie schreite auf Erden einher, berühre aber die Himmel (ibid. I, 1, p. 11 sq.); sie mache auch unsere Leiber unsterblich (*ἀθανατοποιὸς τῶν σωμάτων ἡμῶν ἁγνεία*, ibid. X, 6, p. 278). Die Jungfrauen sind in Liebe verbunden mit Christus (De lepra 15, 7); er ist ihr Bräutigam, nach dem allein sie Verlangen tragen, der sie einführen wird in das himmlische Brautgemach (Conv. XI, 2, p. 285 sqq.). Mit dieser Lobeserhebung der Jungfräulichkeit soll aber die Ehe keineswegs verworfen sein (ibid. II, 1, p. 29). Auch sie, die infolge der Sünde des ersten Adam in Fleisch und Sünde fortzeugte, habe der neue Adam geheiligt und mit der von ihm in die Kirche ausströmenden Gnade befruchtet (ibid. III, 1. 4. 8. 9).

491. In der geschilderten bräutlichen Vereinigung mit Christus sind alle einzelnen Heilsgaben grundgelegt, welche vornehmlich auf die Jungfrauen, aber auch auf alle Gläubigen von Christus übergehen, sei es schon in diesem Leben, sei es erst im Jenseits. Diese Gaben sind in den bisher angeführten Sätzen des Methodius im allgemeinen schon namhaft gemacht worden. Sollen wir sie noch einzeln hervorheben, so erklärt er z. B., daß eine Wirkung der Erscheinung Christi auch die Nachlassung der Sünden sei (cf. ibid. VII, 6, p. 163), daß die Kirche uns im Bade der Wiedergeburt wiedergebäre (ibid. III, 8, p. 71), daß das von allen Leidenschaften reine und mit Christus in den Baum des Lebens hineingepfropfte Fleisch ferner nicht Fleisch, sondern Wohnung Gottes sei (De sanguisuga 8, 5), daß die Christen mit dem Geiste im Himmel sind und sich nähren mit heiligen Erkenntnissen (De lepra 18, 5)[2].

---

[1] Conv. I, 5, p. 25: *Ὁμοίωσις θεῷ φθορᾶς ἀποφυγή. Ὅτι δὲ καὶ ἀρχιπαρθένος, ὃν τρόπον καὶ ἀρχιποιμὴν καὶ ἀρχιπροφήτης, γέγονεν ὁ λόγος ἐνανθρωπήσας τῆς ἐκκλησίας, καὶ ὁ χριστόληπτος ἡμῖν παρέστησεν . . . Ἰωάννης.*

[2] Gleich andern Vätern bringt auch Methodius die wahre Erkenntniß in innigste Verbindung mit der Bestimmung des Menschen zur Aehnlichkeit mit Gott und zur Unvergänglichkeit. In einem Fragment seiner Schrift gegen Por-

Einen breiten Rahmen nimmt im System des Methodius die Vorstellung ein, daß die Gläubigen das Leben (ζωή), die Unsterblichkeit (ἀθανασία) und Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) bereits besitzen, bezw. die Fülle dieser Güter nach dem Tode erlangen. Diese zwei, so lehrt er, sind einander im höchsten Maße entgegengesetzt: Leben und Tod, Unvergänglichkeit und Vergänglichkeit. Der Mensch steht in der Mitte zwischen beiden und kann sich zu beiden hinwenden. Neigt er sich zur Vergänglichkeit, so wird er vergänglich und sterblich; neigt er sich aber zur Unvergänglichkeit, so wird er unvergänglich und unsterblich (Conv. III, 7, p. 68 sq.). Wenn wir aber Gott nachfolgen wollen, so müssen wir absagen dem breiten und weiten Weg, weil er der des Todes ist, aber übergehen auf den schmalen und unfreundlichen Weg, denn er führt zum Leben (De vita 6, 6). Im absoluten Besitze der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit ist der Vater des Alls (De dist. cib. 12, 3); alle Völker aber hat Christus durch seinen Tod losgekauft vom Tode (ibid. 11, 4). Er starb, indem er dem Sterblichen Unsterblichkeit erwarb (Fragm. adv. Porphyr. n. 2; cf. n. 3). Er ist gekommen, um zu verkünden, daß die menschliche Natur sein werde, was sie war vor dem Falle, nämlich unsterblich (De res. I, 49, 3). Das wirksamste und heilsamste Mittel, um das Paradies wiederherzustellen und uns in die Unvergänglichkeit zu verwandeln und mit Gott zu versöhnen, ein Mittel, das uns zum Leben führt, ist die Jungfräulichkeit (Conv. IV, 2, p. 24). Die dem Logos vermählte Jungfrau empfängt die ewig dauernde Mitgift der Unvergänglichkeit, Krone und Reichthum vom Vater (ibid. VI, 5, p. 145 sq.; cf. VI, 1). Die, welche ihr Fleisch verachten, eilen furchtlos an den ruhigen Ort der Unvergänglichkeit (ibid. I, 2, p. 18). Doch sollen nicht bloß die Jungfrauen, sondern alle Gläubigen auf dem schmalen Wege empfangen das ewige Leben und jene Kränze, die nicht welken (De dist. cib. 4, 4; cf. 10, 5; 12, 8 u. a. St.).

492. Sehen wir einstweilen ab von der Frage, wann nach Methodius das christliche Heil in seiner Fülle und Vollendung eintritt, so finden sich bei ihm noch verschiedene, großartig-erhabene, überschwängliche Schilderungen der Gaben und Güter, welche den Guten und besonders den Jungfrauen nach dem Tode überhaupt in Aussicht stehen. Den freiwillig Jungfräulichen verheißt der Herr, daß sie eingehen in das Himmelreich (Conv. I, 1, p. 10). Darum ist auch das Streben der Jungfrauen auf das Himmelreich gerichtet (ibid. VIII, 4, p. 179). Nach 1 Kor. 15, 41 wird der Herr nicht allen die gleichen Belohnungen geben, sondern er reiht einige (bei Matth. 5) dem Himmelreiche

---

phyrius (n. 5) lehrt er in dieser Beziehung also: *Ἡμέτερον ὄντως ἐστὶ κακὸν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἀνομοιότης τε καὶ ἄγνοια· ἀγαθὸν δὲ ἔμπαλιν πηλίκον ἡ πρὸς αὐτὸν ἐξομοίωσις; φαίνεται γοῦν οἰκεῖον μὲν ἀληθῶς ἀγαθὸν ἡ περὶ τὸ ἄφθαρτόν τε καὶ θεῖον ἐπιστροφὴ καὶ πίστις, κακὸν δὲ ἡ περὶ αὐτὸ ἄγνοια καὶ ῥᾳθυμία, εἴγε τὰ ἐν ἡμῖν καὶ ἐξ ἡμῶν φυόμενα, ταῦτα ἡμέτερα τυγχάνουσι κακοποιητικὰ ὄντα πονηρίᾳ.* — Den Zusammenhang der Heilserkenntniß mit andern Heilsgütern drückt er auch aus in folgender Wendung: *Καθ' ἣν* (sc. *Χριστοῦ παρουσίαν*) *ἡ τῆς πνευματικῆς ὀγδοάδος χαρὰ καὶ γνῶσις κηρυχθήσεται, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων οὖσα καὶ ἀναστάσεως παρεκτική* (Conv. VII, 6, p. 163).

ein, andern verheißt er das Erbe des Erdreiches, wieder andern, daß sie den Vater schauen. An erster Stelle aber soll der Chor der ihm geheiligten Jungfrauen in die Ruhe der neuen Welt (*ἀνάπαυσις τῶν καινῶν αἰώνων*) wie in ein Brautgemach eingehen. Sie haben nämlich ein Martyrium bestanden, indem sie nicht bloß kurze Zeit Körperleiden ertrugen, sondern während ihres ganzen Lebens, insofern sie ohne Furcht den wahrhaft olympischen Kampf um die Keuschheit auf sich nahmen[1]. Darum tragen sie vor allen andern den Ehrenpreis davon und werden an der Verheißung bessern Ort versetzt (Conv. VII, 3, p. 155 sqq.). — Indes werden nicht bloß die Jungfrauen der Ehren und Verheißungen theilhaftig werden (l. c. 155)[2]. Auch den Armen verspricht der Herr einen unvergänglichen und wahrhaften Reichthum und ein unzerstörbares Reich (De vita 6, 2). Da unser Leib nicht von Natur aus unrein, sondern rein ist, so kann der Herr auch ihn auferwecken und des Himmelreiches würdig machen (De dist. cib. 13, 6). Durch gute Werke glänzend geworden ähnlich dem Elfenbein, werden unsere Leiber das Reich Gottes empfangen (ibid. 8, 7). Das Leben des Sünders allerdings ist außerhalb des Himmelreiches (De lepra 8, 4), und mit Sünden befleckt werden Seele und Leib des Reiches Christi ermangeln (De res. I, 61, 2).

Weiter redet Methodius von dem Genusse unaufhörlicher Güter, der auf ein hartes Leben folgen wird (De vita 3, 1), nennt die vermeintlichen Güter hier das Bild der wahrhaftigen (ibid. 5, 5) und lehrt: Was der Schatten ist gegenüber dem Bild, das ist das Gesetz gegenüber dem Evangelium; aber was das Bild ist gegenüber den Dingen selbst, das ist das Evangelium gegenüber dem Zukünftigen (De dist. cib. 7, 7; cf. Conv. IX, 2). Wenn jemand will vollenden das Gebot des Himmels und zum Ziele führen das Gesetz des Heiles, ein solcher wird gezählt werden zu dem Chor zur Rechten des Richters, wird geehrt werden von dem König; wie ein Sohn Gottes wird er genannt werden; in unaussprechlichem Frieden wird er leben und in dem Reichthum Gottes sich nähren, welcher in keiner Zeit ausgezählt werden kann (De vita 7, 3—4). Die Wiedergebornen werden aufwärts in die Höhe entrückt zum Throne Gottes. Sie haben ihren Wohnsitz im Himmel und kommen nahe den Gestirnen als Kinder des Lichtes (Conv. VIII, 10, p. 195 sq.).

493. Die beschriebene Himmelsseligkeit nun wird nach wiederholten Zeugnissen des Methodius für die ganz Reinen sofort nach dem Tode eintreten. Die jungfräulich gebliebenen Seelen wandeln bereits mit Christus im Himmel, weil sie nicht fortgerissen wurden von den materiellen und fleisch-

[1] Cf. De res. I, 56, 2, wo es von den Martyrern heißt: *Ἵνα τὴν δόξαν παρ' αὐτῷ* (sc. *θεῷ*) *κτήσωνται μείζονα, διὰ πολλῶν αὐτοὺς ἤλεγξε πόνων, τὸν ἀληθῶς Ὀλυμπιακὸν ἀγῶνα νικῆσαι προθείς.*

[2] Zwar heißt es Conv. IX, 5, p. 253, daß in der neuen und unwandelbaren Welt (*ἐν τῇ καινῇ καὶ ἀλύτῳ κτίσει*) derjenige, welcher nicht geschmückt befunden wird mit den Zweigen der *ἁγνεία*, auch nicht theilhaftig sein wird der Ruhe, weil er nicht erfüllt hat den Auftrag des Herrn nach dem Gesetze, und daß ein solcher auch nicht eingehen wird in das Land der Verheißung, da er zuvor nicht das Laubhüttenfest gefeiert hat. Allein *ἁγνεία* ist hier kaum die Jungfräulichkeit im engern Sinne, sondern diejenige Reinheit, welche alle Christen, auch die verehelichten, haben müssen.

lichen Strömungen[1]. Von hier werden sie weggenommen in die Stadt der Seligen, die Himmel, und dorthin wie in einen Tempel versetzt[2]. Darum ruft eine der Jungfrauen in heiligem Entzücken aus: In Ewigkeit triumphire ich, bekränzt mit den glänzenden und unverwelklichen Blumen der Weisheit; ich führe Reigen auf im Himmel mit Christus, dem Belohner, um den König, der ohne Anfang ist und ohne Untergang (Conv. VI, 5, p. 145 sq.). Vor allen andern tragen jene, welche recht und treu mit Christus den Kampf der Jungfräulichkeit geführt, nach ihrer Abberufung und ihrem Abscheiden von hier auch die Belohnungen des Sieges davon und werden von ihm bekränzt mit den Blumen der Unvergänglichkeit. Sobald nämlich die Seelen die Welt verlassen haben, gehen den Jungfrauen die Engel mit großem Lobpreis entgegen, um sie zu führen auf die (schon geschilderten) Gefilde, wohin sie zuvor zu gelangen strebten (ibid. VIII, 2, p. 175). Wenn sie dort angekommen sind, so können sie schauen wunderbare, glänzende und selige Schönheiten, was auszusprechen dem Menschen schwer ist. Dort nämlich zeigen sich die Gerechtigkeit selbst und die Klugheit, die Liebe selbst und die Wahrheit und die Keuschheit und die übrigen Blüthen und Früchte der Weisheit, von denen wir hier bloß die Abbilder wie im Traume uns vorstellen. Hier kann niemand die Größe und Gestalt und Schönheit der Gerechtigkeit oder Klugheit oder des Friedens mit Augen sehen; dort aber werden sie in dem, der da ist (*ἐν τῷ Ὄντι*, wahrscheinlich mit Bezug auf 2 Mos. 3, 14), ganz und deutlich erkannt, wie sie sind (ibid. VII, 3, p. 175 sq.).

Diesen Aussagen stehen aber andere gegenüber, nach welchen die göttlichen Verheißungen erst am Ende der Zeiten, nach der Auferstehung, in ihrer Vollendung eintreten werden. Was Isaias (60, 1) prophezeit, wird, wie jedermann einleuchtet, erst in Erfüllung gehen nach der Auferstehung. Denn nicht von der oft genannten jüdischen Stadt spricht der Heilige Geist, sondern von jenem wahrhaft himmlischen und seligen Jerusalem; dieses nennt er die Versammlung der Seelen, von denen Gott verheißt, daß er sie an die erste Stelle setzen werde zu Beginn der Wonne der neuen Welt (Conv. IV, 5, p. 105 sq.). Anderwärts versteht er unter dem bei Isaias (60, 1 ff.) erwähnten Jerusalem die Kirche, deren Kinder von allen Seiten her nach der Auferstehung kommen werden, von überallher zu ihr fliehend (ibid. VIII, 5, p. 184). Die Wahrheit, so lehrt er wiederum, wird klar enthüllt werden nach der Auferstehung, wenn wir von Angesicht zu Angesicht das heilige Zelt (die Stadt im Himmel, deren Baumeister Gott ist, nach Hebr. 11, 10) schauen und nicht mehr räthselhaft und stückweise[3].

494. Ist nun Methodius in der Frage nach dem Beginne der himmlischen Seligkeit mit sich selber im Widerspruch, oder lassen sich die hierher

[1] Conv. IV, 2, p. 97: *Περιπολοῦσιν ἤδη μετὰ Χριστοῦ τὸν οὐρανόν, ὅτι μὴ κατεσπάσθησαν ὑπὸ τῶν ὑλικῶν καὶ σωματικῶν ῥευμάτων.*

[2] Conv. VI, 2, p. 136: *Ἐντεῦθεν μετενεχθεὶς εἰς τὴν μακάρων πόλιν τοὺς οὐρανούς, ὥσπερ ἐν ναῷ κατοικισθήσεται.*

[3] Conv. V, 7, p. 129: *Τὸ ἀληθὲς ἀκριβῶς μετ᾽ ἀνάστασιν δηλωθήσεται, ὁπότε πρόσωπον κατὰ πρόσωπον τὴν ἁγίαν σκήνην, τὴν πόλιν τὴν ἐν οὐρανοῖς, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός, ἀλλ᾽ οὐ δι᾽ αἰνιγμάτων καὶ ἐκ μέρους ἐποπτεύσομεν.*

bezüglichen zweierlei Klassen von Aussagen irgendwie vereinbaren? Um hier zu einiger Klarheit zu gelangen, müssen wir noch seine Lehre von der Hadesfahrt (und Himmelfahrt) Christi, seine Stellung zum Chiliasmus sowie seine damit zusammenhängenden Ausführungen über den stufenweisen Fortschritt des göttlichen Heilswirkens und die entsprechenden successiven Stadien der Heilserlangung bezw. Seligkeit, endlich seine Anschauungen über das Paradies näher ins Auge fassen.

Die Hadesfahrt Christi bezeugt Methodius nachweislich nur an einer einzigen Stelle, nämlich in den Fragmenten zum Buche Job 38, 16. Viele, so heißt es hier, sind hinabgestiegen in die Tiefe (*ἄβυσσος*); sie stiegen aber hinab, um Gefangene zu sein, nicht um in derselben zu wandeln. Jesus allein wandelte (daselbst) als ein Freier, wo Spuren von Wandelnden nicht sind. Denn er wählte den Tod, ohne demselben verfallen zu sein, damit er die dem Tode Unterworfenen befreite, und sprach zu den Gefangenen: Ziehet aus! und zu den in der Finsterniß sich Befindenden: Zeiget euch! (Vgl. Is. 49, 9.) — In einer armenisch erhaltenen Rede auf die Himmelfahrt Christi, deren Echtheit freilich sehr zweifelhaft bleibt, wird gelehrt: Um uns ein Unterpfand zu geben, ist er in den Himmel aufgenommen worden, und er setzte den irdischen Körper, den er von uns empfangen, auf den väterlichen Thron. Wer sollte darob sich nicht wundern, daß der durch Teufelstrug aus dem Paradiese gefallene und verurtheilte Mensch wiederum zu solcher Höhe ist gebracht worden? Wer sollte nicht staunen, daß wir, die auf Erden ohne Ehre waren, heute in den Himmel sind erhoben worden, daß unsere Natur, welche zuvor unwürdig des Paradieses erfunden ward, jetzt den ersten Sitz im Himmel eingenommen hat, daß sie, dereinst verspottet von den Teufeln, heute von den Engeln und den obern Mächten angebetet wird? Wir haben jetzt erlangt das obere und himmlische Reich und sind, über die Himmel erhoben, zum königlichen Throne gelangt. Erwäget, wie der Herr die aus dem Paradiese Verstoßenen zum Himmel emporgeführt, wie er die zum Tode Verurtheilten mit Unsterblichkeit beschenkt, wie er die Gequälten und Vertriebenen dennoch Söhne zu nennen sich gewürdigt hat, und nicht bloß Söhne, sondern Miterben Christi (*Pitra,* Anal. sacra IV, 207—208. 439—440).

495. Bis die definitive Endseligkeit und Endverklärung aller Reinen eintritt, werden aber nach Methodius noch verschiedene Ereignisse und Zustände erfolgen. Sehen wir hier einstweilen ab von der Wiederkunft Christi zum Weltgerichte und zur allgemeinen Auferweckung der Todten, so fragt es sich, ob etwa der Weltvollendung ein tausendjähriges Reich Christi auf Erden vorhergehen werde. — Die Abhängigkeit des Methodius von Irenäus und sein Gegensatz gegen Origenes brachten es von selbst mit sich, daß er dem Chiliasmus stark zuneigte. Indes hat er denselben nur in sehr gemäßigter und vergeistigter Form bei allegorisch-mystischer Deutung einiger Schriftstellen vorgetragen. Indem er Offb. 12, 1—6 erklärt, versteht er unter dem daselbst erwähnten Weibe unsere Mutter, die Kirche. Der vom Weibe geborne Knabe bedeutet nicht Christus, sondern die Gläubigen (Conv. VIII, 7—9). Die Wüste, in welche das Weib sich zurückzieht und woselbst es 1260 Tage genährt

wird, bedeutet einen Ort, der frei ist von allem Bösen und aller Zeugung und Verweslichkeit, der Menge schwer erreichbar und zugänglich, aber reich an Früchten und Gefilden und Blumen, wohl zugänglich den Heiligen, erfüllt von Weisheit und Leben sprossend. Die 1260 Tage, in welchen wir hier wandeln, bedeuten die vollkommene und höchste Erkenntniß des Vaters, Sohnes und Geistes [1], deren unsere Mutter in steter Zunahme sich erfreut und worüber sie diese Zeit frohlockt, bis sie bei Wiederherstellung der neuen Welt (*τῆς ἀποκαταστάσεως τῶν καινῶν αἰώνων*) zur Gemeinde in die Himmel gelangt und das Seiende nicht mehr bloß schlußweise erkennt, sondern, eingegangen mit Christus, klar schaut (ibid. VIII, 11, p. 197 sqq.). — Noch näher kommt Methodius dem Chiliasmus in seiner allegorischen Erklärung der (3 Mos. 23, 37—43 beschriebenen) Feier des Laubhüttenfestes. Er tadelt die Juden, welche unter dem hier vorkommenden Zelte ihre eigenen Wohnungen verstanden und den Reichthum der kommenden Güter nicht erkannten, insofern die Festeszelte nur Schattenbilder waren, welche die Auferstehung und Befestigung unseres zur Erde gefallenen Zeltes (Leibes) vorbildeten. Dieses Zelt werden wir im 7. Jahrtausend wiederum als ein unsterbliches erhalten und alsdann feiern das große Fest der wahren Zeltaufrichtung (*σκηνοπηγία*) in der neuen und unvergänglichen Welt, wenn vollendet sind die Früchte der Erde und die Menschen nicht mehr zeugen noch gezeugt werden, sondern vielmehr Gott von dem Werke der Schöpfung ruht. Da Gott in sechs Tagen Himmel und Erde erschaffen, am siebenten Tage aber geruht hat, so wird auch bildlich uns aufgetragen, im siebenten Monate, wenn die Früchte der Erde gereift und vollendet sind, dem Herrn Feste zu feiern, d. h. dann, wenn diese Welt im 7. Jahrtausend vollendet sein wird, wenn der Herr, nachdem er in Wahrheit die Welt vollendet, in uns sich erfreuen wird (Conv. IX, 1) [2]. Nachdem er die Deutung der Zeltaufrichtung auf die Auferstehung noch weiter entwickelt und begründet hat, schließt er seine Erklärungen also: Die, welche das Fest der (wahren) Zeltaufrichtung gefeiert haben, brechen von den sogen. Zelten auf zum heiligen Lande, bis sie kommen in den Tempel und in die Gottesstadt, fortschreitend zur größern und herrlichern Freude, wie die entsprechenden Typen bei den Juden

---

[1] Methodius erklärt dies näher also: Die Zahl „tausend" besteht aus der zehnmal vermehrten Zahl „hundert" und schließt in sich die volle und vollendete Zahl, die das Symbol ist vom Vater, der aus sich selbst alle Dinge geschaffen, in sich selbst alle einschließt und umfaßt. „Zweihundert" aber ist die aus zwei vollkommenen Zahlen entstandene Zahl, sie ist Symbol des Heiligen Geistes, indem derselbe Urheber der Erkenntniß des Vaters und Sohnes ist. Die Zahl „sechzig" endlich hat ihre Sechszahl in Dekaden und ist Symbol Christi, und zwar deshalb, weil die Sechszahl, mit der Einheit beginnend, aus ihren eigenen Theilen zusammengesetzt wird, so daß ihr nichts mangelt und nichts zu viel ist.

[2] In den Fragmenten der Schrift De creatis ist die Ansicht ausgesprochen (n. 9), daß 1000 Jahre in den Augen Gottes zu einem Tage sich zusammenschließen, ferner, daß nach den bessern Chronologen das 6. Jahrtausend von Adam an bis zur Gegenwart herein sich erstrecke, während am siebenten Tage, d. i. im 7. Jahrtausend, das Gericht kommen werde. — Nach dem (unserem Autor unterschobenen) Sermo de Simeone et Anna hat die Menschwerdung stattgefunden *ἐπὶ τέλει τῶν πέντε ἡμίσεως τοῦ κόσμου κύκλων*, d. h. im Jahre 5500 seit Erschaffung der Welt.

andeuten. Wie nämlich diese, nachdem sie ausgezogen waren aus den Grenzen Aegyptens, bei ihrem Wandern zuerst in die Zelte kamen, und von diesen wiederum aufbrechend, in das Land der Verheißung gelangten, so auch wir. Wegschreitend von hier und ausziehend aus dem Aegypten dieses Lebens, gelangen wir zuerst zur Auferstehung als zur wahren Zeltaufrichtung. Haben wir dann unser Zelt aufgeschlagen und mit den Früchten der Tugend herrlich geschmückt, so feiern wir am ersten Festtage der Auferstehung, beim Gerichte, mit Christus das Jahrtausend der Ruhe (τὴν χιλιονταετηρίδα τῆς ἀναπαύσεως), die sogen. sieben Tage, die wahren Sabbate. Dann wiederum Jesu folgend, welcher die Himmel durchschritten hat (Hebr. 4, 14), gelangen wir, wie die Israeliten nach der Ruhe der Zeltwohnung in das Land der Verheißung, so in den Himmel, nicht bleibend in Zelten, d. h. unsere Zelte (Leiber) werden nicht die frühere Beschaffenheit beibehalten, sondern nach dem Jahrtausend aus der menschlichen Gestalt und Vergänglichkeit umgewandelt werden in die englische Größe und Schönheit. Von da werden wir endlich hinweg von dem wunderbaren Zelte, nach Vollendung des Festes der Auferstehung, zum Größern und Vorzüglichern übergehen, hinaufsteigend zum Hause Gottes selbst, das über den Himmeln ist, bei Schall des Jubels und des Preises nach Ps. 41, 5 (Conv. IX, 5)[1].

496. Auf die Frage, an welchem Orte wir das Jahrtausend der Ruhe zubringen werden, gibt Methodius keine nähere Antwort. Es bleibt sonach zweifelhaft, ob er als solchen Ort die Erde oder das Paradies oder eine überirdische Region ansieht. — Was speciell seine Vorstellungen von dem Paradies betrifft, so faßt er es zunächst als den irdischen Wohnort der ersten Menschen vor der Sünde. Röm. 7, 9: „Ich lebte einst ohne Gesetz", deute auf dieses Leben im Paradiese, das nicht außerhalb des Leibes, sondern in dem Leibe stattgefunden habe (De res. II, 1, 1; cf. I, 29, 5; 58, 2). Nur sehr kurze Zeit habe dieses Leben gedauert (De res. I, 58, 4). Denn sofort nach der Sünde sind die Menschen aus dem Paradiese verstoßen worden (cf. De res. I, 39, 5; 55, 4; *Pitra*, Anal. sacra IV, 439—440). Dies Paradies trug zuerst den Baum des Lebens, der nunmehr in der Kirche in höherem Sinne hervorgesproßt ist und die Frucht des Glaubens trägt (Conv. IX,

[1] Pitra bringt (Anal. sacra III, 610—611) unter dem Namen des Methodius ein Fragment bei, welches die chiliastische Deutung von Offb. 20 direct bekämpft. Nicht in zeitlicher Beziehung sei von einer ersten und zweiten Auferstehung die Rede; denn eine sei die Auferstehung aller, und einen Tag habe Gott festgesetzt, an welchem er den Erdkreis in Gerechtigkeit richten, nach welchem kein Wechsel von Tag und Nacht mehr sein wird. Tausend Jahre aber seien genannt, um durch die Zahl „tausend" die endlose Ewigkeit zu bezeichnen. Denn nach 2 Petr. 3, 8 sei ein Tag bei Gott wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag. Jenen einen und letzten Tag, der ins Endlose sich erstreckt, habe Johannes mit der Tausendzahl der Jahre bezeichnet. Einige seien allerdings getäuscht worden, haben die erste Auferstehung zeitlich verstanden, und angenommen, die Heiligen würden zuerst auf eine Periode von tausend Jahren auferstehen und die Güter dieser Erde genießen, und dann erst werde die allgemeine Auferstehung erfolgen nach Ablauf der tausend Jahre. Das sei aber etwas Fabelhaftes und dem Sinne der göttlichen Schrift Widersprechendes. Besonders sei hiergegen Röm. 14, 17. — Es unterliegt aber die Echtheit dieses Fragmentes gegründeten Bedenken.

3, p. 245). Ein Bild der Wonne des Paradieses ist der Feigenbaum wegen der Süßigkeit und Schönheit seiner Frucht (Conv. X, 2, p. 264; 5, p. 270). Auch der Garten der Ἀρετή, der Tochter der Philosophie, in welchem das Gespräch über die Jungfräulichkeit stattfindet, wird einem Paradiese verglichen (Introd. in Conv.; cf. V, 1). Es gibt kein geeigneteres Mittel, die Menschen in das Paradies zurückzuführen, als die ἁγνεία (Conv. IV, 2, p. 94). — Die Lage des Paradieses näher bestimmend, lehrt endlich Methodius: Das Paradies, aus welchem wir in dem Erstgeschaffenen ausgetrieben wurden, ist nicht etwa im dritten Himmel, wie die Gegner wollen (De res. I, 54, 8), sondern ein aus dieser Erde auserlesener Ort, abgesondert zur schmerzlosen Ruhe und zum Aufenthalte für die Heiligen[1]. Das erkenne man an den Flüssen (dem Tigris und Euphrat und den andern), welche von ihm ausströmen und bis in unser Land gehen. Nicht vom Himmel kommen diese Flüsse herab, weil die Erde so große Last, welche plötzlich vom Himmel herabstürzte, nicht auszuhalten vermöchte. Auch der Apostel nehme nicht an, daß das Paradies im dritten Himmel sei. Denn 2 Kor. 12, 2 ff. rede er deutlich von zwei Verzückungen, das eine Mal bis zum dritten Himmel, das andere Mal in das Paradies (De res. I, 55, 1—3).

Sollen wir nun über die Gesamtheit der angeführten Stellen ein abschließendes Urtheil fällen, so scheint es uns, daß Methodius von verschiedenen Gesichtspunkten aus über den Zustand der Gerechten zwischen Tod und Endvollendung verschiedene Gedankenreihen beibringt. Faßt er den Einzelnen ins Auge, so legt er ihm schon sofort nach dem Tode ein möglichst großes Maß von Seligkeit bei. Nimmt er Rücksicht auf die Gesamtheit, so tritt ihm die Vollendung der Seligkeit erst mit der Auferstehung ein. Und da er den chiliastischen Gedanken nicht principiell abweist, so unterscheidet er auch in der Entwicklung der Gesamtheit noch die Vorstufe der Seligkeit im Jahrtausend der Ruhe und die schließliche Vollendung in der zeitlosen Ewigkeit. An und für sich wäre es nun wohl möglich, diese Gedankenreihen zu einer einheitlichen Gesamtvorstellung zu verbinden, indem man etwa annähme, daß die Seligkeit ihrem Wesen nach, d. h. insofern sie in der Anschauung Gottes besteht, für die ganz Reinen sofort nach dem Tode eintritt, daß sie eine Steigerung erfährt zu Beginn des Jahrtausends der Ruhe, insofern dann auch der Leib an derselben theilnimmt, daß sie allseitig vollendet wird bei der allgemeinen Vollendung der Dinge. Ob aber Methodius diese einheitliche Vorstellung auch in durchgebildeter Weise besaß, muß dahingestellt bleiben. Es wird eben nicht klar, ob er durchgehends die Anschauung hatte, daß außer der Beseligung des Leibes und insofern des ganzen Menschen die nach dem Tode eintretende Seligkeit keinen andern Zuwachs mehr erhält. Auch das wird nicht klar, wie er sich das Jahrtausend der Ruhe im Verhältniß zur Seligkeit nach dem Tode und zur Endseligkeit des nähern vorstellte.

---

[1] De res. I, 55, 1: Ὁ παράδεισος, ὅθεν καὶ ἐξεβλήθημεν ἐν τῷ πρωτοπλάστῳ, ἐκ ταύτης ἐστὶ τῆς γῆς προδήλως τόπος ἐξαίρετος, πρὸς ἄλυπον ἀνάπαυσιν καὶ διαγωγὴν τοῖς ἁγίοις ἀφωρισμένος.

497. Von allen Gütern, deren die Gerechten nach dem Tode theilhaft werden, bleiben die Ungerechten und Sünder für immer ausgeschlossen, und eben in diesem Ausschlusse liegt ein Moment ihrer Strafe. Dazu kommt noch, daß sie, die dem Gott Wohlgefälligen widerstrebt, würdig sind des ewigen Todes (De vita 2, 1), daß sie, nachdem sie kurz in Lüsten geschwelgt, in eine fremde und nie aufhörende Pein gerathen (ibid. 3, 1). Auch die Leiber der Sünder werden gepeinigt werden und müssen darum unverweslich und unsterblich sein, damit sie auch im stande sind, Pein zu erdulden (De res. III, 11, 4). — Als Peinigungsmittel erscheint das Feuer, und zwar das Feuer des Weltbrandes (s. u. n. 505). Alle werden zuletzt vom Feuer verzehrt, welche nicht der Reinheit sich hingeben (Conv. X, 4, p. 269). Am Ende werden die Sünder brennen im Feuer, die Gerechten aber mitten durch dasselbe hindurchgehen, nicht bloß ohne Nachtheil, vielmehr werden sie dem Golde gleich glänzender aus demselben hervorgehen [1].

498. Was die großen Endereignisse der Menschengeschichte betrifft, so handelt Methodius zunächst bei Erklärung des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen kurz von der Wiederkunft Christi. Das Zögern des Bräutigams ist ihm die Zeit, welche verzieht bis zur Parusie Christi. Das Schläfrigwerden und Schlummern der Jungfrauen ist der Ausgang aus diesem Leben. Die Mitternacht ist das Reich des Antichrists, da der Würgengel von Haus zu Haus geht. Der Ruf aber, der ertönt: Siehe, der Bräutigam kommt, gehet heraus, ihm entgegen! ist die Stimme vom Himmel und die Posaune, bei deren Klang die Heiligen nach Auferstehung aller Leiber in die Wolken entrückt Christo entgegenkommen werden (ibid. VI, 4, p. 143 sq.).

499. Wiederholt und ausführlich bezeugt und entwickelt Methodius das Dogma von der Auferstehung, und gerade wegen seiner diesbezüglichen Lehre bezw. wegen seiner Bekämpfung des Origenes in diesem Punkte hat er in der Geschichte der christlichen Eschatologie eine hervorragende Bedeutung erlangt. Wir haben schon im bisherigen Stellen aus Methodius angezogen, welche unter anderem auch von der Auferstehung handeln. So fährt er im Anschluß an die obigen Worte in seiner Erklärung des Gleichnisses von

[1] Fragm. IV ex libro de res., bei *Pitra*, Anal. sacra IV, 203. 436. — Methodius kennt ein Bild des schmerzlosen Durchgangs der Gerechten durch das Feuer des Weltbrandes. Ich sah, so berichtet er, am Olympos, einem Berge Lyciens, Feuer aus der Erde von selbst hervorkommen, um das Feuer aber einen Baum, sehr schön und grün, so dicht, wie auch nicht die am Wasser stehenden Bäume sind. Wodurch nun kann jener brennende Baum nicht verbrennen noch vertrocknen, da er doch brennbar von Natur ist, sondern ist vielmehr grüner als andere Bäume, während doch seine Wurzeln an dem Ausgange des Feuers sind? Zweige aber brach ich von jenem Baume ab und warf sie in das Feuer, und sie brannten sofort. Sagt nun, weshalb der Baum, in so großem Feuer stehend, nicht begossen mit Wasser, so grün ist? Was will dies merkwürdige Wunder? Ein Bild des kommenden Gerichtes (griech. *δεῖγμα τῆς μελλούσης ἡμέρας καὶ προοίμιον*) hat Gott vorgelegt, damit wir erkennen, wie, während alles vom Feuer überströmt ist, die in Reinheit und Gerechtigkeit gebliebenen Leiber wie mit kaltem Wasser übergossen, ohne Schmerz (durch jenes Feuer) hindurchgehen werden (De res. II, 23; cf. Fragm. V bei *Pitra* l. c. IV, 205. 437; auch De res. I, 56, 9).

den zehn Jungfrauen also weiter: Es ist zu beachten, daß die Schrift sagt, nach dem Rufe seien alle Jungfrauen aufgestanden. Das bedeutet, daß nach der vom Himmel kommenden Stimme die Todten auferstehen werden, wie auch Paulus in 1 Thess. 4, 15—16 erinnert (Conv. VI, 4, p. 144). Und kurz vorher heißt es: Die Lampe der fünf Lichter ist in Wahrheit unser Fleisch, welches die Seele wie eine Fackel trägt, wenn sie ihrem Bräutigam am Tage der Auferstehung entgegenkommt (ibid. VI, 3, p. 143). — Daß und wie Methodius in der Aufrichtung des Zeltes die Auferstehung vorgebildet findet, haben wir ebenfalls schon gesehen (cf. ibid. IX, 2. 3. 5, oben n. 495). In dem „Gastmahl" erwähnt er ferner noch gelegentlich, daß die Freude der geistigen Ogdoas und die Gnosis gleich der Nachlassung der Sünden auch die Auferstehung gewähren (ibid. VII, 6, p. 163). — Wie gleichfalls schon früher (n. 492) ist angedeutet worden, lehrt Methodius anderwärts, daß der Herr unsern Leib auferwecken und des Himmelreiches würdig machen will, insofern derselbe nicht von Natur aus unrein ist. Von der Auferstehung der Todten spreche der Herr Marc. 12, 26. Hiernach ist Gott ein Gott der Lebendigen; lebendig aber sind die Leiber, welche das Leben gelassen haben, sofern sie die Hoffnung der Auferstehung besitzen (De dist. cib. 13, 6). Wiederum vergleicht er die geistlichen Leiber, deren Gott sich freut, ohne Sünde sie in der Auferstehung sehend, dem Elfenbein. Glänzend geworden durch gute Werke gleich dem Elfenbein, werden unsere Leiber das Reich Gottes empfangen, indem sich Gott ihrer freut nach Ps. 121, 1 (ibid. 8, 7).

500. Von großen Gesichtspunkten aus und unter stäter Polemik gegen Origenes behandelt Methodius die ganze Auferstehungslehre in einer eigenen, in Form eines Dialogs gehaltenen (dreitheiligen) Schrift *Περὶ ἀναστάσεως*. Den Streitpunkt fixirt er des nähern dahin, daß es sich darum handelt, ob dieses Fleisch aufersteht, empfangend mit der Seele die Unverweslichkeit (I, 1, 4), oder: ob nach dem Tode dieser Leib aufersteht zur Unverweslichkeit (I, 1, 7). Zunächst läßt er nun die Gegner zu Wort kommen und die verschiedenen Einwendungen gegen die Fleischesauferstehung vorbringen. Eine solche, so wird gesagt, könne nicht stattfinden, weil die Menschen erst nach der Sünde mit ihren jetzigen Leibern bekleidet wurden, dann nämlich, als Gott ihnen Leiber von Thierfellen machte nach 1 Mos. 3, 21. — Der Leib sei für die Seele eine Fessel, eine Folterkammer und ein Gefängniß, eine Schlinge und eine gewisse Pein (I, 4—6). — Würden dieselben Glieder des Fleisches auferstehen in derselben Gestalt, dann müßte auch ein jeder dieselben Bedürfnisse haben wie vorher, er müßte essen, trinken und sich (geschlechtlich) vermischen, während doch Christus (Matth. 22, 30) sagt, daß die Auferstandenen sein werden wie die Engel im Himmel (I, 7). — Wenn nach den Worten Christi (Matth. 24, 35) und der Propheten (Ps. 101, 27. Is. 51, 6. 1 Kor. 7, 31) Himmel und Erde vergehen, dann müssen auch die Leiber vergehen mit den Elementen, aus welchen sie gebildet worden sind (I, 8). — Da ferner die Substanz des Leibes durchaus fließend sei und veränderlich, welcher Leib werde auferstehen, der des Jünglings oder des Greises oder des Kindes? (I, 9, 2; cf. 10, 1) — der durch Blutverlust und andere Wunden erschöpfte

oder ein hinzukommender anderer, neuer? — der, mit welchem die Seele sich der Reinheit befleißigt, oder mit welchem sie Hurerei getrieben? (I, 11.) Dies Zusammengesetzte und Veränderliche und Todte und Vielgestaltige, immer vergehend und fließend, könne die Auferstehung nicht empfangen, wie in zahlreichen Schriftstellen gelehrt sei, z. B. 2 Kor. 4, 16; 5, 1. 6. 8. Röm. 7, 24. 1 Kor. 15, 50 (I, 12). — Der todte und unbewegliche Leib, so läßt sich ein weiterer Einwand (ganz nach Origenes) vernehmen, müsse in vieles sich trennen und auseinandergehen in seine vier Grundelemente (I, 14, 4). Aus diesen können aber die einzelnen Bestandtheile des Leibes nicht mehr entnommen werden. Erhielte die Seele einen Leib gleich dem frühern, so müßte folglich dieser Leib ein neuer sein. Das sei überflüssig und unmöglich; darum bleibe nur übrig, zu bekennen, daß man den geistigen und nicht zusammengesetzten Leib empfange, mit dem auch im Himmel möglich ist zu bleiben (I, 16—17). Origenes habe gezeigt, daß die Annahme, als ob derselbe Leib auferstehen würde, dem apostolischen Glauben an die Auferstehung fremd sei (I, 19). Er habe ferner den Sinn des Auferstehungsdogmas richtig entwickelt in seiner Erklärung zu Ps. 1, 5 (I, 20—24)[1].

Hiernach werde die Auferstehung nicht stattfinden in diesem Leibe, da dieser nicht immerdar unverändert bleiben könne, sondern in dem geistigen, in welchem dieselbe Form (χαρακτήρ) bewahrt werde, die auch jetzt in ihm sei, auf daß jeder von uns auch nach der Gestalt (μορφή) derselbe sei. Nur in betreff der Form (εἶδος) könne man nach Origenes die Auferstehung erwarten (I, 25, 2. 3. 6).

501. Alle diese Einwendungen nun werden von Methodius planmäßig und eingehend widerlegt. Die Thierfelle in 1 Mos. 3, 21 können nicht die sterblichen Leiber sein. Aber auch angenommen, die Menschen seien erst nach der Sünde mit Leibern bekleidet worden, so folgt nach Methodius nicht, daß deshalb die Leiber nicht auferstehen können. In diesem Falle wäre ja nicht der Leib schuld am Bösen, sondern die Seele selber. Diese könnte sündigen, gleichviel, ob sie einen Leib hat oder nicht. Folglich ist es unverständlich, zu behaupten, deshalb stehe der Leib nicht auf, damit nicht die Seele schuldig werde der Versündigung (I, 29; cf. 33, 3; 39, 1. 5). — Dasselbe gilt von der Behauptung, der Leib sei eine Fessel (δεσμός) der Seele; denn wäre er dies, so könnte er nicht schuld am Bösen für die Seele genannt werden, sondern umgekehrt an der Besonnenheit und Zucht (I, 31; cf. 29, 5; 30, 4; 32, 4. 7. 8; 54, 1 sqq.; 57, 3). — Wie schon oben (n. 487) dargestellt wurde, ist nach Methodius ursprünglich der ganze Mensch nach Leib und Seele unsterblich geschaffen worden (I, 34—35). Nur durch den Neid des Teufels kam der Tod in die Welt (I, 36), aber, wie oben näher erklärt, als Wohlthat für die Menschen. Ebendeshalb nun, weil der Leib von Anfang an unsterblich war, ja nach 1 Mos. 3, 21—24 sogar nach der Sünde noch hätte

[1] Das betreffende Fragment ist auch aufbewahrt bei *Epiphanius*, Haer. 64, 12 sqq. Bei Darstellung der Auferstehungslehre des Origenes haben wir hiervon hinlänglich Gebrauch gemacht.

unsterblich sein können, wenn er nicht verhindert worden wäre, zu kosten vom Leben, ist es unvernünftig und lästerlich, zu behaupten, daß dieses Fleisch die Unsterblichkeit nicht empfangen könne (I, 40). — Es verhält sich bei unserer Auferweckung wie bei einem Künstler, welcher ein schönes Bild von Gold oder anderem Stoffe verfertigt hat, dasselbe aber durch irgend einen bösen Menschen befleckt erblickt. Er schmelzt das Bild wieder zusammen. Wenn er nämlich will, daß sein Werk ganz schön und tadellos sei, so muß es zerschlagen und umgegossen werden, damit alle Verunstaltungen und Unschönheiten, welche aus Neid und Anschlag ihm geworden, durch Niederreißen und Umgießung vernichtet werden und wiederum das Bild erneuert werde zu seinem Ideal. Das nämliche hat Gott in betreff unser zu thun beschlossen. Als er den Menschen, sein schönstes Kunstwerk, durch feindliche Anschläge verderbt sah, ertrug er es vermöge seiner Menschenfreundlichkeit nicht, ihn so zu lassen, damit er nicht in Ewigkeit beschimpft sei, unsterblichen Tadel in sich habend; sondern er löste ihn wieder in die Materie auf, damit durch die Umbildung alles Schimpfliche in ihm vernichtet werde. Was dort das Wiederzusammengeschmolzenwerden des Bildes ist, das ist hier das Sterben und Aufgelöstwerden des Leibes, und was dort das Wiedergestaltet- und Neugeformtwerden des Stoffes ist, das ist hier das Auferstehen nach Jer. 18, 3. 6; Röm. 9, 20. 21[1]. Nach 5 Mos. 32, 39 geht unser Leib zuerst zu Grunde und stirbt, um wieder aufzustehen und zu leben; er wird zuerst zerschlagen und verwundet, um wieder gebildet und gesund zu sein (I, 46, 1). — Ueberhaupt werden die materiellen Elemente

[1] De res. I, 43, 2—4: *Φαίνεται, ὥσπερ εἴ τις δημιουργὸς ἄκρος ἄγαλμα καλόν, ἀπὸ χρυσοῦ κατεσκευασμένον ἢ ὕλης ἑτέρας αὐτῷ, καὶ πάντα τὰ μέλη συμμέτρως εἰς κάλλος διακεκοσμημένον, πάλιν χωνεύει, λελωβημένον ἄφνω θεασάμενος ὑπό τινος ἀνθρώπου πονηροτάτου, ὃς οὐκ ἐνεγκὼν ὑπὸ βασκανίας εὐπρεπὲς εἶναι τὸ ἄγαλμα, ἐσίνατο, ματαίαν ἡδονὴν καρπιζόμενος τοῦ φθόνου (πρόσσχες γάρ, ὅτι, εἰ βούλοιτο μὴ εἶναι σεσινωμένον ὅλως ὁ δημιουργὸς καὶ ψεκτὸν τὸ μετὰ τοσαύτης αὐτῷ σπουδῆς τε καὶ φροντίδος πεπονημένον, πάλιν προτραπήσεται συγχωνεύσας αὐτὸ τοιοῦτο ποιεῖν οἷον καὶ πρόσθεν ἦν· εἰ δὲ μὴ ἀναχωνεύοι μηδὲ ἀνασκευάζοι, ἐῴη δὲ [οὕτως] μένειν, θεραπεύων αὐτὸ καὶ ἐπανορθούμενος, ἀνάγκη δὴ πυρακτούμενον καὶ χαλκευόμενον τὸ ἄγαλμα μηκέτι δύνασθαι διατηρηθῆναι τὸ αὐτό, ἀλλὰ διηλλαγμένον ἔσεσθαι καὶ ὑπεσπασμένον)· διὰ τοῦτο, εἰ βούλοιτο ὅλον καλὸν αὐτὸ καὶ ἄμωμον εἶναι τὸ ἔργον, ἀναθλᾶσθαι αὐτὸ καὶ ἀναχωνεύεσθαι δεῖ, ὅπως τὰ μὲν αἴσχη καὶ τὰ ἀλλοιώματα πάντα τὰ ἐξ ἐπιβουλῆς αὐτῷ καὶ φθόνου ὑπάρξαντα αὐτὰ μὲν διὰ τῆς ἀνασκευῆς καὶ ἀναχωνεύσεως ἀπόληται, τὸ δὲ εἰς τὸ ἑαυτοῦ εἶδος ἀσινὲς καὶ ἀκίβδηλον αὖθις ἄγαλμα ὁμοιότατον ἑαυτῷ κατασταθῇ (τῷ) μὲν γὰρ ἀγάλματι ἀπολέσθαι μὲν οὐκ ἔστιν ὑπὸ τῷ αὐτῷ τεχνίτῃ, κἂν πάλιν εἰς ὕλην χυθῇ, ἀποκατασταθῆναι δὲ ἔστιν· τοῖς δὲ αἴσχεσι καὶ λωβήμασιν ἀπολέσθαι μὲν ἔστιν — τήκονται γὰρ — ἀποκατασταθῆναι δὲ οὐκ ἔστι διὰ τὸ ἐν πάσῃ τέχνῃ τὸν ἄριστον δημιουργὸν μὴ πρὸς τὸ αἴσχιον ἢ ἀπηχθημένον ὁρᾶν, ἀλλὰ πρὸς τὸ σύμμετρον καὶ εὐθὲς τοῦ δημιουργουμένου)· ταὐτὸν ἄρα φαίνεται δή μοι καὶ ἐφ' ἡμῶν ὁ θεὸς διῳκονομηκέναι· τὸν γὰρ ἄνθρωπον τὸ εὐπρεπέστατον ἑαυτοῦ τέχνημα, βασκάνοις ἐπιβουλαῖς φθόνου κεκακωμένον ἰδὼν οὐκ ἠνέσχετο καταλεῖψαι, φιλάνθρωπος ὤν, ὅπως μὴ δι' αἰῶνος εἴη μεμωμημένος, ἀθάνατον ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν ψόγον, ἀλλὰ διέλυσεν εἰς ὕλην πάλιν, ἵνα διὰ τῆς ἀναπλώσεως ἐκτακῶσι καὶ ἐξαφανισθῶσι πάντα τὰ ἐν αὐτῷ μωμήματα· τὸ γὰρ ἐκεῖ ἀναχωνευθῆναι τὸν ἀνδριάντα, τοῦτο ἐνταῦθα ἀποθανεῖν καὶ διαλυθῆναι τὸ σῶμα· τὸ δὲ ἐκεῖ ἀναμορφοποιηθῆναι τὴν ὕλην ἢ ἀνακοσμηθῆναι, τοῦτο ἐνταῦθα (μετὰ τὸ ἀποθανεῖν) τὸ ἀναστῆναι.* An dieser Stelle ist die ganze Auffassung des Methodius von der Auferstehung am bezeichnendsten vorgetragen.

nicht vernichtet, sondern nur im Feuer gereinigt und erneuert werden (I, 47—48). — Wenn es heißt, daß wir sein werden wie die Engel, so ist damit keineswegs gesagt, daß wir ebenso wie die Engel des Fleisches entblößt sein müssen; niemals wird der Mensch so umgewandelt werden, daß er nicht mehr Mensch ist, weder in die Gestalt (*μορφή*) der Engel noch in eine andere; denn auch die Engel gehen nicht über von einer Ordnung (*ἰδέα*) zur andern, und Christus ist gekommen, nicht um zu verkünden, daß die menschliche Natur in eine andere Gestalt umgewandelt werde, sondern daß sie werden solle, was sie vor der Uebertretung war, unsterblich (I, 49). Von Anfang an wollte Gott den Menschen schaffen als die Verbindung von Seele und Leib und zugleich als beiden Bestandtheilen nach unsterblich; darum wird der Leib nicht vernichtet (*οὐκ ἀπόλλυται τὸ σῶμα*, I, 50). Hätte Christus lehren wollen, daß das Fleisch nicht auferstehe, so hätte er den Sadduzäern sicherlich zugestimmt. Wenn er sagt, die Auferstandenen werden sein wie die Engel, so bezieht sich der Vergleich nicht darauf, daß die erstern gleich den Engeln kein Fleisch haben werden, sondern darauf, daß sie nicht freien und zu freien geben, sondern in Unvergänglichkeit und im Lichte sein werden. Denn er sagt nicht: „sie werden Engel sein", sondern: „wie Engel", d. h. mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, um weniges geringer als die Engel (vgl. Ps. 8, 6) und fast seiend wie Engel (I, 51, 1—4) [1]. — Die Auferstehung wird nicht von dem ausgesagt, was nicht gefallen ist, sondern von dem, was gefallen ist, nach Amos 9, 11. Es stirbt aber das Fleisch; denn die Seele ist unsterblich. Darum wird nicht die Seele auferstehen, sondern eben das Fleisch (I, 51, 5—6; 52—53; cf. Fragm. III, bei *Pitra*, Anal. sacra IV, 202. 435).

502. Im zweiten Theile seiner Schrift untersucht Methodius den richtigen Sinn verschiedener von den Gegnern falsch verstandenen Schriftstellen und begründet und erläutert seine eigene Auffassung von der Auferstehung noch näher als im bisherigen. In Röm. 7, 24 nennt der Apostel nicht den Leib Tod, sondern das Gesetz der Sünde, das in den Gliedern ist, das durch die Uebertretung in uns eingenistet ist und die Seele immer zu dem Tode der Ungerechtigkeit anreizt. Sonst könnte er ja nicht fortfahren, durch Christus werde er frei vom Tode; denn von dem Leibe sind die Menschen auch schon vor Christus getrennt worden (II, 8). — Wenn die Gegner behaupten, der Leib sei (sozusagen) immer fließend und könne darum nicht auferstehen, so erwidert Methodius: Wie könnten wir von Gott gemacht nennen, was beständig fließt und wie Wasser erscheint und niemals dasselbe ist? Wenn nach den Gegnern ein anderer ist am zehnten Tage und ein anderer heute, dann hat uns nicht die Mutter geboren und auferzogen; denn ein anderer ist, der geboren, und ein anderer, der auferzogen worden, und ein anderer wieder der

[1] Mit dieser Darlegung ist nur schwer zu vereinbaren, was Methodius Conv. IX, 5, p. 255 lehrt. Es heißt nämlich dort, nach dem Jahrtausend der Ruhe werde *τὸ ἀνθρώπινον σχῆμα καὶ ἡ φθορά* verwandelt werden *εἰς ἀγγελικὸν μέγεθος καὶ κάλλος*. Es ist hier unklar, einerseits worin die *φθορά* bestehen soll, welcher der Gerechte nach der Auferstehung noch unterworfen bleibt; andererseits, inwieweit zuletzt die Umwandlung des Menschen zum Engel sich vollziehen wird.

heutige. Dann hat der Herr nicht uns (sondern einen andern) vor der Erschaffung gekannt (nach Jer. 1, 5); dann haben auch nicht wir die Taufe empfangen. Würden die Seelen einen andern, geistigen Leib erhalten, so würden andere Leiber gerichtet werden oder das Heil empfangen, als die sind, welche gesündigt oder gerecht gehandelt haben, während doch der Apostel 1 Kor. 15, 53 lehrt, daß dieser Leib Unvergänglichkeit empfange (II, 9—14). — In 2 Kor. 5, 1 versteht der Apostel unter dem irdischen Hause, welches zerstört werden soll, das gegenwärtige Leben, aber nicht diesen Leib (II, 15), unter der himmlischen Behausung, mit der uns verlangt, überkleidet zu werden, 2 Kor. 5, 2 die Unsterblichkeit (II, 16). — Wenn der Apostel lehrt, Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht erben (1 Kor. 15, 50), so ist zu bedenken, daß Fleisch doppelt verstanden werden kann: entweder rein materiell vom Fleische selber, oder von fleischlichen Handlungen; nur von den Lüsten des Fleisches, welche die Seele verderben, gilt aber das Wort des Apostels (II, 17—19). — Wenn der Mensch ursprünglich aus wenig Samen entsteht, wie sollte nicht von dem gewordenen Menschen wieder ein Mensch werden? Auch für den Künstler ist es nicht so schwierig, ein ehernes Gefäß, nachdem es zerschmolzen, in derselben Gestalt zu bilden, wie etwas aus noch nicht bearbeitetem Stoff neu zu schaffen (II, 20). — Eine Andeutung der Auferstehung ist enthalten in dem von Moses 3 Mos. 23, 39 ff. befohlenen Aufschlagen von Hütten (II, 21). Wenn ferner manche Thiere, wie die Elefanten und Raben, so lange leben, wenn dem Volke Israel bei seiner Wanderung in der Wüste nicht bloß die Leiber gesund blieben, sondern nach 5 Mos. 29, 5 selbst die Kleider und Schuhe nicht alterten: wie sollte man nicht glauben, daß Gott die Leiber auferwecken werde, die er selbst geschaffen und wieder aufzuerwecken verheißen hat? (II, 22.) Auch was mit dem Propheten Jonas vorging, ist ein Hinweis auf die Auferstehung. Aehnlich wie Jonas blieb der Herr drei Tage in der Erde und lehrte dadurch, daß, wenn die betreffenden Zeitabstände erfüllt sind, d. h. wenn der kommende Aeon angebrochen und der gegenwärtige vollendet ist, unsere Auferstehung stattfinden wird (II, 25). — Zuletzt wird noch dem Einwande begegnet, daß unsere Leiber, weil sie nach dem Tode in die Urelemente sich auflösen, aus diesen nicht wieder zusammengesetzt und dieselben werden können. Man kann, so erwidert Methodius, verschiedene Arten von Flüssigkeiten nach der Vermischung wieder scheiden, z. B. Wasser, Oel, geschmolzene Dinge, ferner die Flußwasser von den salzigen Meerwassern. Und was für die Menschen vielleicht auch unmöglich sein sollte, das ist deshalb noch nicht unmöglich für Gott. Gerade vom Standpunkte der Atomistik aus, wie sie von manchen Philosophen vertreten wurde, hat die Auferstehung keinerlei Schwierigkeit, da Gott, welcher mit seiner überaus großen Weisheit alle, auch die unsichtbaren und elementlosen Substanzen des Weltsystems trägt, auch vermögend ist, einem jeden die eigene Form zur Vollendung desselben Leibes zu geben (II, 26—30).

503. Im dritten Theile seiner Abhandlung beruft sich Methodius für die materielle Identität der Auferstehungsleiber mit den frühern zunächst auf mehrere Schriftstellen, wie Dan. 12, 2; Ps. 67, 7. 29; 2 Makk. 7, 14 ff.; Matth. 10, 28 (III, 1—2). Dann erörtert und widerlegt er die

Auffassung des Origenes, daß die Seele nicht in demselben Fleische auferstehe, daß vielmehr nur die Gestalt eines jeden, die sein Fleisch jetzt charakterisirende Form, in einem andern, pneumatischen Leibe eingeprägt auferstehen werde[1]. Wenn Origenes für seine Anschauung sich beruft auf die Erscheinung des Moses und Elias bei der Verklärung auf Tabor, so ist zu bedenken, daß beide damals noch nicht auferstanden waren, da ja Christus der Erstgeborne von den Todten ist. Die in der Schrift (3 Kön. 17, 22. 4 Kön. 4, 35. Joh. 11, 44) erzählten Todtenerweckungen sind hiergegen keine Instanz, da ja die hier Erweckten aufstanden, um wieder zu sterben. Durch diese Todtenerweckungen wurde nur, ähnlich wie durch die Entrückung Henochs, gezeigt, daß unser Leib fähig ist der Unsterblichkeit (III, 5). — Eine Wiedervereinigung derselben Form mit der Seele ist unmöglich, weil in den Veränderungen die Form vor dem Fleische zu Grunde geht. Wird der Leib in einen pneumatischen umgewandelt, so wird seine erste Form vernichtet, und eine andere, der erstern ähnliche, jedoch nicht die erstere, wird dann auferstehen. Damit ist aber die Auferstehungshoffnung werthlos gemacht. Wenn nach Origenes selber in der Auferstehung kein Bedürfniß der Füße oder Zähne ist, so ist auch kein Bedürfniß, daß die Form auferstehe (III, 6—7). — Die Identität der Auferstehungsleiber mit den jetzigen ist nach Methodius auch Ez. 37 gelehrt, und es darf diese Stelle nicht auf die bloße Befreiung des Volkes von der Gefangenschaft bezogen werden (III, 9). Wenn Origenes auf das Gleichniß vom Weizenkorn sich beruft für die Lehre, daß wir in einem andern als dem jetzigen Leibe auferstehen werden, so hat er den Apostel falsch verstanden. Wie das Korn gestorben erscheint, aber zu seiner Zeit wieder zu Schönerem lebendig wird, so werden auch die gestorbenen Leiber an jenem Tage durch den Befehl des Herrn auferstehen (III, 10). — Auch Christus hat in der Verklärung nicht einen andern Leib gehabt als den wirklichen (III, 7, 12; 14, 6). Er ist auch nicht in einem andern Leib auferstanden und verherrlicht worden als in dem Leibe seiner Niedrigkeit. Daraus sollen wir klar erkennen, daß auch wir in dem jetzigen Leibe auferstehen werden und daß unser jetziger Leib verklärt werden wird (III, 12—14). Was sollte auch das für eine Gestalt sein, welche aufersteht, wenn Gott die Menschengestalt vernichten würde, die doch schöner ist als die Gestalt aller Thiere? (III, 15.) Moses hat nicht in einer andern Gestalt, sondern in der seinigen das Erglänzen des Angesichtes empfangen nach 2 Mos. 34, 29. Darum ist auch unsere Verklärung nicht eine Vernichtung des Leibes, sondern vielmehr eine Veränderung zum Bessern und Herrlichern, von der Verweslichkeit zur Unverweslichkeit, damit, wie dargegeben zur Unreinheit, unser Leib erniedrigt wird, ebenso er wieder davon befreit erglänze (III, 16). Zuletzt weist Methodius noch hin auf den Widerspruch, in welchen Origenes sich verwickelt, wenn er einerseits die Auferstehung des Fleisches läugnet, andererseits aber der Seele sofort nach dem Tode einen Leib zu-

[1] De res. III, 3, 4: *Βούλεται ὁ Ὠριγένης, τὴν μὲν αὐτὴν σάρκα μὴ ἀποκαθίστασθαι τῇ ψυχῇ· τὴν δὲ ποιὰν ἑκάστου μορφήν, κατὰ τὸ εἶδος τὸ τὴν σάρκα καὶ νῦν χαρακτηρίζον, ἐν ἑτέρῳ πνευματικῷ ἐντετυπωμένην ἀναστήσεσθαι σώματι.*

schreibt. Hier bekennt Origenes gezwungen die Wahrheit der Dinge. Wenn die Seele im Hades einen dem jetzigen gleichgestalteten Leib hat, so ist es doch durchaus nothwendig, daß dieselbe Form auch nach der Auferstehung und nach dem Tode einem jeden bewahrt werde (III, 18).

504. Vom letzten Gerichte redet Methodius nur gelegentlich. Die wahre Zeltaufrichtung (die Auferstehung) findet statt an dem Tage, an dem wir gerichtet werden (Conv. IX, 3. 5). Ueberhaupt kommt jetzt kein anderes Gesetz und keine andere Lehre mehr, sondern das Gericht und das Feuer [1]. Wenn wir für frühere Sünden in diesem Leben Strafe erleiden, so müssen wir uns freuen, da uns dort das Gericht leicht wird (De dist. cib. 2, 2).

505. Ausführlicher und mit entschiedener Polemik gegen Origenes handelt Methodius von der Vollendung der Welt durch Feuer. Es ist schon angegeben, daß nach ihm zuletzt Feuer über die Welt hereinbrechen wird (Conv. X, 4). Man darf aber nicht sagen, daß alles völlig vernichtet werde, daß Erde und Luft und Himmel gar nicht mehr sein werden. Es wird die ganze Welt zur Reinigung und Erneuerung verbrannt werden, überschwemmt mit verzehrendem Feuer, aber nicht gelangt sie zu vollständiger Vernichtung und zu völligem Untergange [2]. Es bleibt die Creatur, indem sie zum Bessern und Schönern wieder erneuert wird und frohlockt und sich freut über die Kinder Gottes bei der Auferstehung, über welche sie jetzt seufzt, erwartend unsere Befreiung von der Vergänglichkeit (vgl. Is. 52, 2. Röm. 8, 22 f. Is. 66, 22; 45, 18). Nicht zwecklos noch umsonst zur Vernichtung hat Gott das All geschaffen, sondern zu ewigem Sein und Bewohntwerden. Darum muß nach der Verbrennung und Umwälzung wieder der Himmel und die Erde sein (ibid. 47, 6—8; cf. Fragm. IX, bei *Pitra,* Anal. sacra IV, 205. 437 sq.). Wenn die Gegner sich berufen auf Matth. 24, 35 und Ps. 101, 27, so erwidert Methodius: Es ist den Schriften eigen, auch die Umwandlung der Welt zu einem im Vergleich mit dem jetzigen bessern und herrlichern Zustande Untergang zu nennen, da ja auch die frühere Gestalt untergeht infolge der glänzendern Veränderung aller Dinge. Nicht ist ein Widerspruch in den göttlichen Worten. Es heißt aber: „die Gestalt dieser Welt vergeht" (1 Kor. 7, 31), und nicht: „diese Welt". Die Schriften pflegen Untergang zu nennen die Veränderung zum Schönern und Wohlgestaltetern, gleichwie man Untergang nennen kann die Umwandlung eines Kindes zum vollendeten Manne, indem hierbei die Jugend zur Größe und Schönheit sich umgestaltet nach 1 Kor. 13, 11 [3].

[1] Conv. X, 4, p. 269: *Οὐκέτι μετὰ ταύτην* (sc. *ἁγνείαν*) *ἔσεσθαι νόμον ἢ διδασκαλίαν ἑτέραν, ἀλλὰ κρίσιν καὶ πῦρ.* Cf. De res. II, 23, 5.

[2] De res. I, 47, 3: *Οὐκ ἀρεστὸν δὲ οὐδ' ἐκεῖνο, τὸ λέγειν εἰς ἄρδην ἀπολεῖσθαι τὸ πᾶν, καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ οὐρανὸν μὴ ἔσεσθαι. Ἐκπυρωθήσεται μὲν γὰρ πρὸς κάθαρσιν καὶ ἀνακαινισμὸν καταβασίῳ πᾶς κατακλυζόμενος ὁ κόσμος πυρί, οὐ μὴν εἰς ἀπώλειαν ἐλεύσεται παντελῆ καὶ φθοράν.*

[3] De res. I, 48, 1—2: *Ἔθος ταῖς γραφαῖς, τὴν εἰς τὸ κρεῖττον καὶ ἐνδοξότερον ἀπὸ ταύτης τῆς καταστάσεως τοῦ κόσμου μεταβολὴν ἀπώλειαν λέγειν . . . οἷον ὥσπερ ὁπόταν τις ἀπώλειαν λέγῃ τοῦ κατὰ τὸν νήπιον σχήματος τὴν εἰς τὸν ἄνδρα τὸν τέλειον μεταλλαγήν, τρεπομένης εἰς μέγεθος καὶ κάλλος τῆς ἡλικίας τοῦ νηπίου.*

Anhang.

Die eschatologischen Lehren des Adamantius, der Apostolischen Constitutionen und sibyllinischen Weissagungen.

506. Außer den angeführten Gegnern des Origenes gab es in der vornicänischen Zeit im Oriente noch mehrere Theologen, welche zwar nicht direct gegen die Speculationen des Alexandriners polemisiren, aber auch keinerlei Beeinflussung seitens des letztern verrathen, vielmehr im Geiste eines Irenäus, Hippolytus u. a. die kirchliche Lehre, speciell die Eschatologie, vorlegen. Zu diesen gehört vor allen der Verfasser der fünf Dialoge gegen die Gnostiker, welche unter dem Titel De recta in Deum fide den Namen des **Adamantius** tragen und (wie es scheint) nicht unbedeutende Entlehnungen aus den Schriften des Methodius aufweisen[1].

Kein Streit besteht zwischen Adamantius und seinen Gegnern hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele. Diese wird auch von dem Bardesaniten Marinus zugestanden (V, 20, ed. *Caspari;* bei *Lommatzsch* p. 393). — Anders steht es bezüglich der Willensfreiheit und ihrer Bedeutung für das sittliche Leben überhaupt und die Heilsaneignung insbesondere. Die Gegner nehmen zur Erklärung des Bösen in der Welt neben dem guten Gott (und dem Schöpfergott) noch ein böses Urwesen an (I, 2, *L.* p. 255; II, 1, *L.* p. 294), oder sie halten den Teufel für ein selbständiges böses Princip (III, 3, *L.* p. 323) oder erblicken in der Materie Quelle und Sitz des Bösen (IV, 8, *L.* p. 351). Adamantius erwidert: Das Böse besteht nicht nach Art einer Natur oder Substanz oder Hypostase, es entsteht vielmehr nur als Accidens durch den freien Willen[2]. Die einzelnen Arten des Bösen, z. B. Ehebruch,

---

[1] Die Dialoge wurden zuerst 1674 griechisch herausgegeben (und zwar als Werk des Origenes) von M. J. R. Wetstein. De la Rue nahm dieselben in den ersten Band seiner Origenes-Ausgabe auf (p. 800—872), aber in verbesserter Gestalt und nicht mehr als echtes Werk des Alexandriners. Wieder abgedruckt sind unsere Dialoge bei *Lommatzsch,* Orig. opera omnia XVI, 246—418. C. P. Caspari entdeckte und veröffentlichte eine lateinische Uebersetzung derselben von Rufinus (Kirchenhistorische Anekdota I (1883), Vorwort S. III—VI, Text S. 1—129), welche im Vergleiche mit dem griechischen Texte einige kleine Lücken und (unbeabsichtigte) Umstellungen enthält. — Nach Th. Zahn (Die Dialoge des Adamantius mit den Gnostikern, in der Zeitschr. für Kirchengesch. IX, 193—239) sind die Dialoge um 300—313 im griechischen Syrien bezw. in Antiochien verfaßt worden. Vgl. noch Bonwetsch, Methodius von Olympos I, S. XVI f. Nach all diesen Untersuchungen aber scheint das Verhältniß des Adamantius zu Methodius oder genauer das Verhältniß der vorliegenden Texte des Adamantius zu den Texten des Methodius, wie Bonwetsch sie gibt, noch keineswegs allseitig geklärt zu sein. Auffallend ist besonders, daß viele Einwände gegen die Auferstehung, welche bei Methodius zunächst von den Origenisten ausgehen, in den Dialogen des Adamantius von den Gnostikern erhoben werden.

[2] *Lommatzsch* l. c. p. 355: *Τὰ κακὰ οὐδὲ κατὰ φύσιν οὐδὲ κατ᾽ οὐσίαν οὐδὲ καθ᾽ ὑπόστασίν ἐστιν· ἀλλὰ τρόπῳ γίνονται τὰ κακὰ ἐκ τῆς αὐτεξουσιότητος.* — Daß es nicht eine präexistente Materie als Sitz und Quelle des Bösen gebe, zeigt Adamantius in Dial. IV, 3—5, *L.* p. 338 sqq.

Mord, Diebstahl, sind nichts Substantielles, sondern entstehen erst aus gewissen Handlungen der Menschen. Es sind aber die Menschen keineswegs von Gott so geschaffen worden, daß sie jene Handlungen vollbringen müssen, vielmehr besitzt der Mensch Willensfreiheit. Diese ist ein erhabenes Gut für die Menschen, indem sie jetzt freiwillig sich Gott unterwerfen können, während die andern Wesen gezwungen ihm dienen. Sie ist ihnen aber verliehen worden nicht zu ihrem Falle nach abwärts, sondern vielmehr, damit sie zum Bessern fortschreiten[1]. Weil das Gute substantiell ist, das Böse accidentell, so kann im Guten als solchem (in Gott) nichts Böses sein; nur dem kann das Böse widerfahren, welcher bloß gut ist *κατὰ θέσιν* durch seinen freien Willen (dem Menschen und dem Teufel). Indem aber der Teufel und der Mensch für *αὐτεξούσιοι* erklärt werden, sind sie noch nicht sofort *παντεξούσιοι* wie Gott (III, 9, *L.* p. 327—329).

507. Wie das Gute und das Böse überhaupt, so lassen die Gegner auch das Heil einerseits, das Gericht und das Verderben andererseits von zwei Urwesen, einem guten und einem bösen, gewirkt sein (II, 3, *L.* p. 296; II, 20, *L.* p. 412; III, 11, *L.* p. 331). Dem gegenüber betont Adamantius mit aller Entschiedenheit den ethischen Werth des Heiles und den ethischen Charakter des ganzen Heilsprocesses. Nur jene haben stets das Heil erlangt, welche an Christus glaubten; welche aber nicht an ihn glaubten, diese gingen zu Grunde (I, 11, *L.* p. 270). Nach Röm. 2, 16 wird Gott das Verborgene der Menschen richten nach dem Evangelium durch Jesus Christus. Mit dem Worte „Gericht" aber ist gezeigt, daß er einerseits den Guten nach Verdienst Lohn geben wird, den Bösen und Ungerechten aber Strafe (*καταδίκη*). Wenn es heißt, das Gericht werde stattfinden gemäß dem Evangelium durch Jesus Christus, so ist wiederum angedeutet, daß jedem Einzelnen Vergeltung zu theil wird nach Verdienst seiner Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit (II, 5, *L.* p. 298). Es muß auch durch Christus ein Gericht stattfinden. Würde nämlich, nachdem Christus erschienen, niemand mehr gerichtet, was wäre es dann nothwendig, vor dem Demiurgen zu fliehen, da niemand richten, niemand Strafe androhen würde? Wie könnte alsdann ein Wehe über jenen ausgerufen sein, durch welchen Aergerniß kommt? (Matth. 18, 7.) Wie könnte es (Gal. 5, 10) heißen: Der, welcher euch verwirrt, wird das Strafgericht tragen, wer immer er ist? (II, 15, *L.* p. 312 sq.) Es ist also festzuhalten, daß der Herr Mensch ward, um denen das Heil zu schenken, die er ins Dasein gerufen, und daß er alle gerecht nach der Freiheit des Willens zum Gerichte rufen wird (V, 28).

508. Die Gegner behaupten ferner, der Christus des gerechten oder Schöpfer-Gottes sei noch gar nicht gekommen, da an dem wirklich erschienenen Christus sich viele Weissagungen nicht erfüllt haben, z. B. Ps. 2, 2 ff.; Dan. 2, 34 ff. (I, 24—25, *L.* p. 285 sq.), da er ferner das vom Demiurgen gegebene Gesetz aufgehoben hat (II, 10, *L.* p. 304). Dem gegenüber hält Adamantius fest am Glauben der Kirche, daß es, wie nur einen Gott, so auch nur einen Christus gebe, welcher als das Gott wesensgleiche, ewige

[1] Dial. IV, 9—11, *L.* p. 354—360; cf. *Methodius*, *Περὶ αὐτεξουσίου* 15—16.

Wort in den letzten Zeiten aus Maria die Menschheit angenommen hat (I, 2, *L.* p. 255). An diesem Christus sind die Weissagungen in Ps. 2, 2 thatsächlich erfüllt worden, indem alle, die in Israel Gewalt hatten, wider ihn sich erhoben. Wenn es Ps. 2, 9 heißt, Christus werde die Völker beherrschen mit eisernem Scepter, so ist auch dies erfüllt. Nach Dan. 2, 38—40 wird nämlich auf das goldene und silberne und eherne Reich das eiserne Reich kommen. Dieses Reich ist aber ohne Zweifel das römische, in welchem die Völker beherrscht werden, die Christus zum Erbe sich erfleht (I, 24, *L.* p. 285 sq.). Wenn es auf Grund von Dan. 2, 34 ff. scheinen könnte, der von dem Gesetz und den Propheten geweissagte Christus sei noch nicht gekommen, so ist zu bedenken, daß das Gesetz und die Propheten nicht zwei Christusse verkünden, sondern eine zweifache Parusie des einen Christus, die erste in Niedrigkeit, die zweite in Herrlichkeit (I, 25, *L.* p. 286 sq.). Wenn Johannes fragte: Bist du es, der da kommen soll? (Matth. 11, 3), so bezieht sich diese Frage zunächst darauf, ob Christus auch in den Hades kommen werde, wohin Johannes als Vorläufer ihm vorausgehen sollte. Da ferner die Jünger des Johannes die doppelte Ankunft Christi nicht erkannten, so wollte er sie bestärken in dem Glauben, daß Christus es sei, welcher nicht bloß schon gekommen ist, sondern wiederum kommen wird (I, 26, *L.* p. 288). Nach Mal. 3, 1 und Matth. 11, 10 ist von den Propheten geweissagt, daß Johannes der Ankunft Christi vorhergehen und ihm den Weg bereiten soll. Wäre nun der erschienene Christus nicht der von den Propheten geweissagte, so müßte gezeigt werden, daß ein anderer gekommen ist, dem Johannes vorausging. Es ist aber kein anderer gekommen als der Herr Jesus Christus, und diesem ging Johannes voraus; darum ist auch in diesem die Prophetie erfüllt worden (II, 18, *L.* p. 406 sq.). — Daß der erschienene Christus kein anderer ist als der von den Propheten geweissagte Messias des einen Gottes, ergibt sich endlich aus den Strafen, welche einerseits der Gott dieser Welt, andererseits Christus und sein Apostel androhen. Von ersterem heißt es, daß er die Gedanken der Ungläubigen geblendet hat (2 Kor. 4, 4); Christus droht den Ungläubigen die äußerste Finsterniß an (Matth. 22, 13), und sein Apostel redet von einer Uebergabe an den Satan (1 Kor. 5, 5). Was ist nun besser, wenn die Ungläubigen verblendet, oder wenn sie in die äußerste Finsterniß geworfen oder dem Satan übergeben werden? (IV, 21, *L.* p. 318 sq.)

Dieser eine Christus nun hat uns erlöst, aber nicht in dem Sinne, daß er sein Blut und sein Leben als Kaufsumme dem Teufel ausgeliefert hätte. Er ist vielmehr nach dem Tode wiederum auferstanden und hat angenommen, was er im Tode abgelegt hatte (I, 27, *L.* p. 290). Und wie er auferstanden ist, so hat er auch vom Gerichte gelehrt (II, 10, *L.* p. 305). Tod und Auferstehung Christi waren aber Wirklichkeit und nicht bloß Schein. Sonst wäre es auch nicht wahr, daß diejenigen das Heil erlangen, welche vertrauen, daß sie durch den Glauben an ihn gerettet werden, es wäre eitel unsere Predigt und eitel unser Glaube (V, 6, *L.* p. 373).

509. Adamantius zeigt aus dem Schlusse der Parabel von Lazarus und dem Reichen (Luc. 16, 31), daß die, welche Moses und die Propheten nicht

annahmen (die Marcioniten), auch Christus, den von den Todten Auferstandenen, nicht angenommen haben (II, 10, *L.* p. 305 sq.). Der Marcionite Marcus greift die Parabel für seine Zwecke auf und sagt, gemäß derselben sei Abraham im Hades und nicht im Himmelreich (welches eben der Christus des guten Gottes gewähre); denn Abraham habe mit dem Reichen gesprochen. Adamantius erwidert, es heiße nicht, daß Abraham im Hades war. Allerdings habe er mit dem Reichen gesprochen, allein es heiße auch, daß eine große Kluft zwischen beiden sei, nämlich die Kluft zwischen Himmel und Erde. Wenn der Gegner erwidert, der Reiche habe doch seine Augen erhoben und den Abraham gesehen, niemand aber könne von der Erde, geschweige denn erst gar vom Hades in den Himmel blicken, so erklärt Adamantius: Nur die körperlichen Augen sehen bloß das, was nahe ist, die geistigen reichen ins Unermeßliche. Abraham und der Reiche sahen sich, aber mit den Augen des Geistes.

Wenn das Evangelium von einem Erheben der Augen redet, so ist damit schon angedeutet, daß der Reiche seine Augen gen Himmel erhob und nicht gegen die Erde. Ueberhaupt hat Christus den Armen und Reichen eingeführt, um den Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten zu zeigen. Nach den Worten der Schrift, wonach der Reiche schon in diesem Leben Gutes, Lazarus aber Uebles empfangen hat, ist ferner das Himmelreich nichts anderes als ein Gut, die Gehenna aber oder die Verdammniß nichts anderes als ein Uebel (II, 11, *L.* p. 306 sq.).

Mit diesen Ausführungen stimmt nicht ganz überein, was Adamantius an einer andern Stelle lehrt. Aus Eph. 4, 10 und Joh. 3, 13 sucht der Bardesanite Marinus zu beweisen, daß Christus auch seiner Menschheit nach vom Himmel herabgekommen sei. Adamantius erwidert: Das Evangelium lehrt deutlich, daß kein Mensch in den Himmel hinaufgestiegen wäre, wenn nicht der Logos vom Himmel herabgekommen wäre (Joh. 3, 13). Wenn es heißt: Niemand ist hinaufgestiegen — so ist damit die vergangene Zeit bezeichnet. Es heißt nicht: Niemand wird hinaufsteigen, sondern: Niemand ist hinaufgestiegen. Klar ist damit gelehrt, daß vor Christus niemand hinaufgestiegen ist. Dasselbe besagen auch Kol. 1, 18; 1 Kor. 15, 20. 23. Bevor also das Wort Gottes herabstieg und aus einem Mutterleibe den Menschen annahm, ist niemand hinaufgestiegen. Nachdem aber Christus hinaufgestiegen ist, steigen auch die hinauf, welche Christi sind, nach 1 Kor. 15, 23 (V, 7, *L.* p. 374 sq.).

510. Ein Hauptdifferenzpunkt zwischen Adamantius und seinen gnostischen Gegnern war endlich die Lehre von der Auferstehung des Fleisches (cf. III, 1, *L.* p. 322; V, 14, *L.* p. 385). In dem hierüber geführten Zwiegespräch kehren nun von seiten der Gnostiker viele Einwände gegen die Fleischesauferstehung und zwar wörtlich wieder, die auch Methodius in seinem Werke über die Auferstehung zu widerlegen versuchte. Wie bezüglich der Einwände, so ist Adamantius auch bezüglich der Widerlegung derselben und bezüglich der ganzen Auffassung und Begründung der Auferstehungslehre, wie es scheint, ganz und gar von Methodius beeinflußt. — Daß nicht derselbe Leib auferstehen könne, mit dem wir jetzt umgeben sind, sondern ein anderer, geistiger, sucht der Bardesanite Marinus daraus zu beweisen, daß der Leib des Menschen

nicht einmal von Kindheit an bis zum Greisenalter derselbe bleibe, indem die Substanz des Leibes immer sich ändere und fließend sei. Welcher Körper soll da auferstehen, der des Knaben oder der des Mannes oder der des Greises? Was der Körper verliert, das wird durch Aufnahme der Speisen wiederum ersetzt. Soll nun der durch Krankheiten aufgezehrte Leib wieder erstehen oder der jugendliche oder der greisenhafte? Adamantius bestreitet die medicinische Voraussetzung seines Gegners, als ob wegen der stets flüssigen Natur des Körpers jeder (ausgeschiedene) Theil desselben wieder ersetzt werde. Es müßten ja dann auch abgehauene Glieder wieder ersetzt werden und etwaige Narben verschwinden. Die verlornen Glieder aber bleiben verloren, und die Narben verschwinden nicht. Daraus folgt, daß die Substanz des Leibes als solche stets dieselbe und keineswegs durchaus flüssig ist (V, 16, *L.* p. 385—389). — Welches Blut, so fährt der Gegner weiter, soll auferstehen, das durch einen etwaigen Aderlaß entfernte oder das sonstwie verlorne? Adamantius erwidert: durch einen Aderlaß u. s. w. werde nicht das eigentliche Lebensblut entfernt, sondern nur das überflüssige und schädliche (V, 17, *L.* p. 389). — Nach dem Tode wird der Leib in die vier Grundelemente aufgelöst, lautet ein neuer Einwand, und es ist unmöglich, daß er aus den Elementen wieder in seinen frühern Bestandtheilen ersteht, gerade so wie jemand, der Wasser in das Meer geschüttet, nicht mehr dieses Wasser schöpfen kann. Wäre dem so, erwidert Adamantius, so wären die Menschen mächtiger als Gott. Denn die erstern können vermischte Flüssigkeiten wieder scheiden, z. B. Wein und Wasser, Silber und Erz. Und Gott sollte aus den Elementen nicht den frühern Menschenleib wiederherstellen können? Sind ja doch alle Elemente von ihm geschaffen und ihm ganz und gar unterworfen (V, 18, *L.* p. 390 sq.). Den Streit auf das Gebiet der Schriftlehre verlegend, beruft sich der Gegner zunächst auf 1 Mos. 6, 3: Mein Geist wird nicht bleiben in diesen Menschen (nach den LXX), weil sie Fleisch und Blut sind. Adamantius entgegnet: Wenn der Geist in diesen Menschen nicht bleibt, so bleibt er offenbar in andern (V, 19, *L.* p. 392). — Viele Schriftstellen, heißt es weiter, beziehen die Auferstehung (das Heil) nur auf die Seele, nicht auf den Leib, so z. B. Ps. 55, 13; 41, 3; 56, 2; 114, 7; 15, 10. Mit nichten, erwidert Adamantius, denn die Heilige Schrift versteht unter Seele (*ψυχή*) oftmals den ganzen, aus Leib und Seele bestehenden Menschen, z. B. 1 Mos. 46, 15. 27; Ps. 73, 19 (V, 20, *L.* p. 393 sq.). — Auf Grund von Röm. 7, 24 behauptet der Gegner, der Leib sei eine Fessel der Seele und Ursache alles Bösen[1]. Allein wenn die Seele zur Strafe für die Sünde an den Leib gefesselt ward, dann hat sie gesündigt ohne Körper und ist dieser nicht Ursache der Sünde. Eine Fessel schränkt den Gefesselten ein und hindert ihn, zu sündigen, der Leib aber wirkt zur Sünde mit (V, 21, *L.* p. 394 sq.). — Wenn der Apostel 1 Kor. 15, 50 lehrt: Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht besitzen — so versteht er unter Fleisch und Blut

[1] Cf. Dial. III, 1, *L.* p. 322, wo der Bardesanite Marinus behauptet: *Εἰκότως ἄχθος καὶ σῆμα καὶ δέσμα κέκληται (τὸ σῶμα), διὰ τὸ ἁμαρτήσασαν τὴν ψυχὴν ἐνδεδέσθαι τῷ σώματι τούτῳ.*

die schändlichen und unehrbaren Handlungen, diejenigen Fleischliche nennend, welche Fleischliches sinnen, diejenigen Geistige, welche das Geistige thun (vgl. Röm. 8, 4—6. 9. 1 Kor. 3, 2—3 u. a. St.). Nach 1 Kor. 6, 15 sind unsere Leiber Glieder Christi. Entweder gehen also die Glieder Christi zu Grunde, oder es erlangt auch das Fleisch das Heil. Einen Unterschied zwischen Leib (*σῶμα*) und Fleisch (*σάρξ*) mit den Gegnern zu machen, geht nicht an (V, 22 sq., *L.* p. 395—399). — Die Auferstehung der im Tode abgelegten Leiber ist vom Apostel klar gelehrt 1 Kor. 15, 29—44. 51—53. Die Identität des Auferstehungsleibes mit dem frühern ist nicht in Abrede gestellt durch das Gleichniß vom Samenkorn, insbesondere nicht, wenn es heißt: Gott gibt demselben einen Leib, wie er will (1 Kor. 15, 38). Denn das in die Erde begrabene Samenkorn ersteht wieder als Samenkorn, und der in die Erde begrabene Mensch ersteht wieder als derselbe Mensch, nicht als ein anderer. Nur eine Veränderung erfährt der Leib in der Auferstehung, wie auch das Samenkorn nicht als nacktes Korn ersteht, sondern als schöner Halm. Der Leib wird anziehen das Gewand der Herrlichkeit in Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, nachdem er abgelegt alle Gebrechlichkeit der Vergänglichkeit (V, 23—25, *L.* p. 399—401). — Als Erstgeborner von den Todten und Erstling der Entschlafenen hat in Wahrheit Christus zu gelten nach Kol. 1, 18 und 1 Kor. 15, 20. Die in der Heiligen Schrift berichteten Todtenerweckungen bilden hiergegen keinen Beweis; denn die so Erweckten sind wiederum gestorben, Christus aber stirbt nicht mehr (Röm. 6, 9), und so hat, gleichwie durch Adam der Tod, so durch Christus die Auferstehung ihren Anfang genommen (V, 11—12, *L.* p. 378 sqq.).

So bleibt es dabei, daß Christus den Menschen aufzuerwecken verheißen hat, auf daß er auch mit seinem Leibe die Unsterblichkeit erlange und durch die Freigebigkeit des Schöpfers mit der Herrlichkeit der Seligkeit beschenkt werde (V, 28). Und zwar verbleibt hierbei die Natur oder Substanz des Fleisches dieselbe und wird in der Auferstehung nur die Beschaffenheit geändert. Gott schuf einst den Leib aus Erde. Beim Tode wird der Leib wiederum zu Erde oder Staub. Es verbleibt aber ungeschmälert und unversehrt die elementare Substanz, um nach dem Willen und der Kraft Gottes besser und herrlicher dereinst wieder gestaltet zu werden[1].

511. Gleich Adamantius steht auch die Grundschrift der sechs ersten Bücher, ja der Hauptsache nach die ganze Sammlung der sogen. **Apostolischen Con-**

[1] Dial. V, 26, ed. *Caspari:* Natura carnis vel substantia permanente qualitas in resurrectione mutatur. . . Permanet indefecta et incolumis ratio substantialis. Quid incredibile aut impossibile videtur, si, permanente integra ratione substantiae, qualitates eius, quae iam frequenter Dei voluntate mutatae sunt, rursum secundum ea, quae scripta sunt, voluntate Dei et virtute in melius et gloriosius commutentur? In dem Schlußabschnitte des fünften Dialoges (V, 25 sqq. bezw. p. 401 sqq.) weichen der griechische Text und Rufins Uebersetzung so sehr ab, daß es schwer ist, die Punkte aufzufinden, wo sie überhaupt zusammentreffen. Die obige Stelle fehlt im Griechischen ganz. Wie Zahn (Zeitschrift für Kirchengesch. IX, 196 ff.) nachweist, ist im bisherigen griechischen Texte aus Versehen ein umfangreiches Stück aus dem zweiten Dialoge in den fünften hineingerathen.

stitutionen gerade in der Eschatologie wesentlich noch auf dem Standpunkte der antignostischen Väter[1]. — Oftmals ist davon die Rede, daß wir durch Christus das wahre, ewige Leben oder auch die Unsterblichkeit besitzen bezw. erlangen können. Gottes Lob ist für die Menschen ewiges Leben (II, 53). Der Barmherzige wird im ewigen Leben von Gott beseligt werden (IV, 3). Der Reine wird theilhaft der Unsterblichkeit (VI, 30). Die Hoffnung auf Christus ist unsterbliches und ewiges Leben (V, 19). Ueber das Leben, das Christus zugleich mit der wahren religiösen Erkenntniß uns gebracht hat (cf. VII, 25. 26. 36. 38. 39; VIII, 37), haben die Bischöfe Gewalt, indem sie die Büßer von ihren Sünden lösen und sie auf solche Weise beleben (*ζωογονεῖν*) können (II, 33)[2]. — Schon hier ist eine gottwohlgefällige Wittwe ein *ἅγιον θυσιαστήριον Χριστοῦ* (III, 14; eine Jungfrau ein Tempel Gottes, ein Haus Christi, eine Wohnung des Heiligen Geistes IV, 14; ein Martyrer ein Bruder des Herrn, ein Sohn des Allerhöchsten, eine Wohnstätte des Heiligen Geistes V, 1). Die Gesamtheit der Gläubigen bildet die (hochheilige, im Himmel eingeschriebene) Kirche, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk der Auserwählung, die geschmückte Braut Gottes, des Herrn (II, 25). Für die verschiedenen Vorsteher ist bei Gott ein gewisser Lohn und ein unbeschreiblicher Ruhm in Herrlichkeit, wenn sie gut dem heiligen Zelte dienen (II, 25). Es erwarten aber auch alle Gläubigen eine glorreiche und ewige und unfehlbare Verheißung (II, 28); sie werden, wenn sie gerecht richten, gewürdigt werden gerechter Vergeltungen sowohl jetzt als in Zukunft (II, 53); sie können erlangen die Verheißung Gottes (und durch den Heiland Jesus Christus in Ewigkeit ruhen VI, 30). Insbesondere werden die Martyrer gewürdigt der unverwelklichen Krone (V, 1; und der ewigen Herrlichkeit V, 6; cf. V, 7). — Die Gläubigen können und

---

[1] Wie schon oben angedeutet (S. 45, Anm.), zerlegen wir mit Funk den vorliegenden (aus dem Anfang des 5. oder vielleicht noch aus dem 4. Jahrhundert stammenden) Text der Apostolischen Constitutionen in folgender Weise: Die ersten sechs Bücher betrachten wir als eine Erweiterung der im 3. Jahrhundert entstandenen, noch in syrischer Uebersetzung vorhandenen *Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων*, das siebente Buch in seiner ersten Hälfte als eine Ueberarbeitung der *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων*, in seiner zweiten Hälfte als Erweiterung verschiedener ältern Schriftstücke, Gebetsformeln u. s. w., das achte Buch vorzugsweise, doch nicht ausschließlich, als Eigenthum des Redactors. Gerade in jenen Abschnitten und Redewendungen nun, welche vom christlichen Heile und seinen einzelnen Momenten, sei es in deren fortlaufender Verwirklichung oder schließlicher Vollendung, handeln, hat der spätere Redactor keine sachlichen Aenderungen, sondern nur unbedeutende Erweiterungen vorgenommen. Wir schließen diese Erweiterungen, soweit wir sie anführen, in Klammern ein. — Ueber die sonstige Literatur zu den Apostolischen Constitutionen und die Ausgaben derselben sowie die ihnen zu Grunde liegenden Schriftstücke vgl. Funk, Die Apostolischen Constitutionen, Einleitung S. 1—27. Bardenhewer, Patrologie S. 25—30. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur I, 451—466.

[2] Die natürliche Unsterblichkeit der Seele wird in der Grundschrift nicht ausdrücklich betont. Dagegen sagt der Redactor (VI, 11): *Ψυχὴν ἀσώματον ἐν ἡμῖν καὶ ἀθάνατον ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' οὐ φθαρτὴν ὡς τὰ σώματα, ἀλλ' ἀθάνατον, ὡς λογικὴν καὶ αὐτεξούσιον* Derselbe erwähnt ferner noch oftmals das ewige Leben, die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit als christliches Heilsgut, z. B. II, 55; V, 6. 20; VII, 1; VIII, 6. 8. 10. 11. 38. 39.

sollen ferner werden Genossen des Reiches Gottes (VI, 30; cf. VIII, 7), welches Christus nebst der Vergebung der Sünden und der Auferstehung der Todten verkündet hat (VII, 43; cf. VII, 41), welches jetzt den Heiden gegeben ist, nachdem die Juden Christus verworfen haben (cf. V, 16). In dieses Himmelreich (das V, 4 auch βασιλεία εὐλογημένων heißt) wird nicht der bloße Name „Wittwe" einführen, sondern der (wahre) Glaube und die (heiligen) Werke (III, 12)[1].

512. All dieser Heilsgüter gehen die Bösen auf ewig verlustig. Sie sind verlustig des ewigen Lebens und der Herrlichkeit (II, 47; cf. I, 6), werden ausgestoßen aus dem Reiche (III, 12), haben keinen Antheil mit den Heiligen (V, 4; berauben sich selbst der ewigen Herrlichkeit und bleiben von den ewigen Gütern ausgeschlossen V, 6). Dafür sind sie vor Gott einer Strafe schuldig (IV, 3), und zwar einer κόλασις αἰώνιος (II, 61; cf. I, 6; III, 12). Sie bleiben ausgesetzt dem Verderben (cf. I, 6; II, 25) und sind verfallen dem ewigen Tode (II, 53; cf. II, 33). Ihr Tod wird näher bestimmt als Tod des ewigen Feuers (II, 33; cf. V, 4), zu welchem insbesondere alle Ketzer werden verurtheilt werden (VI, 26). Wer Christus in der Verfolgung verläugnet, gelangt in die äußerste Finsterniß, wo Heulen und Zähneknirschen ist (V, 6). Vieles, so heißt es zuletzt, ist in der Schrift enthalten über der Gottlosen (Strafe,) Verstoßung, Verwerfung, Verurtheilung, Schmach (ewiges Feuer und immerwährenden Wurm V, 8).

513. Die Zutheilung des Lohnes und der Strafe geschieht durch ein gerechtes göttliches Gericht (II, 25. 51; VI, 11. 14). Für die volle Auswirkung des Gerichtes ist ein Tag festgesetzt, der eben deswegen ἡμέρα κρίσεως heißt (II, 61). — Der Gerichtstag fällt zusammen mit dem Ende der Welt (da der Herr kommen wird mit großer Macht und Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Todten, und jedem zu vergelten nach seinen Werken V, 19; cf. VI, 30; VII, 41; VIII, 12). Der Wiederkunft Christi werden falsche Christusse und falsche Propheten vorausgehen, welche (jetzt zwar wenige sind, aber) im Laufe der Zeit und beim Herannahen des Endes mehrere und ärgere sein werden (VI, 8)[2].

514. Oftmals kommen unsere Constitutionen zu sprechen auf die Fleischesauferstehung. Gegenüber den die Auferstehung läugnenden Häretikern (VI, 26; und Sadduzäern VI, 6) halten die Constitutionen an ihr fest als an einer apostolischen Ueberlieferung (VI, 14). Als Unterpfand unserer Auferstehung ist

[1] Das Wort „Paradies" gebraucht der Redactor zunächst, um damit den Wohnort Adams vor der Sünde zu bezeichnen (VII, 43; VIII, 12). Er verlegt diesen Wohnort gegen Sonnenaufgang (II, 57). — Auch vom reuigen Schächer heißt es, Christus habe ihn geführt in das Paradies, auf daß er die geheimnißvollen Güter genieße (V, 14).

[2] Chiliastische Gedanken finden sich in den Apostolischen Constitutionen nicht, dieselben sind vielmehr ausgeschlossen, wenn es VII, 32 heißt: Der Herr wird kommen und alle Heiligen mit ihm; unter Erdbeben wird er mit den Engeln seiner Macht auf den Wolken erscheinen, auf dem Throne seines Reiches Platz nehmen, um zu verurtheilen den Teufel, den Weltverderber, und zu vergelten einem jeden nach seinen Werken. Alsdann werden die Bösen hingehen in die ewige Strafe, die Guten aber werden eingehen in das ewige Leben.

Jesus Christus von den Todten auferweckt worden (V, 19; er ist Urheber der Auferstehung [VI, 11. 30] und hat dieselbe gepredigt [VII, 43; cf. VII, 25]; kurze Zeit muß der Mensch im Schlafe des Todes bleiben, dann aber wird er auferstehen [VII, 34. 38]; die Erinnerung an die Auferstehung Christi und die unsrige wird am Sonntage gefeiert VII, 36; cf. II, 59).

Bewiesen und näher bestimmt wird die Auferstehung in einem besondern Abschnitte (V, 7), und zwar ganz im Sinne der Antignostiker und Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts. Er, der allmächtige Gott, so heißt es, wird uns auferwecken durch Gott, unsern Erlöser, gemäß seiner Verheißung, und er wird uns als solche auferwecken, wie wir in der jetzigen Leibesgestalt sind, ohne daß uns etwas mangeln würde; denn wenn wir auch auf dem Meere gestorben sind und vom Winde wie Spreu zerstreut sind (wenn wir von wilden Thieren und Vögeln zerrissen werden), dennoch sind wir in der Welt, und die ganze Welt wird von der Hand Gottes zusammengehalten. Alle Menschen, nicht etwa bloß die Martyrer, werden auferstehen, wie aus Dan. 12, 2 (vgl. Matth. 13, 43. Ez. 37. Is. 26, 19 u. a. St.) hervorgeht. (Hätte Gott gewollt, daß alle Menschen unsterblich seien, so hätte er das bewirken können, wie er gezeigt hat an Henoch und Elias, die er den Tod nicht kosten ließ. Daß er die Macht hat, Verstorbene zu erwecken, beweisen die in der Schrift erzählten Todtenerweckungen.) Unsere Auferstehung wird erfolgen auf Grund der Auferstehung Jesu Christi; denn er (welcher Todte erweckte und am dritten Tage selbst auferstand) ist das Unterpfand unserer Auferstehung. Den Heiden gegenüber wird darauf hingewiesen, daß auch die Sibylle die Auferstehung verkündet. Ferner wird hingewiesen auf den Vogel Phönix als ein Vorbild der Auferstehung. Gott, so heißt es weiter, hat im Anfang alles aus nichts erschaffen (und den Menschen aus verschiedenen Elementen gebildet). Eben damit hat er einen Beweis der Auferstehung gegeben. Er (welcher den Menschen ursprünglich geschaffen, wird den Seelen die aufgelösten Leiber zurückgeben und) wird den Menschen, das Werk seiner Hände, wieder erwecken, nachdem er im Mutterschoße aus (wenig) Samen ihn gebildet und entwickelt hat[1].

515. Noch viel weniger als die Apostolischen Constitutionen sind in literärhistorischer Beziehung aufgehellt die sogen. **Sibyllinischen Orakel**. Doch dürften die uns vorliegenden Bücher, ausgenommen das dritte und wahrscheinlich auch das vierte und fünfte (in ihrer jetzigen Zusammenstellung?), dem 2. und 3. christlichen Jahrhundert entstammen. Die Orakel weissagen die Geschicke der Welt von Anbeginn bis zur jeweiligen Zeit des betreffenden Verfassers, um daran Drohungen und Verheißungen für die nächste Zukunft zu knüpfen; sie halten den heidnischen Völkern die Sünde ihres Götzendienstes und ihre Lasterhaftig-

[1] Auf dem Glauben an die Auferstehung beruht auch die christliche Auffassung, daß die Ueberbleibsel der bei Gott Lebenden geehrt werden sollen, im Unterschiede von der jüdischen Auffassung, daß die Berührung eines Leichnams verunreinige (VI, 30). — Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß der erweiterte Text der Apostolischen Constitutionen auffordert zu Psalmengesang auf die Martyrer (VI, 30), zum Gedächtniß der Martyrer (VIII, 13), zum Opfer für alle Heiligen, so dem Herrn seit Ewigkeit wohlgefallen haben (VIII, 13), zu Gebeten für die in Christo verstorbenen Brüder (VIII, 41—44).

keit vor und ermahnen sie, Buße zu thun, solange es noch Zeit ist, denn über die Unbußfertigen werden schreckliche Strafgerichte hereinbrechen. Hierbei entwickeln sie mannigfaltige und reichhaltige Vorstellungen in Bezug auf die Gotteslehre, die Christologie, die Heils- und Vollendungslehre. In letzterer Beziehung finden wir in den Orakeln christlichen Ursprungs der Hauptsache nach dieselben Gedanken, welche die von der alexandrinischen Gnosis unbeeinflußten vornicänischen Väter und Schriftsteller vortragen [1].

516. Gott hat, so lehrt die Sibylle, zwei Wege vorgelegt, den des Lebens und den des Todes, und befohlen, das gute Leben zu wählen (VIII, 399 sq.). Er verleiht den Guten das Gute zur reichen Belohnung (Fragm. III, 18). Christus wird den auserwählten Menschen ewiges Leben zeigen (I, 349 sq.); sein Kreuzholz ist das Leben der frommen Menschen (VIII, 246); wer an ihn glaubt, wird ewiges Leben haben (VIII, 255; vgl. Joh. 3, 15. 36; 6, 47). Nachdem die Sibylle einmal (II, 56—148) eine Menge sittlicher Vorschriften gegeben, schließt sie: Das ist der Kampf, das sind die Kampfpreise, das ist des Lebens Thüre und der Unsterblichkeit Eingang (II, 149—150). Allen Kämpfenden wird Christus den gebührenden Preis ertheilen, und die Bewährten wird er bekränzen; unsterblichen Preis wird er geben den Martyrern, die bis zum Tode gekämpft; den Jungfräulichen, die rühmlich gelaufen sind, wird er gewähren unvergänglichen Kampfpreis; aber auch denen, welche die Ehe lieben, wird er reiche Gaben und ewige Hoffnung schenken (II, 45—53; vgl. 1 Kor. 9, 25. 2 Tim. 4, 7 ff.). Welche den wahren und ewigen Gott ehren, die werden das Leben erben, auf ewige Zeiten bewohnend den üppig grünenden Garten des Paradieses, kostend das liebliche Brod vom strahlenden Himmel (Fragm. III, 46 sqq.) [2].

517. Ueber die Bösen und Ungerechten aber verhängt Gott Groll und Zorn (Fragm. III, 19); es wird sie infolgedessen zuletzt erreichen die Gluth des brennenden Feuers, und in lodernder Lohe werden sie in Ewigkeit brennen (ibid. 43—44). Der Richter wird sie ins Verderben stürzen, damit sie empfangen würdigen Lohn und büßen, was jeder im sterblichen Leben verübt. Und alsdann werden sie alle gehen durch den brennenden Strom und durch die unauslöschliche Flamme und zu Grunde gehen auf ewig (II, 249—255). Noch oftmals ist in unsern Orakeln davon die Rede, daß die Bösen in das ewige Feuer kommen (z. B. I, 350; II, 203—204. 305; VII, 127;

---

[1] Die Orakel jüdischen Ursprungs haben wir schon behandelt in der „Christlichen Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung" S. 129 f. u. ö. Zu der daselbst S. 130, Anm. 1, angeführten Literatur ist hinzuzufügen: H. Lüken, Die sibyllinischen Weissagungen, 1875. *Al. Rzach*, *Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί*, Oracula Sibyllina, 1891. In philologischer, textkritischer Beziehung ist zwar diese Ausgabe als vollendet zu bezeichnen; was aber die inhaltliche Sichtung und Ordnung des Materials und überhaupt die literär- und dogmenhistorische Seite der Sache betrifft, so hat der Verfasser die bisherigen unsichern Annahmen weder befestigt noch zerstört.

[2] Das Paradies wird sonst erwähnt als Wohnort des ersten Menschen (I, 24. 26. 30) und heißt als solcher „unsterbliches Land" (I, 51). Allem Anscheine nach fällt das Paradies als Ort der Seligkeit zusammen mit dem Wohnorte des ersten Menschen. Vgl. *Theophil.*, Ad Autol. II, 36. *Lactantius*, Divin. institut. II, 12.

VIII, 103—104. 401). Wo aber dieses Feuer näher bestimmt wird, erscheint es meistens als das am Ende der Zeiten über die ganze Erde hereinbrechende Feuer des Weltbrandes, von dem unten noch zu handeln ist. — Als (vorläufiger) Strafort der Sünder wird der Hades genannt, in welchem die Dämonen sich befinden, denen die Heiden opfern (Fragm. I, 22). Der Hades nahm auf das ganze sündhaft gewordene erste Menschengeschlecht. Dorthin kam zuerst Adam, als er den Tod kostete und die Erde ihn umhüllte (I, 80—82). Vielfach aber verflüchtigt sich in der Vorstellung des Hades der Begriff der Strafe und bedeutet derselbe einfach den Versammlungsort der Todten (z. B. VIII, 159. 199; XI, 138; XII, 77. 146; XIV, 184). Es erscheint darum sogar als Charakteristikum einer glücklichen Zeit, wenn die Menschen sterben, vom Schlafe bewältigt, und so zum Acheron gehen im Hause des Hades, um dort Ehre zu empfangen und glücklich zu sein (I, 301—306). Auch Christus steigt hinab in den Hades und verkündet den Todten die Auferstehung (I, 377—378; cf. VIII, 310 sqq.). — Neben dem Hades erscheint als Strafort die Gehenna. Das zweite sündhafte Geschlecht kam zur Strafe in die schreckliche tartarische Wohnung, verwahrt mit unlöslichen Banden in der Gehenna Gluth, dem unauslöschlichen Feuer (I, 101—103). Dorthin werden zuletzt die Sünder gestürzt werden zu den Ungethümen des Tartarus, den vielen und furchtbaren, wo unergründliche Nacht herrscht (II, 291—293). Dort ist ihres Weinens kein Ende (II, 300); sie werden knirschen mit den Zähnen, verzehrt von schrecklichem Durst und herber Gewaltthat. Sie werden den Tod als ein Gut rufen, doch wird er vor ihnen fliehen, denn nicht mehr wird ihnen der Tod noch die Nacht Ruhe bringen (II, 305—308). — Von einem andern sündhaften Geschlechte heißt es, daß ein Theil desselben hinabsank in den Erebos, während Gott die übrigen im Grimme aus der Welt raffte, sie bergend im großen Tartarus, in den Tiefen der Erde (I, 116—119), welche von Gott über dem Tartarus befestigt ist (I, 9—10; vgl. noch I, 101; II, 292. 302; VIII, 362).

518. Die ewigen Geschicke der Menschen werden entschieden durch ein göttliches Gericht. Zum Gerichte wird kommen das ganze Menschengeschlecht, denn über alle wird das Gericht ergehen (I, 273 sq.). An einer Stelle scheint die Vorstellung nahegelegt, daß das Gericht schon beim Tode des Menschen stattfindet. Das Leben, heißt es, wird im Tode geprüft; ob einer unrecht oder recht gethan hat, darüber wird er abgeurtheilt, wenn er zum Gerichte gekommen (II, 93—94). Sonst aber wird das Gericht immer verlegt an das Ende der Zeiten bei der Wiederkunft Christi und dem Untergange der Welt (durch Feuer), und es werden hierbei die Endereignisse und der ganze Abschluß der Menschengeschichte überhaupt in mitunter großartigen Bildern geschildert. Verwirrung (*σύγχυσις*) der Menschen wird dann sein auf der ganzen Erde, wann er, der Allmächtige, kommt, um auf dem Richterstuhle zu richten die Seelen der Lebendigen und der Todten und die ganze Welt. Kindern werden dann nicht mehr liebe Eltern sein, Eltern nicht Kinder wegen der Gottlosigkeit und der unerwarteten Trübsal. Dann wird wüthender Schmerz und Zerstreuung dir sein und Eroberung, wann einstürzen die Städte und die

Erde sich öffnet. Wann wie ein feuriger Drache es auf den Wogen heranzieht mit vollgefülltem Bauche und dir deine Kinder ängstigt (vgl. Offb. 12, 3 ff.), wann eine Hungersnoth ist und ein Bürgerkrieg, dann ist nahe das Ende der Welt und der letzte Tag und für die bewährten Berufenen das Gericht des unsterblichen Gottes (VIII, 81—92). Der Erde wird Schweiß entrinnen, heißt es wiederum, wann sein wird das Zeichen des Gerichtes. Vom Himmel herab wird kommen der ewige König, zu richten jegliches Fleisch und die ganze Welt. Gott werden dann schauen die Gläubigen und die Ungläubigen hoch in der Höhe zugleich mit den Heiligen am Ende der Zeit. Auf dem Richterstuhle richtet er die Seelen der leiblichen Menschen, wann einst unfruchtbar ist die ganze Welt und Dornen aufwachsen (VIII, 217—223; vgl. noch II, 81 u. XIV, 266 sqq.). Ein andermal wird das Holz selig gepriesen, an welchem Gott ausgespannt war. Nicht wird, so heißt es, die Erde dich behalten, du wirst in das himmlische Haus blicken, wann leuchtet aufs neue die Feuergestalt Gottes (VI, 26—28)[1]. Am ausführlichsten wird das Weltgericht mit seinen Vorzeichen, Begleiterscheinungen und Folgen geschildert im folgenden Abschnitt des zweiten Buches: Wenn einst dies Zeichen auf der ganzen Welt erscheint, daß von Geburt an die Kinder am Scheitel ergraut sind, dann überkommt Drangsal die Menschen, Pest, Hunger und Kriege, Wechsel der Zeit und viele trauerentflossene Thränen. Wehe, wie vieler Kinder werden dann weinen im Lande, bitter die Eltern beklagend, und sie, mit Leinwand umhüllt, als Leichen hineinlegen in die Erde, die Mutter der Völker, selbst mit Blut und Staub bedeckt! Wenn der Frauen Geschlecht einst nicht mehr gebärt, dann ist gekommen die Ernte der sterblichen Menschen (vgl. Matth. 24, 32. Marc. 13, 28. Luc. 21, 29 ff.). Und die Vernichtung ist nahe, wenn einige, die anstatt Propheten lügenhafte Betrüger sind, sich nahen und auf Erden reden (vgl. Matth. 24, 11). Auch Beliar[2]

[1] Wenn es VIII, 256—257 heißt, Christus werde zum Gerichte kommen nicht in Herrlichkeit, sondern wie ein Sterblicher, elend, entehrt und entstellt, um den Elenden Hoffnung zu geben, so würde das nicht nur allen sonstigen Vorstellungen, sondern auch anderweitigen Aeußerungen der Sibyllinen selbst widersprechen, wenn es nicht bezogen würde auf Christi erste Ankunft, die ja in gewissem Sinne auch eine Ankunft zum Gerichte war (vgl. Joh. 9, 39).

[2] Mit Beliar (Belial, der Gottlose) ist hier offenbar der sogen. Antichrist bezeichnet. — In dem (wohl jüdischen) vierten Buche der Sibyllinen erscheint als Antimessias der römische Kaiser Nero, der nach seiner Flucht aus Rom über den Euphrat zu den Parthern sich begeben habe und von dort mit großer Heeresmacht demnächst zurückkehren werde (IV, 117—124. 137—139; cf. V, 93). Bald nach Neros Tode hatte sich nämlich die Sage verbreitet, derselbe sei nicht gestorben, sondern nur über den Euphrat entflohen. Der Glaube an diese Sage ward um so mehr bekräftigt, als in kurzer Zeit im Morgenlande öfter ein Pseudo-Nero auftrat. Cf. *Tacitus*, Hist. lib. I, 8; II, 8. 9. *Suetonius*, De vita Caesarum lib. VI (Nero), 57. *Sulpicius Severus*, Chronic. lib. II, c. 28, 1; 29, 6; Dialog. I (II), 14. *Augustinus*, De civit. Dei lib. XX, c. 19, 3. — Daß die inspirirten Schriften des Neuen Testamentes an der Sage von dem noch lebenden (bezw. an der Vorstellung von dem durch ein Wunder aus dem Tode zu erweckenden) Nero festhalten, und daß sie diesen Nero als Antichrist, dessen Auftreten demnächst bevorstehe, schildern, ist zwar oft, aber mit allem Unrecht behauptet worden. Vgl. J. Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung (1860) S. 287 ff.

(vgl. 2 Kor. 6, 15) wird dann kommen und viele Wunder unter den Menschen verrichten (vgl. 1 Joh. 2, 18. Offb. 13, 14. Matth. 24, 24). Dann kommen in Nöthen (?) die heiligen Männer und die erwählten Gläubigen, und sie und die Hebräer werden beraubt. Ein schreckliches Zürnen wird über sie kommen, wenn das Volk der zwölf Stämme vom Aufgange heranzieht, suchend ein Volk stammverwandter Hebräer, das Assurs Sprößling zu Grunde gerichtet. Die Heiden werden darüber zu Grunde gehen. Später jedoch werden sie wiederum herrschen über die gewaltigen Menschen, die auserwählten getreuen Hebräer, sie unterjochend wie vorher; denn noch verläßt sie nicht ihre Stärke. Der Allerhöchste aber, der alles schaut und den Himmel bewohnt, wird Schlaf auf die Menschen senken, ihre Augenlider umhüllend. O glückselige Diener, welche der Herr, wenn er ankommt, wachsam findet (vgl. Matth. 24, 46), als solche, die alle wachten, stets harrend mit schlaflosen Augen! Denn er wird kommen am Morgen oder spät oder mitten am Tage; aber er kommt ganz gewiß (vgl. Luc. 12, 37. 46. Matth. 24, 42). Während man schläft, wird's geschehen, wenn am sternenbesäten Himmel mitten am Tag die sämtlichen Sterne allen sichtbar sind mit den zwei Himmelsleuchten und die Zeit schnell dahinschwindet. Und dann wird der Thesbite, am Himmel den Wagen entlang führend (vgl. 4 Kön. 2, 11), die Erde betreten (vgl. Matth. 17, 10 ff.) und der ganzen Welt ein dreifaches Zeichen des endenden Lebens geben. Wehe dann allen, welche an jenem Tage schwangern Leibes werden befunden werden und welche unmündige Kinder mit Milch säugen (vgl. Matth. 24, 19. Luc. 21, 23) und auf Meeresfluthen wohnen! Wehe allen, welche jenen Tag sehen werden! Denn stockfinstere Nacht wird die ganze Welt überschatten gegen den Aufgang hin, gen Untergang, gen Mittag und Norden (vgl. Matth. 24, 29. Marc. 13, 24. Luc. 21, 25). Und dann wird ein mächtiger Strom von brennendem Feuer vom Himmel herabfließen und alle Welträume aufzehren, das Festland, den großen Ocean, das bläuliche Meer, die Seen, Flüsse und Quellen, den unerbittlichen Hades und die Himmelsachse. Die Himmelslichter werden in eins zusammenfließen und wüste Gestalt annehmen. Alle Sterne werden vom Himmel in das Meer fallen (vgl. Matth. 24, 29. Marc. 13, 25). Alle Seelen der Menschen werden knirschen mit den Zähnen (vgl. Matth. 13, 42), wenn sie brennen im Schwefelstrome (vgl. Offb. 21, 8) und in der Gewalt des Feuers im entsetzlichen Lande, und Asche wird alles bedecken. Und alsdann werden veröden die sämtlichen Weltelemente, Luft, Erde, Meer, Licht, der Himmel, die Tage und Nächte. Nicht mehr werden die Luft die geschwinden Vögel durchfliegen, nicht durch die Meeresfluth die schwimmenden Thiere ziehen; kein beladenes Schiff wird mehr auf den Wellen hinfahren, nicht mehr pflügende Stiere den Acker mit Furchen durchschneiden, nicht mehr ächzen die Bäume vom Sturme; sondern alles wird Gott in eines schmelzen und läutern, bis es

422 ff. A. Hilgenfeld, Nero der Antichrist (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1869, S. 421—445). Inwieweit spätere christliche Schriftsteller die ursprünglich heidnische und jüdische Erwartung von der Wiederkunft Neros adoptirt haben, wird unten zur Sprache kommen.

rein ist. Aber wenn dann kommen werden des unsterblichen Gottes ewige Boten, Michael, Gabriel, Raphael und Uriel, welche wissen, was die Menschen vordem Böses gethan, alsdann werden sie alle Seelen aus nebligem Dunkel zum Gerichte führen, zum Throne des unsterblichen, großen Gottes (vgl. Matth. 24, 31). Denn er allein ist einzig und unvergänglich. Er, der Allherrscher, wird richten die Sterblichen. Und der Himmlische wird alsdann den Gestorbenen gewähren Leben und Geist und Sprache und Gebeine, ineinander gefügt mit mannigfachem Gefüge, Fleisch mit allerlei Fleische, Nerven zu Nerven gefügt und Blut in sämtlichen Adern, Haut auch und Haare, alles unsterblich gefügt und beseelt und sich bewegend (vgl. Ez. 37). So werden an einem Tage die menschlichen Leiber auferstehen. Und dann wird an des Hades festen Thoren die mächtigen Riegel von hartem, sehr festem Diamant entzweibrechen Uriel, der große Engel, und schnell sie daniederlegen und all die betrübten Gestalten zum Gerichte führen, vor allen zuerst die Gebilde der alten Titanen und der Giganten und welche die Sündfluth vertilgte, auch die, welche die Welle des Meeres in den Fluthen hinwegnahm und wen immer das Wild und die kriechenden Thiere und Vögel fraßen: sie alle zusammen wird er zum Richterstuhle rufen. Auch die, welche in Flammen vertilgt das fressende Feuer, wird er sammeln und zu Gottes Richterstuhl bringen. Wenn er nun die Todten erweckt und die Geschicke erfüllt hat, und wenn Sabaoth Adonai, der Donnerer der Höhe, auf dem himmlischen Throne sitzt und die mächtige Säule gefestigt hat, dann wird in Wolken zum Ewigen der Ewige selber in Herrlichkeit kommen, Christus mit den herrlichen Engeln (vgl. Matth. 16, 27; 25, 31). Und er wird dann sitzen auf dem großen Stuhle zur Rechten und richten über das Leben der Frommen und über den Wandel der Gottlosen. .. Und alsdann werden alle durch den brennenden Strom und die unauslöschliche Flamme hindurchgehen. Die Gerechten werden hierbei alle gerettet werden, die Gottlosen aber auf ewig zu Grunde gehen (II, 154—255). Die, welche des Rechtes und löblicher Werke und der Frömmigkeit und rechtlichen Sinnes sich beflissen haben, werden von Engeln entrückt und durch den brennenden Strom zum Lichte geführt und in ein sorgloses Leben, wo der unsterbliche Weg des großen Gottes sich hinzieht und drei Quellen da sind, von Milch, von Wein und von Honig (II, 313—318).

519. Die hier vorgetragenen Gedanken, insbesondere die Auferstehung und den allgemeinen Weltbrand, wiederholen die Sibyllinischen Orakel noch oftmals. — Die Auferstehung hat Christus bei seinem Hinabsteigen in den Hades daselbst verkündigt (I, 378); er hat durch seine Auferstehung den Berufenen zuerst den Anfang der Auferstehung gezeigt (VIII, 314) und wird sie dereinst bei Erfüllung der Geschicke der Menschen sicher bewirken (VIII, 169. 414). — Mit solcher Gewalt, so wird anderwärts prophezeit, wird das Feuer einst rasen, wie das Wasser hinströmt, und es wird die ganze Erde vernichten. .. Gar übel brennend, werden dann die Unglücklichen zum Himmel schauen, der nicht voll Sterne, sondern voll Feuer ist. Aber sie gehen nicht sofort zu Grunde; sondern unter den Körpern dahinsinkend und brennend im Geiste auf ewige Zeiten, werden sie sehen, daß Gottes Gesetz untrügerisch ist (VII, 120—129).

Alles wird zuletzt das Feuer vernichten und zu dünnem Staube wandeln die Scheitel belaubter Berge und jeglichen Fleisches (VIII, 15—16). Das spähende Feuer wird die Erde, den Himmel und das Meer verbrennen und auch die Thore des schließenden Hades. Dann kommt jegliches Fleisch der Todten zum Lichte der Wahrheit, derer, die heilig; doch Feuer wird auf ewig die Bösen bestrafen (VIII, 225—228; cf. ibid. 243. 411—412. Fragm. VI). — Die Gerechten werden im allgemeinen durch das Endfeuer rasch und ohne allen Schmerz hindurchgehen. Doch scheint einmal der Gedanke nahe gelegt, daß Einzelne erst nach längerer Zeit und nach längerer Qual aus dem Feuer errettet werden. Der allherrschende, ewige Gott, so heißt es, wird den Frommen noch etwas anderes verleihen, wenn sie flehen zum ewigen Gotte. Aus dem brennenden Feuer und aus den ewigen Qualen wird er die Menschen zu retten verleihen. Dies wird er vollführen. Er entrückt sie wiederum (?) aus der ewigen Flamme und versetzt sie anderswohin; er schickt sie durch sein Volk in ein anderes, für Unsterbliche ewiges Leben, in das elysische Land, wo weithin Wasser ihm fließen des acherusischen Sees, des ewigen von grundloser Tiefe (II, 330—338).

Zwölfter Abschnitt.

Die Eschatologie der Manichäer und ihrer vornicänischen Gegner.

520. Als das Christenthum bereits über große Gebiete der ganzen alten Welt verbreitet war, erhob sich im fernen Osten ein Religionssystem, welches zwar nicht auf dem Boden des Christenthums entstand, aber dennoch in einer Geschichte des letztern behandelt werden muß, weil es demselben jahrhundertelang die Herrschaft streitig machte und weil hervorragende Väter und Theologen im Kampfe mit jenem System ihre eigenen Lehren näher entwickelten. Es ist dies der **Manichäismus**. Man kann denselben kurz charakterisiren als die vollendetste Gnosis, insofern er fürs erste aus der Urquelle aller vorderasiatischen Gnosis, der altbabylonisch-chaldäischen Religion, am unmittelbarsten und reichsten den mythologischen Stoff schöpfte, insofern weiterhin sein Stifter Mani diesen Stoff unter allen Gnostikern am consequentesten und im einzelnen am geschicktesten zu philosophischen Ideen verarbeitet und kunstvoll systematisirt hat. Entstanden auf der dualistischen Grundlage des Chaldäismus, hat aber der Manichäismus auch christliche, parsistische und vielleicht selbst buddhistische Gedanken in sich aufgenommen [1].

[1] Ueber Person und Lehre des Mani handeln besonders folgende (in allen Einzelheiten allerdings nicht übereinstimmende) Quellenwerke. a) Orientalische: *Abulfaradsch*, Fihrist (um 980), ed. *Flügel, Roediger* et *Müller*, 1871, p. 327—338 (vgl. G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, 1862). *Shahrastânî*, Kitâb al-milal wan-nuḥal (12. Jahrh.), ed. *Cureton*, 1842, übersetzt von Th. Haarbrücker, 1851. Notizen und Excerpte bei Tabarî (10. Jahrh.), al-Bîrûnî (11. Jahrh.) u. a. persischen und arabischen Historikern. Von christlichen Orientalen bieten am meisten: Ephräm der Syrer († 373), Esnik (5. Jahrh.), Eutychius von Alexandrien († 916), Barhebräus († 1286) u. a. b) Griechisch-lateinische: Die *Acta disputationis Archelai et Manetis*, wahrscheinlich syrisch verfaßt zu Anfang des 4. Jahrhunderts, bald ins Griechische und Lateinische übersetzt und auch theilweise erweitert (Ausgaben des noch vorhandenen lateinischen und der Fragmente des griechischen Textes von: *Zacagni*, 1698. *Routh*, Reliquiae sacrae V [1848]. *Migne*, Patr. gr. X, 1429 sqq. Untersuchungen über dieselben von: H. Zittwitz in der Zeitschr. für histor. Theologie 1873, S. 467 ff. *A. Oblasinski*, Acta disp. Arch. et Manetis, 1874. A. Harnack, Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians, 1883 [Texte und Unters. I, 3. Heft]. K. Keßler, Mani. Forschungen über die manichäische Religion I [1889], 87—171). *Alexander Lycopolitanus*, De placitis Manichaeo-

521. Wie in den Systemen der Gnostiker, so ist auch im Manichäismus der Ausgang der Welt- und Menschengeschichte nothwendig bedingt durch die Ursache und die Art und Weise ihrer Entstehung. Den Ausgangspunkt für die ganze Speculation des Mani bildete der zerrüttete, widerspruchsvolle Charakter der Welt und des Menschen. Dieser Widerspruch aber ist ihm primär ein physischer, elementarer und erst secundär ein ethischer, sofern die Sinnlichkeit des Menschen ein Ausfluß der bösen Naturtheile ist. Zur Lösung des bestehenden Widerspruchs nun stellte Mani einen consequenten, schroffen Dualismus auf, aber in Form einer phantastischen Naturspeculation. Er nahm zwei gleichewige Urpotenzen, zwei ursprünglich vollständig voneinander geschiedene Wesen an und bestimmte diese rein materialistisch als Licht und Finsterniß[1]. — Beide Urwesen sind zu denken nach Analogie eines Reiches. Das Licht stellt sich dar als der gute Urgeist oder Gott, strahlend in zehn (zwölf) Tugenden, ferner als der Lichthimmel und die Lichterde (das manichäische Paradies), beide aus je fünf Gliedern bestehend, zusammen den glänzenden Hofstaat des Lichtgottes bildend. Auch die Finsterniß wird in geistiger Personification vorgestellt und hat fünf Glieder. Aus den

---

rum (*Migne*, Patr. gr. XVIII, 411 sqq.). *Titus Bostrensis*, Adv. Manich. libri III (*Migne* l. c. 1069 sqq.; eine syrische Uebersetzung, herausgegeben von Lagarde 1859, hat noch ein viertes Buch). *Eusebius*, Hist. eccl. VII, 31. *Socrates* I, 22. *Cyrill. Hieros.*, Cat. VI, 20 sqq. *Epiphanius*, Haer. 66. *Theodoret.*, Haer. fab. I, 26. *Io. Damascenus*, Opera ed. *Lequien* I, 429 sqq. *Photius*, Bibl. cod. 179; ganz besonders *Augustinus*, Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti; Contra Faustum Manich. libri XXXIII; Contra Fortunatum; Contra Adimantum; Contra Secundinum; De actis cum Felice Manichaeo; De natura boni; De duabus animabus; De utilitate credendi; De moribus Manichaeorum; De haeresibus c. 46; De genesi c. Manichaeos; De vera religione. — Von Bearbeitungen der Lehre und Geschichte des Mani und des Manichäismus seien genannt: *Tillemont*, Mémoires IV, 367—411. *J. Beausobre*, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme, 1734—1739. F. Chr. Baur, Das manichäische Religionssystem, 1831. Fr. Spiegel, Eranische Alterthumskunde II (1873), 195—232. A. Geyler, Das System des Manichäismus und sein Verhältniß zum Buddhismus, 1875. K. Keßler, Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems, 1876. Ders., Art. „Mani, Manichäer" in der Real-Encyklopädie für protest. Theol. und Kirche IX (2. Aufl.), 223—259. Ders., Mani. Forschungen über die manichäische Religion I (1889): Voruntersuchungen und Quellen.

[1] Hierin stimmen alle Quellen überein, z. B.: *Fihrist* (bei Flügel, Mani, seine Lehre u. s. w. S. 86). *Acta Archel.* 7. *Alex. Lycopolitanus* 2. 3. 6. *Titus Bostr.* I, 1. 3. 5. *Augustin.*, C. epist. fund. c. 13, n. 16; C. Faust. lib. XX, c. 3 u. a. St. — Als Beweise für seinen Dualismus führt Mani in den Acta Archelai vor allem den Umstand an, daß man sonst den einen Gott auch für den Urheber aller Uebel und Sünden halten müßte (n. 13). Weiter sagt er n. 14: Si dicimus monarchiam unius naturae et omnia Deum replere et nullum esse extra eum locum, quis erit creaturae susceptor? ubi gehenna ignis? ubi tenebrae exteriores? ubi fletus? In ipso dicam? Absit; alioquin etiam ipse in his pariter cruciabitur. . . Unum vas est mundus; quod Dei substantia totum hoc vas replevit, quomodo iam potest in ipso vase aliquid amplius reponi? Si repletum est, quomodo suscipiet, quod ponitur, nisi evacuetur de vase pars aliqua? Aut quo proficiet, quod evacuabitur, cum locus non sit? Ubi terra? ubi caelum? ubi abyssus? ubi stellae? ubi sedes? ubi potestates? ubi principes? ubi tenebrae exteriores? quis est, qui harum posuit fundamenta et ubi? Cf. *Alex. Lycop.* n. 3.

ewigen Elementen der Finsterniß entstand durch deren zeitliche Vereinigung der Satan. Dieser nun begann zu toben und machte einen Einfall in das Reich des Lichtes (die Lichterde), welches seit Ewigkeit dem Reiche der Finsterniß unvermischt gegenübergestanden war, obwohl beide an einer Seite sich berührten. Der Lichtgott erzeugte nun den Urmenschen und sandte ihn zum Kampfe wider den Satan. Doch erlag der Urmensch eine Zeitlang, bis der Lichtgott selbst auszog, mit Hilfe neuer Aeonen den Satan schlug und den Urmenschen völlig befreite. Aber ein Theil des Urmenschen war bereits von der Finsterniß geraubt, die fünf dunkeln Elemente hatten sich bereits mit den lichten Geschlechtern gemischt. Der Urmensch konnte jetzt nur mehr die weitere Vermehrung der dunkeln Geschlechter hindern, nicht aber sofort die gemischten Elemente trennen. Diese Mischelemente sind die Elemente der gegenwärtigen sichtbaren Welt, welche auf Befehl des Lichtgottes aus ihnen gebildet ward. Die Welt ist ein geordnetes Gefüge verschiedener Himmel und Erden, getragen und gestützt von den Aeonen, den Lichtengeln. An der Sonne und dem Monde, die ihrer Natur nach fast völlig rein sind, besitzt sie große Behälter, in welchen die geretteten Lichttheile aufgespeichert werden. In der Sonne wohnen jetzt der Urmensch selbst und die Geister, welche das Werk der Erlösung betreiben[1]; in dem Monde thront die Mutter des Lebens. Die zwölf Sternbilder des Thierkreises sind ein großes Rad mit Schöpfeimern, welche die aus der Welt befreiten Lichttheile in den Mond und die Sonne, die leuchtenden, im Weltraum schwimmenden Schiffe, ergießen. Dort werden sie aufs neue geläutert und gelangen zuletzt in das Reich des reinen Lichtes, zu Gott selbst. Abendländische Manichäer haben diese in der Welt verstreuten, der Erlösung harrenden Lichttheile als den Iesus patibilis bezeichnet.

522. Während die Weltbildung ein Werk der guten Geister ist, wird die Menschenschöpfung auf die Fürsten der Finsterniß zurückgeführt. Der erste Mensch wird erzeugt von Satan, dem Höllenfürsten, in Verbindung mit weiblichen Dämonen, um alles erbeutete Licht in einem Wesen zu concentriren behufs leichterer Beherrschung desselben. Der erste Mensch vereinigt so die Natur des Lichtes und der Finsterniß in sich; sein Leib, von Dämonen erzeugt, gehört der finstern Materie an, aber in seiner Seele trägt er das Bild des Urmenschen vermöge der in ihm concentrirten Lichttheile[2]. Beigesellt wird ihm vom Satan die Eva als die verführerische Sinnlichkeit, die nur noch einen kleinen Funken des Lichtes in sich hat. Obwohl ganz unter der Herrschaft der

[1] Nach den Berichten der Kirchenväter haben darum die Manichäer die Sonne angebetet (*August.*, C. Faustum lib. XVIII, n. 5: Vos in die, quem dicunt Solis, Solem colitis), weil sie aus dem Wesen Gottes sei (*Titus Bostr.*, Adv. Manich. II, 31), und wenn auch nicht Gott selbst, so doch (mit dem Monde) der Weg, auf welchem man zu Gott gelangen könne (*Alex. Lycop.*, De plac. Man. 5).

[2] Nach den Acta Archelai n. 7 lehrte Mani, *τοῦ μὲν φωτὸς εἶναι μέρος τὴν ἐν ἀνθρώποις ψυχήν, τοῦ δὲ σκότους τὸ σῶμα καὶ τὸ τῆς ὕλης δημιούργημα*. Cf. *Titus Bostr.*, Adv. Manich. I, 13. 24. 27; II, 6. Dagegen ist es wohl unrichtig, wenn man dem Mani die Lehre von zwei Seelen im Menschen, einer guten und einer bösen, zuschreibt; die böse Seele ist einfach die Concupiscenz. Vgl. Baur, Das manichäische Religionssystem S. 162 ff.

Teufel stehend, waren die ersten Menschen doch auch von den herrlichen Geistern nie ganz verlassen. Diese sandten ihnen Aeonen, so den Jesus, die sie über ihre Natur belehrten und den Adam vor der Sinnlichkeit warnten. Aber Adam verfiel der Geschlechtslust. Zwar sind Kain und Abel nicht Söhne Adams, sondern des Satans und der Eva; aber Seth ist der lichterfüllte Sprosse Adams und Evas. So entstand die Menschheit, in deren einzelnen Gliedern aber das Licht sehr verschieden vertheilt ist. Im Laufe der Geschichte suchen nun die Dämonen die Menschen an sich zu ketten durch Sinnlichkeit, Irrthum und falsche Religionen (so besonders die Religion des Moses und der Propheten; cf. Acta Archelai n. 11. 40). Aber auch die Lichtgeister stehen den Menschen bei und suchen sie zu befreien, indem sie ihnen die richtige Erkenntniß über die Natur und ihre Potenzen bringen und sie vom Dienste der Finsterniß und der Sinnlichkeit abrufen. Zu diesem Zwecke sind Propheten in die Welt gesandt worden als Prediger der rechten Erkenntniß (Adam, Noe, Abraham, Jesus, aber nicht der historische Jesus, der teuflische Judenmessias, sondern ein gleichzeitiger Scheinmensch Jesus [cf. ibid. n. 8. 47 u. a. St.], der weder gelitten hat noch gestorben noch auferstanden ist, der Iesus impatibilis). Der letzte und größte Prophet aber ist nach seinem eigenen Ausspruche Mani selbst. Er hat aufgenommen das Werk des Iesus impatibilis und des Paulus und erst die volle Erkenntniß gebracht. Er ist der Führer, der Gesandte des Lichtes, der Paraklet. Erst durch seine Thätigkeit und die seiner Nachahmer, der Auserwählten, kommt die Ausscheidung des Lichtes aus der Finsterniß zu ihrem Ende [1].

523. Ziel der ganzen Weltentwicklung ist, wie schon angedeutet, nach Mani die Befreiung des gefangenen Lichtes und dessen Zurückführung zum Lichtreiche und Lichtgotte (cf. *Alexander Lycop.*, De plac. Manich. 24. *Titus Bostr.*, Adv. Manich. I, 29). An und in den einzelnen Menschen wird aber dieses Ziel durchaus nicht in demselben Maße und Grade und auch nicht in demselben Zeitraume verwirklicht. Nach manichäischer Lehre zerfallen nämlich die Menschen in drei Klassen: in Auserwählte (Vollkommene, wahrhaftige Manichäer), in Hörer und in Nichtmanichäer. Je nach der Klasse, zu der jemand im Leben gehört, wird aber durch ihn nicht bloß der Weltzweck überhaupt sehr verschieden erreicht, sondern ist auch sein eigenes Los nach dem Tode sehr verschieden gestaltet. Wie nun das Los jeder einzelnen der drei erwähnten Menschenklassen nach Mani des nähern beschaffen ist, darüber haben wir ausführliche, freilich nicht durchweg übereinstimmende Berichte. Kommt der Tod des Wahrhaftigen heran, so heißt es einmal im Fihrist, so sendet ihm der Urmensch einen lichtglänzenden Gott zu in der Gestalt des geleitenden Weisen und in dessen Begleitung drei (weitere) Götter, sowie mit ihnen das Wassergefäß, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Licht-

---

[1] Besonders in den Acta Archelai erscheint Mani wiederholt als der Paraklet (n. 13. 26. 27. 54). Als solcher verheißt er den an ihn Glaubenden das Erbe der künftigen Welt, die Reiche der Himmel und das Heil (n. 13), auch die Befreiung von der gegenwärtigen bösen Welt, ihren Uebeln und den Schlingen des Bösen (n. 5).

kranz[1]. Zugleich mit ihnen kommt die Jungfrau, welche der Seele dieses Gerechten ähnlich ist[2]. Es erscheinen ihm aber auch der Teufel der Habgier und der Lust und andere Teufel. Wenn sie der Wahrhaftige sieht, ruft er die Götter zu Hilfe, welche die Gestalt des geleitenden Weisen führen, sowie die drei andern Götter. Diese nähern sich ihm; und sobald sie die Satane sehen, wenden sie flüchtlings den Rücken. Dann nehmen jene den Wahrhaftigen, bekleiden ihn mit der Krone, dem Kranze und dem Kleide, geben ihm das Wassergefäß in seine Hand und steigen mit ihm auf der Säule des Lobpreises auf zum Mondhimmel, zum Urmenschen und zu der Nahnaha, der Mutter der Lebendigen, bis an den Platz, an welchem er sich zu Anfang im Lichtparadiese befand. Der Körper des Abgeschiedenen bleibt alsdann liegen, und es ziehen die Sonne, der Mond und die Lichtgötter aus ihm die Kräfte an sich, nämlich das Wasser, das Feuer und den leisen Hauch[3]. Der Verstorbene erhebt sich zur Sonne[4] und wird ein Gott; der Rest seines Körpers aber, der ganz Finsterniß ist, wird in die Hölle geworfen (Keßler, Mani S. 398 f. Flügel, Mani S. 100). — An einer andern Stelle des Fihrist wird das Aufsteigen der Lichttheile also geschildert: Der König der Lichtwelt erschuf die Sonne und den Mond zum Ausläutern des in der Welt vorhandenen Lichtes. Die Sonne löst das Licht aus, welches mit den hitzigen Teufeln vermischt worden war, und der Mond löst das Licht aus, welches mit den kalten Teufeln vermischt war, und zwar (geht dieser Proceß vor sich) an der Säule des Lobpreises, indem diese Lichtmasse daran emporsteigt mit allem, was sich in die Höhe schwingt von Lobpreisungen und Dankeshymnen, von trefflichen Reden und frommen Werken. So wird dann dieses Licht der Sonne übergeben (oder der Mond übergibt diese Lichttheile der Sonne); die Sonne übergibt es dem Lichte über ihr in der Welt des Lobpreises,

[1] Mani hat sich hier an eine Lehre der parsischen Religion angeschlossen, wonach fünf himmlische Schwestern die nackte, vom Leibe abgeschiedene Seele mit kostbaren Kleidern versehen und wonach der Sterbende in Vorbereitung hierauf seine beste Kleidung am Sterbebette zurechtzulegen hat (vgl. das parsische Buch der „Hundert Pforten", sad der, bei *Hyde*, Veterum Persarum religionis historia [1760] p. 473. 486; ferner Spiegel, Eranische Alterthumskunde II, 228). — Die Mandäer legen dem Todten die aus sieben Stücken bestehende heilige Kleidung an (vgl. Keßler, Art. „Mandäer" in der Real-Encyklopädie für protest. Theol. IX, 216).

[2] Von dieser Jungfrau ist sonst nirgends die Rede. Sie soll vielleicht nur bestimmt die Gestalt versinnlichen, in welche die Seele des Wahrhaftigen nach dem Tode versetzt wird, und ist ziemlich dasselbe, was die zoroastrische Religion Fravaschi (neupersisch Ferver) nennt, d. i. der schon vor dem Leibe existirende unsterbliche Geist. Vgl. Justi, Geschichte Persiens S. 79.

[3] Auch nach der Trennung von der Seele bleiben also im Leibe noch gewisse göttliche Kräfte zurück, welche gleich der Seele entfesselt werden und zur Sonne zurückkehren.

[4] Unter dem Verstorbenen können hier nur die erwähnten drei Kräfte gemeint sein, so daß der abgeschiedene Wahrhaftige gewissermaßen in doppelter Gestalt in das Lichtreich zurückkehrt. Durch die Erhebung zur Sonne wird der Verstorbene ein Gott oder göttliches Wesen, insofern er jetzt wieder mit dem Gott des Lichts in nähere Berührung kommt. Ob der aus den drei Kräften bestehende Theil des Menschen immer in der Sonne verweilt oder sich wieder mit der Seele verbindet, wird nicht näher untersucht; doch ist ersteres wahrscheinlicher. Vgl. Flügel, Mani S. 346 f.

und in dieser Welt nimmt es dann seinen Weg zu dem höchsten, reinen Lichte (Keßler, Mani S. 392. Flügel, Mani S. 89 f.)[1].

Dagegen berichten die Acta Archelai (n. 8) und Epiphanius folgendes als manichäische Lehre: Der in Gestalt eines Menschen erschienene Sohn Gottes stellte zur Rettung der Seelen eine Maschine mit zwölf Schöpfeimern zusammen, welche sich an der Himmelssphäre in stetem Umlauf umherbewegt und die Seelen der Sterbenden in die Höhe zieht. Diese nimmt das große Himmelslicht, die Sonne, auf, reinigt sie und gibt sie dem Mond, wodurch die von uns so genannte Mondscheibe voll wird. Denn Schiffe oder Fähren, sagt er, seien jene zwei Himmelslichter. Wenn nun der Mond voll ist, schifft er die Seelen nach Osten (d. h. nach der Sonne) hinüber und führt so sein Abnehmen herbei, indem er sich von der Last erleichtert. Und auf diese Weise füllt sich die Fähre und entladet sich wieder von den durch die Schöpfeimer in die Höhe gehobenen Seelen, bis sie den ihr zukommenden eigenen Theil gerettet hat. Er sagt aber, daß an dem Wesen des guten Vaters jede Seele und jedes sich bewegende lebendige Wesen theil hat. Wenn nun der Mond (die Sonne?) die Ladung der Seelen an die Aeonen des Vaters hinübergegeben hat, verweilen sie auf der Säule des Ruhmes (columna gloriae, *στύλος τῆς δόξης*), welche die vollkommene Luft genannt wird. Diese Luft aber ist eine Lichtsäule (*στύλος φωτός*), da sie voll ist von gereinigten Seelen. Auf diese Weise werden die Seelen gerettet. — Die Maschine mit den zwölf Schöpfeimern erklärt Epiphanius deutlich genug als die zwölf Zeichen des Thierkreises, wenn er schreibt (Haer. 66, 9): Aus den zwölf Zeichen des Thierkreises läßt Mani die Seelen der gestorbenen Menschen und der übrigen lebendigen Wesen in lichter Gestalt emporschweben. — Dann gelangen sie, so wird ferner erklärt, zu dem Fahrzeug. Schiffe nämlich sollen Sonne und Mond sein. Das kleinere Schiff führt die Last 15 Tage, solange der Mond sich füllt; vom 15. Tage an setzt es sie in das größere Schiff, die Sonne, ab. Die Sonne aber, das große Schiff, führt sie zum Aeon des Lebens und zum Orte der Seligen (*εἰς τὸν τῆς ζωῆς αἰῶνα καὶ μακάρων χῶρον*) hinüber[2].

Wie ersichtlich ist, kommen die verschiedenen Berichte nicht überein in der nähern Bestimmung der mannigfachen Stadien, welche die Lichttheile, speciell die Seelen durchwandern müssen, bis sie ihr Ziel vollkommen erreichen. Doch sind die Abweichungen keine durchgreifenden. Nach dem Fihrist und Shahrastânî kommen die Seelen zuerst zur Säule des Lobpreises, nach Archelaus und Epiphanius zuerst zur Maschine mit den zwölf Schöpfeimern (und erst zuletzt zur

[1] Ganz ähnlich lautet ein Bericht bei Shahrastânî (vgl. Flügel, Mani S. 228 f.).

[2] Haer. 66, 22 wird als Ruhepunkt der Seelen bezeichnet *μακάρων αἰών*. Vgl. noch: *Theodoret.*, Haer. fab. I, 26. *Alexander Lycopolitanus*, De plac. Manich. 4. — Augustinus berichtet einmal, die nach den Manichäern in allen Wesen vorhandene, gebundene, gedrückte und befleckte Natur Gottes werde nach ihnen gelöst, befreit und gereinigt, non solum per discursum solis et lunae et virtutes lucis, verum etiam per electos suos (De natura boni c. 44). Ebenda heißt es, Manichäus bezeichne Sonne und Mond als lucidas naves, quae sibi ad evectationem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae, den Mond insbesondere als navis vitalium aquarum.

Ruhmes- oder Lichtsäule). Wie nun die erwähnte Maschine der Thierkreis ist, so ist die Säule des Lobpreises offenbar nichts anderes als die Milchstraße. Im wesentlichen ist sonach in beiden Schilderungen die Vorstellung bezüglich der ersten Station der Seelen die nämliche, nur beruhen die beiden Schilderungen auf zwei verschiedenen Naturerscheinungen. — Das zweite und dritte Stadium bilden nach allen Berichten Mond und Sonne, nur daß bei Archelaus und Epiphanius beide als himmlische Schiffe vorgestellt sind (womit auch eine Stelle aus Abulfarabsch übereinstimmt, vgl. Flügel, Mani S. 234). Wenn nach einer Stelle des Fihrist die Seelen vom Monde zum Urmenschen kommen, so ist zu bedenken, daß das Bild des Urmenschen seinen Sitz in der Sonne hat (*Alexander Lycop.,* De plac. Manich. 3), daß mithin diese nicht nur die wesentlichen Bestandtheile des Urmenschen in sich hat, sondern auch sein Wesen darstellt. — Ein viertes Stadium, welches die Seelen im Jenseits durchwandern müssen, scheint gleichermaßen bezeichnet zu sein durch die Ausdrücke: Nahnaha (die Mutter der Lebendigen), das Licht über der Sonne in der Welt des Lobpreises, die Aeonen des guten Vaters, der Aeon des Lebens. — Das Ziel der ganzen Wanderung endlich scheinen gleichermaßen zu bezeichnen die Ausdrücke: das Lichtparadies, in welchem sich die Seele von Anfang an befand, das höchste, reine Licht, die Ruhmes- oder Lichtsäule[1].

524. Das nach dem Tode eintretende Schicksal der sogen. Hörer wird im Fihrist also geschildert: Was den kämpfenden Menschen betrifft, der für den rechten Glauben und die Frömmigkeit empfänglich ist und diese sowie die Gerechten behütet, so erscheinen, wenn ihm der Tod naht, jene Götter, die ich erwähnte (nämlich bei Schilderung des Todes der Wahrhaftigen), und es erscheinen auch die Teufel. Dann ruft er um Hilfe und sucht sie zu gewinnen durch das, was er aufzuweisen hat an Werken der Frömmigkeit und der Beschützung der Religion und der Wahrhaftigen. Daraufhin machen sie ihn von den Satanen frei; aber sein Zustand bleibt unaufhörlich ähnlich dem eines Menschen in dieser Welt, der im Traume Schreckgestalten sieht und in Schmutz und Koth versinkt; und so geht es fort, bis daß sein Licht und sein Geist frei geläutert ist und er an das Ziel der Wahrhaftigen gelangt und nach langer Dauer seiner Irrfahrten deren Kleidung anlegt (Keßler, Mani S. 399 f. Flügel, Mani S. 100 f.)[2].

Es ist hier nicht näher angegeben, worin die langen Irrfahrten der Hörer bestehen. Doch scheint daran festgehalten werden zu müssen, daß Mani (oder

---

[1] Nach Augustinus führt der schließliche Aufenthaltsort der Seelen die Bezeichnung: Splendidissima regna fundata supra lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam aut moveri aut concuti possint (C. epist. fund. c. 17, n. 16).

[2] An einer andern Stelle des Fihrist (bei Keßler, Mani S. 398. Flügel, Mani S. 95) wird dem Hörer in Aussicht gestellt, daß sein Wandel in dieser vergänglichen und in jener unvergänglichen Welt mit Zufriedenheit ihn erfüllen wird, und daß seine Gestalt die Gestalt zweiten Grades im Zustande nach dem Tode sein werde. Ueber die Gestalten hat Mani ein eigenes Sendschreiben an Sîs und Futtak erlassen (Flügel, Mani S. 103). Es wird aber nicht klar, was unter den Gestalten der Menschen nach dem Tode zu verstehen sei, ferner ob der Hörer seine zweite Gestalt sofort nach dem Tode oder erst nach seiner vollkommenen Läuterung erlangen wird.

mindestens einige seiner Anhänger) nicht ein körperloses Herumirren derselben im Jenseits lehrte, sondern vielmehr eine Wanderung ihrer Seelen in andere Leiber. Sowohl Archelaus (und Epiphanius)[1] als auch Augustinus[2] und Photius[3] schreiben den Manichäern die Lehre zu, daß die Seelen (mit Ausnahme derer der Auserwählten) nach dem Tode in andere Leiber wandern müssen, und zwar gehen die Seelen der Hörer in Pflanzen und Bäume über, welche von den Auserwählten genossen und so geläutert werden, oder auch in Leiber von Wahrhaftigen[4].

525. Was endlich den sündigen Menschen (d. i. jeden Nichtmanichäer) betrifft, über welchen die Habgier und die Lust die Oberherrschaft hatten, so erscheinen nach dem Fihrist, wenn sein Ende da ist, die Teufel, ergreifen ihn, quälen ihn und führen ihm die Schreckgestalten vor Augen. Es erscheinen ihm aber auch jene Götter und mit ihnen jenes Kleid, und so glaubt denn der sündige Mensch, sie seien erschienen, um ihn zu befreien. Sie sind aber nur erschienen, um ihm Vorwürfe zu machen, ihm seine Handlungen in Erinnerung zu bringen und ihn seiner Schuld, die Unterstützung der Wahrhaftigen versäumt zu haben, zu überführen. Hierauf irrt er unaufhörlich in der Welt unter Qualen umher bis zu der Zeit des Weltendes, wo er in die Hölle geworfen wird (Keßler, Mani S. 400. Flügel, Mani S. 101).

Es fragt sich, ob es für diese Gattung von Menschen nach dem Tode gar keine Erlösung mehr gibt. Nach der eben citirten Stelle erscheint eine solche allerdings als ausgeschlossen. Indes war diese strenge Ansicht wohl kaum die allgemeine. Andere Quellen lassen nämlich auch den schlechten Menschen noch die Möglichkeit offen, in künftigen Geburten vor dem allgemeinen Weltbrande sich zu einem bessern Leben emporzuarbeiten. Augustinus berichtet, daß nach den Manichäern die Seelen derer, die nicht auf der Stufe der Auditores stehen, theils in Thierleiber wandern, theils in solche Gewächse der Erde, die nach manichäischer Ansicht nur eine untergeordnete Stelle im Pflanzenleben einnehmen[5]. Da nach Mani die Thierwelt unter der Pflanzenwelt

---

[1] Acta disp. n. 9. 52.

[2] C. Faustum XX, 21: (Asserunt) animas mortuorum malas minusve purgatas aut in revolutiones ire aut in graviores aliquas poenas; bonas autem in naves imponi et in caelo navigantes transire hinc in illud phantasma terrae luminis, pro qua pugnando perierant.

[3] Bibl. cod. 179 wird von dem Manichäer Agapius gesagt: *Κρατύνει καὶ τὰς μετεμψυχώσεις, τοὺς μὲν εἰς ἄκρον ἀρετῆς ἐληλακότας εἰς θεὸν ἀναλύων, τοὺς δὲ εἰς ἄκρον κακίας πυρὶ διδοὺς καὶ σκότῳ, τοὺς δὲ μέσως πως πολιτευσαμένους πάλιν εἰς σώματα κατάγων.*

[4] *August.*, C. Faustum V, 10: Eis (i. e. Auditoribus) non resurrectionem, sed revolutionem ad istam mortalitatem promittitis, ut rursus nascantur et vita Electorum vestrorum vivant, tam vana et inepta et sacrilega, quam vos vivitis, quando valde laudamini; aut si melioris meriti sunt, in melones et cucumeres aut in alios aliquos cibos veniant, quos vos manducaturi estis, ut vestris ructatibus cito purgentur. — De haeres. c. 46: Animas Auditorum suorum in Electos revolvi arbitrantur, aut feliciore compendio in escas Electorum suorum, ut iam inde purgatae in nulla corpora revertantur.

[5] De haeres. 46: Ceteras animas et in pecora redire putant, et in omnia, quae radicibus fixa sunt atque aluntur in terra.

steht, so nehmen die in Thierleiber eingeschlossenen Seelen den untersten Kreis der Wanderungsbahn ein und müssen erst aus diesen in die höhere Sphäre des Pflanzen- und Menschenlebens sich erheben[1]. Ob die Manichäer im Kreise der Thierwelt selbst nach den verschiedenen Arten der Thiere verschiedene Grade der Wanderungen unterschieden, auf welche Thiere sie im einzelnen die Wanderungen ausgedehnt sein ließen, wird von Augustinus nicht näher erörtert[2]. — Von einer Transfusion der Seelen[3] in andere (nach Epiphanius in fünf) Leiber spricht auch der Manichäer Turbo in den Acta disputationis. Diese Transfusion ist eine sehr verschiedenartige; doch scheint es, daß nach dem etwas unklaren Berichte Turbos die Transfusion gewöhnlich in solche Dinge erfolgt, an denen man sich vergangen hat. Die Seele eines Mörders wird in einen Aussätzigen (?) verwandelt, die Seele desjenigen, welcher Saaten abgemäht, in den Körper eines Stummen. Diejenigen, welche Saaten und Heu abmähen, müssen in Saaten und Heu wandern. Wer Brod ißt, soll in Brod verwandelt werden. Wer einen Vogel oder eine Maus tödtet, muß ein Vogel oder eine Maus werden. Der Reiche geht in einen Armen über. Der sich ein Haus baut, dessen Seele wird durch alle Körper zerstreut. Wer den Auserwählten keine Nahrung liefert, verfällt den Strafen der Gehenna (nach Epiphanius: wird viele Geschlechter hindurch gestraft werden), und seine Seele wird dann übergeleitet in die Körper von Katechumenen, bis er viele und große Wohlthaten vollbracht hat (Acta disp. 9). Die Seele, welche die Wahrheit nicht erkannt hat, verfällt bei ihrem Abscheiden den Dämonen, auf daß sie dieselbe bändigen in dem höllischen Feuer. Ist sie hier gebessert, so wird sie zu weiterer Bändigung in andere Körper übergeleitet und so in das große Feuer geworfen bis zur Vollendung (ibid. 10). Sind schon an diesen Stellen Seelenwanderung und Höllenstrafe in sehr unklarer Weise verquickt, so wird anderwärts den bösen Menschen geradezu eine ewige Höllenstrafe angedroht, allerdings, wie es scheint, nur dann, wenn sie bis zum allgemeinen Weltbrande sich nicht bekehren. Der Reiche, so heißt es, muß in einen Armen übergehen und so herumgehen und betteln, hernach aber in die ewige Strafe wandern (n. 9). Allen, welche seine Worte nicht hören, droht Mani, daß das ewige Feuer sie zu verzehren hat (n. 13). Diejenigen, welche auf den Gott des Moses und der Propheten hoffen, werden mit diesem Gotte gefesselt werden, weil sie nicht auf den Gott der Wahrheit gehofft haben. Wenn dereinst das große Feuer die ganze Welt verzehrt, dann werden die Seelen der Sünder in alle Ewigkeit hin gefesselt (n. 11).

[1] *Augustin.*, C. Adimant. 12: Quia de animis pecorum nimis sunt isti solliciti (cum enim sint hominum animae rationales, revolvi tamen eas in pecora existimant), clausa sibi esse arbitrantur regna caelorum, si pecorum animis clausa esse consentiant.

[2] L. c.: Negant usque ad minutissima animantia revolvi animas humanas posse... Vehementer urgentur, cur in vulpecula revolvi anima humana possit et non possit in mustelam, cum catulus vulpeculae fortasse etiam minor sit quam magna mustela... Ubi terminum constituant, non inveniunt.

[3] Acta disp. 9: Dicam vobis, quomodo et animae in alia quoque corpora transfunduntur (μεταγγίζεται ἡ ψυχή, daher die Secte der *Metangismonitae* bei *August.*, De haer. 58).

526. Der Tod überhaupt konnte dem Mani eigentlich nur als eine Befreiung aus dem Kerker des Leibes und somit als eine Wohlthat erscheinen. Dennoch wird von Turbo als dessen Urheber der Dämon hingestellt. Folgendes, so lehrt er, ist die Ursache des Todes der Menschen. Eine schöne, geschmückte und nette Jungfrau macht sich heimlich an die Archonten, die vom Lebensgeiste an das Firmament heraufgezogen und gekreuzigt worden sind. Sie zeigt sich den Männern (aus den Archonten) als eine schön gestaltete Frau, den Frauen aber als ein wohlgestalteter und begehrenswerther Jüngling. Wenn nun die Archonten sie so geschmückt sehen, gerathen sie durch den Liebeszauber in Leidenschaft, und weil sie die Jungfrau nicht erlangen können, entbrennen sie, ihres Verstandes beraubt, von verliebter Sehnsucht; und wenn sie nun ihr nachlaufen und dieselbe ihnen plötzlich unsichtbar wird, dann erzeugt der große Archon (princeps magnus) Nebelwolken aus sich, um in seiner Wuth die Welt zu verdunkeln. Und wenn er nun aufs äußerste abgetrieben ist, so ist er wie der schwitzende Mensch; sein Schweiß aber ist der Regen. Ebenso schüttet der Erntefürst (messis princeps, *ὁ θερισμὸς ἄρχων*), wenn er von der Jungfrau getäuscht ist, die Pest über die ganze Erde aus, so daß sie die Menschen tödtet. Dieser Körper nämlich wird Welt (Mikrokosmos) genannt nach der Aehnlichkeit mit der großen Welt (Makrokosmos), und alle Menschen haben unten mit den obern verbundene Wurzeln. Wenn nun der Erntefürst von der Jungfrau getäuscht ist, fängt er an, die Wurzeln der Menschen abzuschneiden, und wenn die Wurzeln abgeschnitten sind, entsteht die Pest, und so sterben sie. Wenn aber die obern Theile der Wurzeln von ermattender Anstrengung schwanken, tritt Erdbeben ein und es erfolgt das Schütteln des Omophorus (des die Erden in die Höhe haltenden Engels). Das ist die Ursache des Todes.

527. Ueber das Ende der ganzen Weltentwicklung lehrt Turbo in den Acten (nach dem Griechischen) also: Wenn zuletzt der Alte (senior, *πρεσβύτης*) sein Bild sichtbar macht[1], wirft der Omophorus die Erde weg, und nun bricht das große Feuer hervor und verzehrt die ganze Welt. Alle Seelen der Sünder werden dann auf immer gefesselt werden. Das wird geschehen, wenn das Bild (des Alten) erscheint. Alle Schöpfungen aber, nämlich Jesus, der in dem kleinen Fahrzeuge ist, die Mutter des Lebens, die zwölf Steuermänner, die Jungfrau des Lichtes, der dritte Alte, der in dem großen Schiffe seinen Sitz hat, der Lebensgeist, die Mauer des großen Feuers, die Mauer des Windes und der Luft und des Wassers und des innern lebendigen Feuers, wohnen bei dem kleinen Himmelslicht, bis das Feuer die ganze Welt verzehrt hat. In welcher Zahl von Jahren dies geschehen wird, wußte Turbo selber nicht. Dann, so heißt es weiter, wird die Wiederherstellung der beiden Naturen (*ἀποκατάστασις τῶν δύο φύσεων*) erfolgen, und die Archonten werden unten in ihrem Reiche wohnen, der Vater aber, nachdem er das Seinige an sich genommen, oben (n. 11; cf. n. 10. *Alex. Lycop.*, De plac. Manich. 5. 12). — Hiermit stimmen

---

[1] Der hier erwähnte Alte, genauer der dritte Alte, ist wohl der Lichtgott, mit welchem der Urvater als der erste dem Urmenschen als dem zweiten Alten bei dessen Kampfe mit dem Urteufel zu Hilfe geeilt ist.

die orientalischen Berichte im großen und ganzen überein, doch weichen sie im einzelnen von den Acten nicht unmerklich ab und ergänzen dieselben nach verschiedenen Seiten hin. Der Uebergang der reinen Seelen von Mond und Sonne zum obersten reinen Lichte dauert nach dem Fihrist (und Shahrastânî) so lange, bis daß von dem Lichte nur noch ein fest verstrickter Bruchtheil übrig bleibt, den Sonne und Mond rein auszuscheiden nicht mehr im stande sind. Währenddem richtet sich der Engel, der die Erden zu tragen hatte, in die Höhe, und der andere Engel läßt ab mit dem Nachsichziehen der Himmel. Da vermischt sich das Oberste mit dem Untersten, ein Feuer bricht los und frißt sich in diesen Stoffen weiter fort, so lange, bis das in ihnen enthaltene Licht befreit ist. Dieser Brand, heißt es weiter, dauert die Zeit von 1468 Jahren. Wenn nun dieser Vorgang vollendet ist und die Hummâma, der Geist der Finsterniß, die Befreiung des Lichtes und das Emporsteigen der Engel, der Heerscharen und der Hüter erschaut, dann demüthigt sie sich; und wenn sie den Kampf sieht und wie sie die Heerscharen ringsum bedrängen, dann wendet sie sich zu dem Grabe zurück, welches für sie schon in Bereitschaft gestellt ist. Hierauf sperrt er (wohl der Engel, der den Auftrag der Weltschöpfung vom Lichtgotte erhalten) dieses Grab mit einem Steine von der Größe der Welt und verrammelt sie darin. So bekommt das Licht also zu diesem Zeitpunkte Ruhe vor der Finsterniß und einer Beschädigung durch sie. Uebrigens, so heißt es schließlich, lehren die Mâsiten (die wahrscheinlich von einem Mâsî ihren Namen haben) unter den Manichäern, daß vom Lichte noch etwas in der Finsterniß zurückgeblieben sei (Keßler, Mani S. 392 f. Flügel, Mani S. 90)[1]. — Ein anderer Abschnitt des Fihrist schildert noch den Zustand des Jenseits nach dem Untergange der Welt sowie die Beschaffenheit des Paradieses und der Hölle. Alsdann, heißt es, kommt der Urmensch von der Welt des Steinbockes her und der Heilsbote von Osten und von dem großen Baue, nämlich von Süden her, und der Lebensgeist von der Welt des Westens und betrachten den großen Neubau, der das neue Paradies ist, indem sie um jene (früher erwähnte) Hölle herumgehen, und blicken in sie hinab. Danach kommen die Wahrhaftigen aus dem Paradies nach diesem Lichte und lassen sich in ihm nieder; alsdann eilen sie an den Versammlungsort der Götter und stellen sich um diese Hölle auf. Hierauf blicken sie hin auf die Sünder, wie sie sich in der Hölle hin und her wenden, herumirren und immer tiefer versinken; die Hölle aber vermag den Wahrhaftigen keinen Schaden anzuthun. Wenn nun diese Sünder der Wahrhaftigen ansichtig werden, so bitten sie dieselben und demüthigen sich vor ihnen; doch jene entgegnen ihnen nur mit Antworten, die ihnen zu nichts frommen, nämlich mit Vorwürfen, und die Sünder empfinden nur erhöhte Reue, Kummer und Betrübniß. In diesem Zustande verharren sie in alle Ewigkeit (Keßler, Mani S. 400 f. Flügel, Mani S. 101 f.).

[1] Wie sich aus dieser Bemerkung ergibt, muß Mani selbst gelehrt haben, daß vom Lichtgotte alle geraubten Lichttheile dem Reiche der Finsterniß wieder entrissen werden. Die Vorwürfe Augustins u. a. (vgl. Baur, Das manich. Religionssystem S. 327 bis 333), daß es nach den Manichäern dem guten Gotte nicht möglich sei, alle geraubten Lichttheilchen wieder mit sich zu vereinigen, treffen darum den Mani selber nicht.

Wie ersichtlich ist, findet sich im manichäischen Lehrsystem von der ganzen Universal-Eschatologie des Christenthums nur die Vorstellung von dem schließlichen allgemeinen Weltbrande und auch diese in ganz anderer Auffassung als im Christenthum. Eine Wiederkunft Christi, ein Weltgericht und eine Auferstehung des Fleisches[1] kennt der Manichäismus gar nicht, letztere um so weniger, da ja die Körper der finstern Materie angehören.

---

528. Ein dem ganzen Christenthum so fundamental widerstrebendes Religionssystem wie das manichäische mußte die energischste Bekämpfung seitens der christlichen Lehrer und Theologen herausfordern. Es hat auch den Manichäern an gewandten Gegnern von Anfang an und später nicht gefehlt. Doch sind von den sehr vielen und umfangreichen antimanichäischen Schriften aus der Väterperiode einige nur noch dem Namen nach bekannt; die vollständig erhaltenen aber stammen meist erst aus der nachnicänischen Zeit und können deshalb einstweilen von uns übergangen werden[2]. Nur der Grundtext der sogen. **Acta disputationis** (wer immer ihr Verfasser gewesen sein mag, ob ein gewisser Hegemonius oder ein anderer) sowie der Tractatus de placitis Manichaeorum des **Alexander von Lykopolis** sind mit ziemlicher Sicherheit noch in die vornicänische Zeit zu verlegen[3]. Wie nun diese beiden Schriftwerke die christlich überlieferte Heils- und Vollendungslehre gegen Mani vertheidigten und erklärten, soll im nachfolgenden kurz dargestellt werden.

Archelaus (?) bekämpft und widerlegt vor allem das Fundament des Manichäismus, die Lehre von zwei Urwesen (Disp. n. 15—26; cf. 45), weil mit diesem Fundamente auch die davon abgeleiteten Sätze stehen oder fallen (n. 26). — So sind, wie nicht zwei Urwesen, auch im Menschen nicht zwei einander feindliche Naturen verbunden. Zwar sind Leib und Seele, aus denen der Mensch besteht, nicht einer Substanz, aber dennoch sind sie so miteinander verbunden, daß sie eben nur in ihrer Verbindung die (in sich harmonische) Menschennatur bilden (n. 18). Aus ungewordenen Wesensbestandtheilen können die Menschen nicht bestehen, weil sie veränderlich sind und freien Willen besitzen (n. 15), und zwar in der Weise, daß der ganze Mensch nach Leib und Seele geleitet wird arbitrii atque animae libertate (n. 19). Wenn es heißt: Ihr seid vom Teufel als eurem Vater (Joh. 8, 44), so ist damit nichts zu Gunsten des Mani gelehrt. Gott hat nämlich jedem freien Willen

[1] In seinem ersten Buche gegen die Manichäer bekämpft nach Johannes Damascenus (S. Parallela, Opera [ed. *Le Quien*] II, 763) Titus von Bostra die Lehre, daß der Leib nicht auferstehen könne, weil Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können (*Migne*, Ser. gr. XVIII, 1257 sqq.). Cf. Acta disp. n. 40.

[2] Eine Liste aller ältern Schriften gegen die Manichäer siehe bei *I. A. Fabricius*, Bibliotheca graeca, ed. *G. Chr. Harles* VII (1801), 323—332.

[3] Allerdings besitzen wir den (syrischen?) Grundtext der Acta Archelai nicht mehr. Allein die griechische Version (?), soweit sie noch vorliegt, und die lateinische Superversion dürften in sachlicher Beziehung den Lehrgehalt der einzelnen Bestandtheile des Grundtextes richtig wiedergeben.

gegeben, so daß es in unserem Belieben (in nostro arbitrio) gelegen ist, zu sündigen oder nicht zu sündigen. Auch die Engel waren ursprünglich mit freiem Willen erschaffen und konnten Gott treu bleiben oder von ihm abfallen (n. 32). Vater der Sünde ist der Teufel insofern, als er die ersten Menschen im Paradiese täuschte, so daß dieselben aus dem Paradiese vertrieben wurden (n. 33). — Archelaus wendet sich ferner gegen das vorgebliche Parakletenthum des Mani (n. 26—27. 35). Was würden, so fragt er, am Tage des Gerichtes diejenigen Jesu erwidern, welche seit den Tagen Jesu bis zur Gegenwart gestorben sind, falls der Paraklet erst in Mani erschienen wäre? (n. 27.) Wenn Mani erwidert, auch diejenigen, welche von Adam bis Christus gestorben sind, könnten mit der Unkenntniß Gottes sich entschuldigen, falls der Einwand des Archelaus Geltung habe, so erklärt der letztere, daß das jenseitige Los des Menschen jederzeit vor allem vom Gebrauche seiner Freiheit abhängig gewesen sei. Auch nach Christus sind noch viele zu Grunde gegangen und gehen zu Grunde, nämlich jene, welche den Werken der Gerechtigkeit nicht dienen wollten (n. 28). Auf unsichtbare Weise wirkt Gott nach Vollendung des Schöpfungswerkes immerdar das Heil der Menschen. Er will, daß wir abstehen von weltlichen Dingen, kein weltliches Werk betreiben, und das wird (unser) Sabbat genannt (n. 31). Gleichwie Moses das Volk aus der Mitte der Aegypter gerettet hat, so hat Jesus das Volk herausgeführt aus der Mitte der Pharisäer und es dem ewigen Heile übergeben (n. 44). Ob aber der Einzelne das ewige Heil auch effectiv erlangt, das wird definitiv[1] entschieden zur Zeit (n. 31) oder am (großen) Tage des Gerichtes (n. 27. 38. 39), welches stattfinden wird über Gute und Böse (n. 32), dessen Zeitpunkt genauer zu wissen uns indes nicht frommt (n. 38; vgl. 1 Theſſ. 5, 1—2). Alsdann wird bestraft die Uebertretung des christlichen Gesetzes (n. 31). Die Bösen werden geworfen in das ewige Feuer (n. 38; cf. 32. 36). — Das Gericht wird vorbereitet und begleitet von gewaltigen Erschütterungen. Bei seiner Ankunft wird der Herr Jesus seine Herrlichkeit voraussenden, die geheiligten Prediger des unbefleckten und reinen Reiches. Und dann wird die gesamte Schöpfung erschüttert und bestürzt werden, bittend und flehend, bis er sie von der Knechtschaft befreit. Das Menschengeschlecht aber muß in Furcht und in die größte Bestürzung gerathen deshalb, weil es viele Sünden begangen; nur die Gerechten werden sich freuen, erwartend, was ihnen verheißen ist. Die Substanz der weltlichen Dinge wird nicht weiter verbleiben, alles wird zerstört werden, nichts wird die Ankunft jenes großen Königs ertragen können (n. 37). Auch der Antichrist wird zuletzt auftreten. Wenigstens heißt Mani Gefäß des Antichrists (n. 36); dieser ist der König, welcher den Mani als seinen Apostel vorausgesendet (ibid.); seine ganze Lehre ist vom Antichrist inspirirt (n. 53). — Endlich wird noch der innere Zusammenhang der Lehre vom Gerichte mit andern Glaubenswahrheiten hervorgehoben. Wenn es ein künftiges

---

[1] Ueber das Los der Seelen zwischen Tod und Weltgericht findet sich in den Acten nur die Paraphrase zu Luc. 16, 22: Accidit utrumque vita discedere et in infernum descendere, et pauperem mitti in locum requiei (n. 41).

Gericht gibt, wie einmal (n. 32) auch Mani zugesteht, so ist eben damit gezeigt, daß jeder freien Willen besitzt, und daß er von der Kraft des freien Willens Gebrauch gemacht, welchen Theil immer er erwählt hat (n. 33). Mit der Lehre vom Gerichte steht und fällt auch der Glaube an die wahre Geburt, an den Tod und die Auferstehung Christi sowie an unsere dereinstige Auferstehung. Ist Christus nicht geboren, so wird argumentirt, so hat er ohne Zweifel auch nicht gelitten. Hat er nicht gelitten, so wird hinweggenommen das Kreuz. Wird aber das Kreuz nicht angenommen, so ist Jesus auch nicht von den Todten auferstanden. Wenn aber Jesus nicht von den Todten auferstanden ist, so wird auch niemand anderer auferstehen. Wenn aber niemand aufersteht, dann wird auch kein Gericht sein. Denn es ist gewiß, daß ich nicht gerichtet werde, wenn ich nicht auferstehe. Wenn aber kein Gericht sein wird, so ist umsonst die Haltung der Gebote Gottes, die Abtödtung hat keine Stelle. Laßt uns (dann) essen und trinken, denn morgen werden wir sterben (1 Kor. 15, 32). Das alles folgt, wenn man die Geburt Jesu aus Maria läugnet. Bekennt man aber seine Geburt, so folgt daraus auch sein Leiden, seine Auferstehung und das Gericht, ganz wie die Schrift lehrt, z. B. Gal. 4, 4; 1 Kor. 5, 7; 6, 14; 15, 12—20 (n. 49)[1].

529. **Alexander von Lykopolis** macht gegen den Manichäismus nicht so fast die christliche Tradition geltend, er weist vielmehr vor allem hin auf die innern Widersprüche und die Vernunftwidrigkeit desselben. Es könne nicht zwei Principien geben (n. 6), und die Materie könne nicht Ursache des Bösen sein (n. 8). Unerklärlich sei es ferner, wie die Finsterniß, die von Natur aus unten ist, einen Einfall sollte gemacht haben in das Reich des Lichtes, das von Natur aus oben ist (n. 9). Ohne jeglichen Beweis behaupten die Manichäer, Gott habe in die Materie eine Kraft gesendet, um alles Böse aufzuheben (n. 12; cf. n. 24). Wäre Gott allein gut und die Materie allein böse, so müßte alles andere in der Mitte zwischen gut und böse sein und müßte man hierfür einen eigenen Schöpfer ersinnen (n. 19). — Gegenüber der Lehre des Mani, daß die Seelen von dem Schiffe des Mondes und der Sonne zum Orte der höchsten Seligkeit geführt werden, macht Alexander das Bedenken geltend: wo während der Lichtabnahme des Mondes die Seelen der in dieser Zeit absterbenden Menschen bleiben, bis der einer entvölkerten Stadt gleichende Mond eine neue Mondskolonie in sich aufnehmen könne. Es müsse doch, sei es in irgend einem Theile der Erde oder in den Wolken oder sonst irgendwo, einen Versammlungsort für die Seelen geben, wo sie sich zur Auswanderung in den Mond bereit halten können. Warum fülle sich alsdann der Mond nicht alsogleich? Warum warte er 15 Tage? Wie sei es ferner gewesen zur Zeit der großen Fluth unter Deukalion und Phoroneus, als die ganze Welt ihr Grab in dem Wasser fand und mit einem Male so viel Lichtstoff ausgeschieden

[1] Von der Auferweckung der Todten ist auch gelegentlich die Rede n. 36. Von dem Gerichte heißt es in einer Redewendung, die mit der Christologie des Paulus von Samosata nahezu übereinkommt: (Iesus) affixus cruci, cum resurrexisset ab inferis, assumptus est illuc, ubi Christus Filius Dei regnabat, ut cum iudicium habere coeperit, hi qui ignoraverunt eum, videant quem compunxerunt (n. 50).

wurde? Habe auch damals der Mond nur alle 15 Tage seine Scheibe erfüllt? (n. 22.) — Welche Bewandtniß habe es weiter mit jenem Feuer, das zwar (am Ende der Weltentwicklung) brennen, aber nicht leuchten soll? Wenn es außerhalb dieser Welt sei, wo befinde es sich dann? Wenn es aber in der Welt sei, warum bleibe dann die Welt bis jetzt unversehrt? Wenn es dereinst an die Welt herankomme, um sie zu vernichten, so sei es auch jetzt schon mit der Welt verbunden. Wenn es aber außerhalb der Welt an einem eigenen Orte sei, wie soll es dereinst in die Welt hereinfallen? Wie soll es heraustreten aus seinem Orte, durch welchen Zwang oder welche Gewalt? Wie könne man ferner ein Feuer denken ohne Brennstoff? Oder soll ihm das Feuchte der Brennstoff sein? Das außerhalb der Welt befindliche Feuer könne nach den Manichäern nur die Materie sein; denn Sonne und Mond seien, als reine Wesen, von jenem Feuer getrennt. Warum soll die Welt, wenn sie entleert ist aller göttlichen Kraft, dem Feuer übergeben werden? Wie soll das Feuer etwas vernichten oder von einem andern vernichtet werden? Denn wie von einem Aehnlichen eine Vernichtung erfolgen soll, sei nicht abzusehen. Was die aller göttlichen Kraft entleerte Materie sein werde, das sei sie schon gewesen, bevor sie mit der göttlichen Kraft vermischt ward. Wenn sie nun zu Grunde gehe nach Entziehung aller göttlichen Kraft, warum sei sie nicht zu Grunde gegangen vor aller Vermischung mit der göttlichen Kraft? Warum soll weiterhin Gott etwas aufschieben, was er sogleich thun könne? Sei das finstere Feuer mehr als die aller göttlichen Kraft entleerte Materie oder weniger? Wenn weniger, wie soll es überwinden, was mehr ist? Wenn aber mehr, so könne es an sich ziehen, was von seiner Natur ist, aber es vernichte solches nicht (n. 26).

Dreizehnter Abschnitt.

Die Ueberlieferung und Geltendmachung der geoffenbarten Eschatologie durch Cyprian.

Vorbemerkungen.

530. Während im Morgenlande die christliche Heils- und Vollendungslehre eine mannigfache Entwicklung und Ausgestaltung noch in vornicänischer Zeit erfuhr, finden wir jene Lehre von den Abendländern des 3. und des beginnenden 4. Jahrhunderts im wesentlichen in der Form wiedergegeben, in welcher die Apologeten und die antignostischen Lehrer des 2. und 3. Jahrhunderts sie vorlegten. Dies gilt insbesondere (allerdings mit einer gewissen Ausnahme hinsichtlich des Chiliasmus) von dem großen Bischof von Karthago, Thascius Cäcilius **Cyprianus**.

Von jeher sind Cyprians Schriften mit Vorliebe gelesen und ausgebeutet worden. Doch liegt ihre Bedeutung (und eben damit die Bedeutung des Cyprianus selbst) nicht so fast in ihrem Einfluß auf die Entwicklung der kirchlichen Glaubens-, speciell der Heils- und Vollendungslehre, als vielmehr in ihrer Einwirkung auf die kirchliche Praxis und Disciplin, auf die Ausbildung der Lehre von der gottgesetzten Heilsanstalt mit ihrem Priesterthum und ihren Heilsmitteln. An dieser Stelle kann aber Cyprian nur in Betracht kommen, insofern er die Glaubensüberlieferung hinsichtlich des Inhaltes und Umfanges, des Fortschrittes und der Vollendung des christlichen Heiles wiedergibt und zur Geltung bringt[1].

---

[1] Die neueste und beste Gesamtausgabe der echten Schriften Cyprians (13 Abhandlungen und 81 Briefe, wovon 65 von Cyprian geschrieben, die meisten andern an ihn adressirt sind) lieferte W. Hartel (Corp. script. eccl. lat. vol. III, pars I—II, 1868—1871). Der syrische Text der Briefe Cyprians an Quintus und an Fidus (71 und 64) sowie einige andere syrische und armenische Fragmente stehen unter Cyprians Namen bei *Pitra*, Anal. sacra IV, 72—80 u. 338—388; cf. II, 288—291. Den echten Schriften Cyprians reihte Hartel in pars III, appendix (1871), eine Auswahl der zahlreichen zweifelhaften und unechten Schriften desselben an. Von diesen Schriften sind in neuester Zeit, aber kaum mit Recht, als echt angesehen worden: De bono pudicitiae und De spectaculis. (So von S. Matzinger, Des hl. Th. C. Cyprianus Tractat De bono pudicitiae, 1892, und E. Wölfflin, Cyprianus De spectaculis, im Archiv für lat. Lexikogr. und Gramm. VII [1892], 1—22.) — Wir benutzen im nachfolgenden Hartels Ausgabe der unbestreitbar echten Schriften Cyprians und lassen die

I. Die Lehre von der besondern Vollendung.

1. Das Heil überhaupt.

531. Wie die vorausgehenden Väter, so bezeichnet auch Cyprian den Gesamtumfang der im Christenthum gewährten Güter mit dem Namen „Heil" (salus). Durch Christus, so lehrt er, ist uns das Heil gekommen (Quod idola dii non sint 10), er ist salutis auctor (ibid. 15) und salutis magister (De mortalitate 7). Auf seine Mahnung hin haben die Apostel, über den Erdkreis hin zerstreut, die Vorschriften zur Erlangung des Heiles (praecepta in salutem) gegeben (Quod idola dii non sint 14). Die evangelischen Vorschriften sind praesidia obtinendae salutis (De dominica oratione 1); die Zucht ist Führerin auf dem Wege zum Heile (De habitu virginum 1). — Eine unumgängliche Mittlerin des Heiles ist nach Cyprian aber auch die (wahre) Kirche. Niemandem kann Heil sein außer in der Kirche[1]; außerhalb der Kirche gibt es kein Heil[2]. Das Schisma gereicht deshalb zum Verluste des Heiles (Ep. 43, 3) und bietet statt des Heiles den Tod (ibid. 4). Der Teufel ist es, der im Schisma Heil verspricht, damit, wer gefehlt hat, nicht das Heil erlange (ibid. 6). Auch jene, welche ohne Dazwischenkunft des Bischofs die Gefallenen in die Gemeinschaft aufnahmen, gaben das Heil der Brüder preis, indem sie nach Beifall haschten ohne Rücksicht auf die Wiedererlangung des Heiles (Ep. 16, 2). Cyprian selbst hat den Grundsatz, daß man diejenigen Gefallenen, welche um Erlangung des frühern Heiles flehen, nicht von aller Hoffnung des Heiles abwenden und jenen, welche in der Finsterniß ihres Falles hin und her wanken, das Licht des Heilsweges nicht auslöschen solle (Ep. 43, 6). Er ist darum nach Beendigung der Christenverfolgung in der Wiederaufnahme der Gefallenen milder um des Heiles vieler willen (Ep. 55, 7. 11; 57, 3), hat aber die Ueberzeugung, daß die unter ihm in die Kirche Aufgenommenen nicht ohne Hoffnung des Heiles verschieden sind (Ep. 66, 5). Eine Heilshoffnung kann es auch nicht geben ohne Kenntniß des Vaters und Sohnes (und ohne Taufe von seiten eines Rechtgläubigen Ep. 73, 17); doch sind die etwa gemarterten Katechumenen keineswegs der Hoffnung des Heiles beraubt, da sie ja die Bluttaufe empfangen (Ep. 73, 22).

zweifelhaften unberücksichtigt. — Aus der Literatur über Cyprian seien angeführt: Fr. W. Rettberg, Th. C. Cyprianus, Bischof von Karthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken, 1831. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, 2. Aufl., Bd. III—IV, 1864, 2. Ausg. 1873. J. Peters, Der hl. Cyprian von Karthago, 1877. B. Fechtrup, Der hl. Cyprian, sein Leben und seine Lehre I.: Cyprians Leben, 1878. Menden, Beiträge zur Geschichte und zur Lehre der nordafrikanischen Kirche aus den Briefen des hl. Cyprian, 1878. G. Morgenstern, Cyprian, Bischof von Karthago als Philosoph, 1889. M. Thurnhuber, Die vorzüglichsten Glaubenslehren in den Schriften des heiligen Bischofes und Martyrers Cyprianus von Karthago, 1. Hälfte, 1890. E. Götz, Die Bußlehre Cyprians, 1895. Weitere Literatur s. bei Bardenhewer, Patrologie S. 200 ff. Vgl. auch Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 688—723.

[1] Ep. 4, 4: Nemini salus esse nisi in ecclesia potest.

[2] Ep. 73, 21: Salus extra ecclesiam non est.

532. Das effective Heil des Menschen setzt die Mitbetheiligung seines freien Willens voraus. Seiner Freiheit überlassen und auf sein eigenes Gutdünken angewiesen, strebt der Mensch Tod oder Heil an[1]. Darum mahnt Cyprian die Gläubigen, besorgt zu sein für ihr Heil (Ep. 43, 3), den Weg des Heiles unversehrt zu bewahren (Ep. 65, 4), den Verlust des Heiles zu fürchten (De lapsis 10); solange es Zeit ist, das Augenmerk zu richten auf das wahre und ewige Heil (Ad Demetrianum 23); zu wachen, daß nicht der Teufel den Sturz des Heiles herbeiführe (De zelo et livore 1).

Mag das christliche Heil auch schon im Diesseits beginnen, in seiner Vollendung tritt es erst im Jenseits ein. Mit dem Untergange der Welt kommt nunmehr die Freude des ewigen Heiles (De mortalitate 2). Der Apostel hielt es für den größten Gewinn, aus dem giftigen Rachen des Teufels befreit, auf den Ruf Christi abzureisen zur Freude des ewigen Heiles (ibid. 7). Aehnlich ist auch den Dienern Gottes das Sterben (durch die Pest) ein heilsamer Hingang (salutaris excessus, ibid. 15). Noch mehr gelangen wir im blutigen Martyrium zur Belohnung des ewigen Heiles (Ad Fortunatum 10).

2. Die Heilserkenntniß.

533. Cyprian bekennt von sich selbst, daß er ehedem in Finsterniß und tiefer Nacht schmachtete und auf dem weiten Meere der stürmischen Welt schwankend und zweifelnd auf Irrwegen umhertrieb, unkundig seines Lebenszieles, ferne von Wahrheit und Licht (Ad Donatum 3). Aus solch einem traurigen Zustande tiefer Unwissenheit können aber alle Menschen gelangen zu sicherer und klarer Erkenntniß Gottes und der Heilswahrheiten. Wir haben ja Christus als Fürsten des Lichtes (Quod idola dii non sint 15); er ist gekommen, den Weg uns eröffnend und zeigend, damit wir, die wir in der Finsterniß des Todes umherirrend früher unwissend und blind gewesen waren, durch das Licht der Gnade erleuchtet den Weg des Lebens unter der Führung und Leitung des Herrn einhalten möchten (De dominica oratione 1). Durch seine heiligen Schriften hat der Herr uns zu belehren sich gewürdigt, damit wir, abgezogen von den Finsternissen des Irrthums und erleuchtet durch sein reines und glänzendes Licht, den Weg des Lebens einhalten (Testimon., prooem.). Auf seine Mahnung haben die Apostel von dem Irrpfade der Finsterniß hinweg auf den Weg des Lichtes geführt und den Blinden und Unwissenden zur Erkenntniß der Wahrheit die Augen geöffnet (Quod idola dii non sint 14). Wir erhalten Kraft von Gott, auf daß wir schon in diesem Leben die Zeichen der künftigen Dinge vorauszuerkennen vermögen (futurorum indicia praenoscimus, Ad Donat. 4). — Wahres Licht empfängt aber wiederum nur derjenige, welcher in Einheit mit der wahren Kirche steht. Die von der Kirche Getrennten empfangen pro luce tenebras (Ep. 43, 4). — Wie ersichtlich ist, bedeutet die Heilserkenntniß zunächst ein diesseitiges Gut, sie soll aber ausmünden in das Licht der jenseitigen ewigen Verklärung. In guten Werken soll

[1] Ep. 59, 7: Homo libertati suae relictus et in arbitrio proprio constitutus sibimet ipse vel mortem adpetit vel salutem. Cf. ibid. n. 8.

unser Licht leuchten und strahlen (vgl. Luc. 12, 35 ff.), auf daß es uns aus der Nacht dieser Welt zum Lichte der ewigen Herrlichkeit führe (De catholicae ecclesiae unitate 27). Beten müssen wir unter anderem beim Untergange der Sonne und am Schlusse des Tages. Da nämlich Christus die wahre Sonne ist und der wahre Tag, so flehen wir, wenn wir beten und bitten, daß das Licht von neuem über uns aufgehe, um die Ankunft Christi, welche die Gnade des ewigen Lichtes (lucis aeternae gratiam) uns bringen soll (De dominica oratione 35).

3. Das Heilsleben.

534. Vielfach sind die Bedeutungen und mannigfach die Wendungen, in denen Cyprian von „Tod" und „Leben" bezw. „Unsterblichkeit" (immortalitas) spricht. Zunächst versteht er darunter den leiblichen Tod und die leibliche Unsterblichkeit. Bei der ersten Uebertretung, so schreibt er, ging die Kraft (firmitas) des Leibes zugleich mit der Unsterblichkeit verloren und ist mit dem Tode Schwäche eingetreten (De bono patientiae 17). Alle müssen jetzt gleicherweise sterben und aus der Welt scheiden (Ad Demetr. 8); denn mortalem mori necesse est (Ep. 58, 3). — Im metaphorischen Sinne redet Cyprian von einem Tode (d. h. Abgestorbensein) der Laster und einem Leben der Tugenden in den Getauften (mors criminum, vita virtutum, Ad Donat. 4). — Tod und Leben moralisch fassend, ruft er einem Gefallenen zu: Deine Seele hast du verloren, und geistig gestorben hast du angefangen, dich hier zu überleben und umherwandelnd selber deine Leiche herumzutragen (De laps. 30; cf. Ep. 21, 2). Diesen Tod hat Christus besiegt (cf. Ep. 10, 3) und dafür Leben und Unsterblichkeit uns gebracht. Ihn hat der Vater gesendet, um uns das Leben zu spenden (Ad Demetr. 16; cf. ibid. 26. De dom. orat. 34). Er hat den Tod erduldet, um den Sterblichen Unsterblichkeit zu gewähren (De opere et eleemosynis 1). Durch sein lebendigmachendes Blut hat er zur Ewigkeit und Unsterblichkeit uns erneuert (ibid. 26). Er hat den Tod bezwungen im Siegeszeichen des Kreuzes (Ad Demetr. 26). Durch das Kreuzholz sind wir erlöst zum ewigen Leben (Ep. 76, 2). Christus bekleidet mit dem Gewande der Unsterblichkeit (De bono pat. 7). Er spendet das Licht des ewigen Lebens (Ep. 69, 14). Er lebt selber auf ewig und spendet Leben seinen Dienern, welche den Glauben an seinen Namen besitzen (Ep. 58, 2). — Die einzelnen Menschen gelangen in den Besitz des neuen, von Christo erworbenen Lebens vor allem durch das Bad des Heilswassers (lavacro aquae salutaris, Ad Donat. 3). Sie müssen aber auch in Gemeinschaft stehen mit der wahren Kirche Christi. Wenn sie den Bischöfen und Priestern nicht gehorchen wollen, können sie nicht auf Heil und Leben bauen; außerhalb der Kirche können sie nicht leben (Ep. 4, 4; cf. Ep. 66, 7). Cyprian geht hier so weit, daß er der außerhalb der Kirche ertheilten Taufe die Kraft abspricht, Leben gewähren zu können. Nur durch die heilige Kirche könne es Sündennachlaß (und Leben) geben (Ep. 69, 7; 70, 2). Offenbar sei es, daß jene, die nicht in der Kirche Christi sind, zu den Todten gehören, und daß von demjenigen, der selber nicht lebt, auch ein anderer nicht lebendig

gemacht werden könne (Ep. 71, 1). Keine Gemeinschaft könne es geben zwischen Lüge und Wahrheit, zwischen Finsterniß und Licht, zwischen Tod und Unsterblichkeit, zwischen dem Antichrist und Christus (ibid. 2).

535. Als religiös-ethisches Gut hängt das Heilsleben in seinem Bestande und Wachsthume auch vom freien Verhalten des Menschen ab. Wir haben darum die sittliche Aufgabe, den Weg des Lebens einzuhalten (Testimon., prooem. De dom. orat. 1. De zelo 17); einen Weg, der allerdings steil und eng ist (De hab. virg. 21. Ep. 4, 5). Unser Widersacher sucht den Schiffbruch des Lebens herbeizuführen (De zelo 1). Darum müssen wir, solange wir noch auf der Welt sind und auf dem Kampfplatze stehen, täglich um unser Leben kämpfen; nicht der Empfang des Glaubens und der heilbringenden Geburt, sondern deren Bewahrung gewährt das Leben [1]. Im Gebete des Herrn wird nach der Bitte um Versorgung mit Nahrung auch um Nachlaß der Sünden gefleht, auf daß, wer von Gott gespeist wird, in Gott lebe und nicht bloß für das gegenwärtige und zeitliche Leben, sondern auch für das ewige Sorge getragen werde, zu dem man nur gelangen kann, wenn die Sünden vergeben werden (De dom. orat. 22). Ganz besonders wird auf das Almosen hin ewiges Leben gewährt (De op. et eleemos. 21); durch Almosen wird das Leben aus Gefahren losgekauft und die Seele vom Tode errettet (ibid. 5; vgl. Tob. 12, 8. 9). Dabei ist allerdings zu bedenken, daß das Almosen nicht von jenem Tode rettet, welchen Christus ein für allemal vernichtet und von welchem das heilbringende Wasser der Taufe und die Gnade unseres Erlösers uns befreit hat, sondern von jenem, welcher hernach durch Vergehen sich einschleicht (Ep. 55, 22).

536. Unmittelbar ist das Heilsleben ein diesseitiges Gut. Darum wünscht Cyprian, daß alle Gefallenen (wieder) belebt und in ihren vorigen Stand zurückversetzt werden möchten (Ep. 33, 1). Alle sollen wir in Christi Fußstapfen treten, damit wir nicht von neuem durch Unvorsichtigkeit in den Fallstrick des Todes verwickelt werden, sondern die erlangte Unsterblichkeit im Besitze behalten (accepta immortalitate potiamur, De cath. eccl. unit. 2). — In seiner Fülle und Vollendung aber tritt das Leben (die Unsterblichkeit) erst im Jenseits ein. Diesen Gedanken bringt Cyprian wiederholt zum Ausdruck in seiner Schrift De mortalitate. Erst dann haben die Diener Gottes Frieden (vgl. Luc. 2, 29 f.), wenn sie nach Abtragung der Schuld des Todes zur Unsterblichkeit gelangen (n. 3). Beim Scheiden aus dieser Welt verheißt Gott Unsterblichkeit und Ewigkeit (n. 6). Daß wir vorerst sterben, ist der Uebergang zur Unsterblichkeit; und das ewige Leben kann nicht nachfolgen, wenn nicht das Scheiden von hinnen stattgefunden hat [2]. Von diesem Gesichtspunkte aus rückt dem Cyprian die Belohnung des Lebens näher mit dem Ende der Zeit (n. 2). Er fordert darum auf, mit froher Sicherheit zu eilen zu Christus, mit welchem wir, auf ewig nicht sterbend, immerdar leben und regieren werden (n. 21). — Daß Leben und Unsterblichkeit jenseitige Güter sind, wird

---

[1] Ep. 13, 2: Fides ipsa et nativitas salutaris non accepta sed custodita vivificat.

[2] De mortal. 22: Quod interim morimur, ad immortalitatem morte transgredimur, nec potest vita aeterna succedere, nisi hinc contigerit exire. Cf. ibid. 24. 26.

auch sonst oftmals von Cyprian geltend gemacht. Schon die Wendung, daß die Christen die Hoffnung der Unsterblichkeit (spes immortalitatis, cf. Ad Demetr. 16) oder des ewigen Lebens (spes vitae aeternae, cf. Ep. 2, 2; 66, 7; 73, 12) haben, legt obigen Gedanken nahe. Ferner mahnt Cyprian, nicht zu denken an den (martervollen) Tod, sondern an die (folgende) Unsterblichkeit (Ep. 6, 2; 80, 2) und die Glorie des ewigen Lebens (Ep. 58, 1). Hier auf Erden sollen wir glauben an das ewige Leben (Ad Demetr. 24); wir haben ein Unterpfand des Lebens in dem Frieden mit der Kirche (Ep. 55, 13), empfangen es aber erst nach dem Tode als Lohn für unser irdisches Ringen und Streben. In diesem Sinne spricht Cyprian von einem praemium vitae aeternae (Ad Demetr. 23), einem praemium immortalitatis (Ep. 37, 3; 58, 3) u. dgl. Mit dem Abschluß des zeitlichen Lebens, lehrt er weiter, werden wir vertheilt in die Wohnungen entweder des ewigen Todes oder der ewigen Unsterblichkeit (Ad Demetr. 19). Dem Ausharrenden wird die Unsterblichkeit verliehen und ewiges Leben verheißen (De hab. virg. 21). Welchen Nachlaß der Sünden zu theil wird, denen wird die Ewigkeit verheißen (De dom. orat. 10; vgl. Joh. 8, 34 f.); für sie bedeutet der Tod selber den Uebergang zur Unsterblichkeit (Ad Demetr. 25). Insbesondere ist das Martyrium ein kostbarer Tod, der um den Preis des eigenen Blutes Unsterblichkeit erkauft (Ep. 10, 2), ein glorreicher Tod, in welchem man zur Unsterblichkeit übergeht (Ep. 12, 2). Darum kann auch Cyprian frohlocken in der Hoffnung, aus den Fallstricken dieser Welt losgelöst und von dem irdischen Unrathe gereinigt zu werden zu dem Lichte der ewigen Unsterblichkeit (Ad Donat. 14).

Seiner nähern Beschaffenheit und seinem Inhalte nach fällt das jenseitige Leben zusammen mit dem Himmelreiche und der jenseitigen Seligkeit überhaupt. Ein Menschenmörder, lehrt Cyprian, kommt nicht zum Himmelreiche oder zum Leben mit Gott (De dom. orat. 24). Mit Christus werden wir ewig leben und ewig frohlocken. Als Christen werden wir zugleich mit Christus verherrlicht sein, durch Gott den Vater beseligt, in ewiger Wonne immerdar uns freuend im Angesichte Gottes und Gott immerdar Dank sagend. Denn der kann nicht anders als immerdar freudig und dankbar sein, welcher, da er dem Tode verfallen gewesen, durch die Unsterblichkeit in Sicherheit ist gesetzt worden (Ad Demetr. 26). Demgemäß beziehen sich alle (weiter unten vorgelegten) cyprianischen Schilderungen der jenseitigen Seligkeit auch auf das jenseitige Leben und die jenseitige Unsterblichkeit.

4. Die Heilsgnade.

537. In das Heilsleben tritt der Mensch dadurch ein, daß er wiedergeboren wird (renasci, Ad Donat. 3. De dom. orat. 16. 23) in einer zweiten Geburt (nativitas secunda, Ad Donat. 4. De dom. orat. 23. Ep. 74, 5 [75, 8. 14. Firmil. ad Cyprian.]), einer göttlichen Geburt (nativ. divina, De zelo 15), einer himmlischen oder göttlichen Wiedergeburt (regeneratio caelestis, De zelo 14. Ad Demetr. 26 [Ep. 75, 17]; reg. divina, Ep. 73, 21). Als neugeschaffen und wiedergeboren

(recreati et renati, De dom. orat. 36. Ad Demetr. 20) werden aber die Getauften bezeichnet. — Durch diese Wiedergeburt in der Taufe nun sind wir gemacht worden zu Kindern Gottes (Ep. 63, 8. De op. et eleemos. 25. De zelo 14. 18). Der neue, wiedergeborene und seinem Gotte durch dessen Gnade wiedergegebene Mensch spricht im Gebete des Herrn an erster Stelle „Vater“, weil er schon angefangen hat, Sohn zu sein (De dom. orat. 9). Wir fügen bei „Vater unser“, d. h. derjenigen, welche glauben, derjenigen, welche, durch ihn geheiligt und durch die Geburt der Geistesgnade wiederhergestellt, Kinder Gottes zu sein angefangen haben (ibid. 10). Mit Bezug auf Ps. 81, 1. 6 können nach Cyprian die Gerechten selbst Götter genannt werden (Test. II, 6). Doch bekämpft er energisch die Lehre, daß diejenigen Kinder Gottes sein können, welche nicht in der (wahren) Kirche geboren sind (Ep. 74, 6). Andererseits aber macht er geltend, daß die himmlische Gnade allen Menschen in gleicher Weise ohne Unterschied des Geschlechtes und des Alters von Gott ertheilt werde (cf. Ep. 69, 14), daß mithin jene Gnade schon den neugeborenen Kindern in der Taufe effectiv gespendet werden solle (Ep. 64, 2. 3. 4). — Unsere Gotteskindschaft hat ihr Vorbild und ihre Ursache in unserem Erlöser Jesus Christus. Dieser wollte sein, was der Mensch ist, auf daß auch der Mensch sein könne, was Christus ist[1]. Der Sohn Gottes wollte gesendet und Sohn des Menschen genannt werden, um uns zu Söhnen Gottes zu machen (De op. et eleemos. 1). Er hat gelitten, um uns zu Söhnen Gottes zu machen (Ep. 58, 6). — Die Gerechten haben nach Cyprian ferner empfangen den Geist des Vaters (cf. Ep. 57, 4) oder den Heiligen Geist (De zelo 14). Ihre Glieder, ja sie selbst sind Tempel Gottes (De hab. virg. 2. De zelo 14. Ep. 6, 1; 13, 5; 55, 26. 27; 58, 4; 62, 2; 69, 11; 73, 12). Christus bleibt und wohnt in uns (als seinen Tempeln, Ep. 62, 2). Nicht minder beginnt der Heilige Geist im getauften und geheiligten Menschen zu wohnen (Ep. 69, 15). Wir sollen deshalb auch als Tempel Gottes uns betragen, damit klar werde, daß Gott in uns wohne (De dom. orat. 11).

538. Es ist klar, daß in dem Gerechten, in welchem Gott wohnt, die Sünde nicht mehr wohnen kann. Die Wiedergeburt zum Heilsleben muß darum nothwendig auch die Nachlassung der Sünden einschließen. Wir beten im Gebete des Herrn um Nachlaß der Sünde (De dom. orat. 22) und erlangen sie factisch in der Wassertaufe (Ad Fortun. praef. 4). Schon das unmündige Kind erlangt in der Taufe Nachlassung zwar nicht der eigenen, wohl aber der fremden (ererbten) Sünden (Ep. 64, 5). Auch hier meint aber Cyprian, daß nur die in der wahren Kirche gespendete Taufe Nachlassung der Sünden gewähren könne (Ep. 69, 7; 70, 2; 73, 18 [75, 8. 11. 16. 22]).

5. Das Heilsverdienst.

539. Wie schon früher (n. 532) angedeutet, hängt das christliche Heil als ein religiös-ethisches Gut auch vom freien Verhalten des

[1] Quod idola etc. 11: Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo posset esse, quod Christus est.

Menschen ab. Dies freie Verhalten ist aber nicht bloß eine negative Bedingung für den Bestand und das Wachsthum des Heilsgutes, sondern eine positiv wirkende Ursache der (jenseitigen) Vollendung desselben. In der mannigfachsten Weise spricht Cyprian diese alte christliche Wahrheit aus. Ein großer Lohn (magnum praemium), sagt er, ist denen bestimmt, welche dem Fleische und dem Geiste nach sich Gott anverlobt haben (De hab. virg. 4). Sie gelangen, wenn sie den Ruhm der Jungfräulichkeit bis ans Ende bewahren, zu den Belohnungen des Herrn (ibid. 11). Zur Belohnung des Glaubens (praemium fidei) kann nur kommen, wer das Gebot treu beobachten will (De unit. eccl. 2). Gerechtigkeit ist nothwendig, ut *promereri* quis possit Deum iudicem. Den Vorschriften und Geboten des Herrn muß man Folge leisten, ut accipiant *merita nostra mercedem* (ibid. 15). Für unsern Tod und unser Blut werden wir Lohn vom Herrn empfangen (Ep. 59, 18). Es bereiten sich die Menschen zu einem irdischen Wettkampfe und erachten es als einen großen Ruhm ihrer Ehre, wenn es ihnen gelingt, angesichts des zuschauenden Volkes und in Gegenwart des Kaisers gekrönt zu werden. Auch den Christen steht (im Martyrium) ein hehrer Wettkampf bevor, ein großer und ruhmreicher ob des Lohnes der Himmelskrone (Ep. 58, 8; cf. ibid. 9. 11). Gerade bezüglich der Martyrer ist es eine oftmals betonte Lehre Cyprians, daß sie als Belohnung ihres Martertodes vom Herrn gekrönt werden (De hab. virg. 6. Ep. 10, 1. 4; 19, 2; 21, 3; 57, 3; 59, 2; 80, 2), daß sie erlangen die Krone (corona, Ep. 6, 1; 11, 1; 28, 1. 2; 31, 1; 39, 3; 58, 3. 6; 76, 2), die Krone des Bekenntnisses (corona confessionis, Ep. 36, 2; 58, 1. 5; 77, 1; 78, 1. 2), die Krone Gottes (Ep. 10, 2) oder des Herrn (De laps. 2), die himmlische Krone (corona caelestis, Ep. 6, 4; 21, 1; 66, 7; 76, 6), die Siegeskrone (corona victoriae, Ep. 10, 1), die Leidenskrone (corona passionis, Ep. 60, 2), die Krone des ewigen Lebens (corona vitae aeternae, Ep. 80, 1), die Krone ihrer Verdienste (corona meritorum suorum, Ep. 76, 1), die Herrlichkeit der Krone (coronae gloria, Ep. 10, 4) u. dgl. Doch vergißt Cyprian nicht, zu bemerken, daß nur jene so gekrönt werden können, welche in Einheit mit der wahren Kirche im Martertode ihr Leben beschließen (De laps. 14. Ep. 55, 17; 73, 21).

540. Die jenseitigen Belohnungen sind nach Cyprian verschieden, je nach den verschiedenen diesseitigen Verdiensten. Insbesondere sind es wieder die Martyrer, welche vom Herrn größern Lohn empfangen (maiorem mercedem, cf. Ep. 57, 4). Sie ernten die erste Frucht mit hundertfältigem Betrage, während die Jungfrauen nur die zweite, sechzigfältige empfangen[1]. Auch bei den Martyrern wächst der jenseitige Lohn mit der Größe und der Dauer ihrer Leiden. Ein Theil der Martyrer, so heißt es, ist schon vorausgegangen, um die Krone seiner Verdienste vom Herrn in Empfang zu nehmen; ein Theil weilt noch hinter Schloß und Riegel in den Gefängnissen

---

[1] De hab. virg. 21: Primus cum centeno martyrum fructus est, secundus sexagenarius vester est. Cf. Ep. 76, 6; 77, 2.

oder in den Bergwerken und Fesseln, durch das Hinausziehen der Qualen noch reichlichere Verdienstestitel sich erwerbend, da er so viele Preise bei der himmlischen Vergeltung erhalten wird, als er jetzt Tage zählt im Leiden (Ep. 76, 1). Durch Verzögerung der Leiden steigt man auf zu höhern Stufen, und durch die lange Dauer der Zeit wird die Herrlichkeit nicht so fast hinausgeschoben als vielmehr vergrößert. Wer immer in Qualen sich befindet und mit dem Schmerze kämpft, aber nicht besiegt wird, der wird täglich gekrönt (Ep. 37, 1). — Es gibt aber für den Christen nicht bloß eine Krone, welche zur Zeit der Verfolgung erlangt wird. Es hat auch der Friede seine Kronen, womit wir, aus verschiedenen und mannigfaltigen Kämpfen siegreich hervorgegangen, nach der Niederlage und Bezwingung des Gegners gekrönt werden. Cyprian führt die Besiegung der verschiedenen Leidenschaften und die Uebung der verschiedenen Tugenden als Mittel an, welche die Kronen des Friedens uns erwerben, und schließt also: In der Rennbahn der Tugenden laufen wir täglich, zu den Palmen und Kronen der Gerechtigkeit gelangen wir ohne eine Unterbrechung der Zeit (De zelo 16). Denen nun, die im Frieden siegen, wird der Herr (im Jenseits) die glänzende Krone für die guten Werke geben. Denen, die in der Verfolgung bestehen, wird er dazu noch die purpurne für das Leiden darreichen [1]. Waren die Martyrer jungfräulich, so ist zur sechzigfältigen Frucht noch die hundertfältige gekommen und hat sie ein doppelter Ruhm zur himmlischen Krone befördert (Ep. 76, 6). — Immerhin aber ist es (nach Matth. 10, 19—20) in erster Linie das Werk des Herrn, wenn wir siegen und nach Niederwerfung des Feindes zur Palme des harten Kampfes gelangen (Ep. 76, 5). Unsern guten Willen heißt er gut, von oben herab zuschauend, wenn wir um seines Namens willen im Kampfe begriffen sind; er unterstützt uns im Streite, krönt uns, wenn wir siegen, mit väterlich gütiger und liebevoller Vergeltung an uns belohnend, was er selbst geleistet, und verherrlichend, was er selber vollbracht hat [2].

6. Das Paradies und das Himmelreich.

541. Zur nähern Schilderung des jenseitigen Heiles der Gerechten gebraucht Cyprian oftmals die Redewendung, daß dieselben in das Paradies oder in das Himmelreich gelangen. Beide Vorstellungen decken sich ungefähr bei Cyprian und sind auch vielfach miteinander verbunden; keine derselben ist mit chiliastischen Ideen untermischt; nur wird nicht recht klar, wie sich das Paradies als Wohnort der Seligen zum ursprünglichen Paradiese, dem Wohnorte der ersten Menschen, verhalte.

Wenn es für die weltlichen Krieger ehrenvoll ist, so ruft Cyprian begeistert aus, daß sie nach Besiegung des Feindes triumphirend in das Vaterland zurückkehren, um wieviel mächtiger und größer ist der Sieg, nach Niederwerfung des Teufels in das Paradies zurückzukehren und die Siegeszeichen dorthin zurück-

[1] De op. et eleemos. 26: Dominus in pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit, in persecutione purpuream pro passione geminabit. Cf. Ep. 10, 5.

[2] Ep. 76, 4: Nos in congressione nominis sui desuper spectans *volentes* comprobat, adiuvat dimicantes, vincentes coronat, retributione bonitatis ac pietatis paternae remunerans in nobis quidquid ipse praestitit et honorans quod ipse perfecit.

zutragen, woraus der sündige Adam ist vertrieben worden! (Ad Fortun. 13.) Schon naht mit dem Untergange der Welt heran der vor Zeiten verlorene Besitz des Paradieses[1]. Auch wir sollen mit Freuden den Tag begrüßen, der uns von hier fortnimmt, aus den Schlingen der Welt loslöst und dem Paradiese (und dem Reiche) uns wiedergibt (De mortal. 26). Christus läßt uns zurückkehren zum Paradiese (ad paradisum reduces facit), er führt uns zum Himmelreiche (Ad Demetr. 26; cf. De op. et eleemos. 26). Dagegen verspricht der Satan kein himmlisches Reich, noch ruft er nach Wiedergabe der Unsterblichkeit zum Paradiese zurück (De op. et eleemos. 22). Die Diener Gottes kümmern sich nicht ob der Drangsale des Lebens, weil das Paradies sie einladet und alle Gnade und Fülle des himmlischen Reiches sie erwartet (Ad Demetr. 20). Glückselig werden gepriesen die gefesselten Füße der Bekenner, weil sie auf den Heilsweg zum Paradiese hingelenkt sind (Ep. 76, 2). Schon im Gefängnisse hatten die Bekenner Rosen und Blumen von Paradieses Wonnen (de paradisi deliciis), und ihr Haupt bekränzten Himmelskronen (Ep. 37, 2). Dagegen kehrt Kain, der seinen Bruder aus Neid erschlug, nicht in das Paradies zurück (De zelo 18). Auch kann derjenige, welcher verkehrt, von sich selbst verurtheilt, von den Paradiesesquellen verbannt und in der Trockenheit des ewigen Durstes verdorrt, verschmachtet ist, niemandem die heilsamen und heilbringenden Getränke des Paradieses darreichen (Ep. 73, 10; cf. Ep. 66, 7). Wohl aber kann das (nur in der Kirche giltige) Sacrament der Wassertaufe ersetzt werden durch die Bluttaufe, da ja der Herr selbst dem reuigen Schächer verhieß, daß er mit ihm im Paradiese sein werde (Ep. 73, 22).

542. Von dem Himmelreiche (regnum caelorum, regnum caeleste, regna caelorum, regna caelestia) oder Gottesreiche (regnum Dei, regna Dei) oder dem Reiche (regnum) schlechthin u. dgl. lehrt Cyprian insbesondere noch, daß nicht der Menschenmörder in dasselbe gelange (De dom. orat. 24), ebensowenig der Lästerer (Ep. 13, 5) und die Zwietracht (De dom. orat. 30); dagegen verbleibt die Liebe auf ewig in demselben (De unit. eccl. 14. De pat. 15). Die evangelischen Vorschriften sind es, welche zu den himmlischen Reichen führen (De dom. orat. 1; cf. De unit. eccl. 27). Insbesondere schreiten die Martyrer vor zu den ewigen Reichen (Ep. 76, 7); sie leiden in der sichern Erwartung der himmlischen Belohnung, der Krone des Martyrthums und des Reiches Gottes (Ep. 78, 2). Auch die Jungfräulichkeit ist bestimmt für das Reich Gottes (De hab. virg. 5; cf. ibid. 21). Ferner wird jedem, der zur Hoffnung des Himmelreiches angeleitet wird, Almosen zu geben befohlen (De op. et eleemos. 4). Durch Almosen sollen wir Christus zum Theilnehmer an unsern irdischen Besitzungen machen, damit auch er uns zu Miterben seines himmlischen Reiches mache (ibid. 13). In der That werden nach Christi Worten jene am Tage des Gerichtes das Reich in Empfang nehmen, welche in seiner Kirche Gutes gethan haben (ibid. 9). Ihnen wird zu theil das perpetuum praemium regni caelestis (ibid. 21). Selbst seinen Widersachern und Lästerern aber gewährt der Herr, wenn sie sich bekehren, nicht bloß

---

[1] De mortal. 2: Possessio paradisi nuper amissa mundo transeunte iam venit.

Nachlaß ihres Verbrechens, sondern läßt sie auch zur Belohnung des himmlischen Reiches zu (De pat. 8). — Zur Erlangung des Himmelreiches ist aber auch die Zugehörigkeit zur wahren Kirche nothwendig. Diese überweist die Kinder, welche sie geboren, dem Himmelreiche (De unit. eccl. 6). Wer sie, die herrschen wird, verläßt, der kann nicht zum Reiche gelangen (ibid. 14). Der vom Glauben Abgefallene kann, wenn er nachher den Martertod erduldet, die Verheißungen des Reiches noch empfangen; wer aber außerhalb der Kirche getödtet wird, kann nicht zu den Belohnungen der Kirche gelangen (ibid. 19; cf. Ep. 73, 21). — Im Reiche des Vaters sollen wir mit Christo trinken vom Erzeugnisse des Weinstockes neuen Wein (Ep. 63, 9). Wir werden mit ihm leben und regieren (De mortal. 21; cf. ibid. 2); im himmlischen Reiche werden wir uns dereinst erfreuen (ibid. 22). Wer nun zum Throne Christi, zur Herrlichkeit des himmlischen Reiches gelangen wird, der darf auch jetzt nicht klagen und trauern (ibid. 22), er soll vielmehr den Tag begrüßen, an welchem er dem Himmelreiche gegeben wird, dessen Wonne so groß ist (ibid. 26). Im Himmelreiche werden wir ohne Dazwischentreten der Nacht nur allein Tag haben (De dom. orat. 36). — Im Gebete des Herrn flehen wir in der Bitte „Zukomme uns dein Reich", daß das Reich Gottes für uns eintrete (repraesentari nobis), und es ist beständiges Beten und Bitten nothwendig, daß wir nicht des himmlischen Reiches verlustig gehen (De dom. orat. 13). Wozu aber beten und flehen wir, daß das Himmelreich komme, wenn uns die irdische Gefangenschaft (das irdische Leben) Freude macht? Wozu bitten und begehren wir in vielmal wiederholtem Flehen, daß der Tag des Reiches schleunig herbeieile (acceleret), wenn das Verlangen stärker und der Wunsch mächtiger ist, hienieden dem Teufel zu dienen als mit Christus zu herrschen? (De mortal. 18.) — Endlich spricht Cyprian noch angesichts der Drangsale seiner Zeit die Ueberzeugung aus, daß nach Luc. 21, 31 das Reich Gottes angefangen hat, ganz in der Nähe zu sein (esse coepit in proximo, De mortal. 2).

7. Weitere Schilderungen der jenseitigen Seligkeit der Gerechten.

543. Cyprian wird nicht müde, angesichts der Drangsale und Leiden seiner Zeit die Größe und Erhabenheit der jenseitigen Seligkeit in den lebendigsten und anziehendsten Formen vor Augen zu führen. Schon in unsern bisherigen Ausführungen sind hierher bezügliche Schilderungen Cyprians vorgelegt worden. Um dieselben zu vervollständigen, seien hier insbesondere noch folgende Stellen aus Cyprian ausgehoben.

Er spricht von himmlischen Verheißungen (promissa caelestia, De hab. virg. 1), göttlichen Belohnungen (divina praemia, ibid.; cf. De pat. 1), himmlischen Belohnungen (praemia caelestia, De op. et eleemos. 22. De mortal. 18. Ep. 76, 3), Heilsbelohnungen (salutaria praemia, De laps. 7) u. dgl., zu welchen wir gelangen können, einer Zeit der göttlichen Verheißung (divinae pollicitationis tempus), auf welche wir warten sollen (Ad Demetr. 19). Insbesondere sind die Jungfrauen bestimmt zu ganz außerordentlichen Belohnungen (praemia ingentia, De hab. virg. 20); auf sie wartet magna

34*

merces, praemium grande virtutis, munus maximum castitatis (ibid. 22); sie streben an die habitacula meliora beim Vater (vgl. Joh. 14, 2) und erlangen maioris gratiae praemium in caelestibus (ibid. 23). Die Martyrer krönt der Herr mit unverwelklichen Blumen und verleiht den Siegern die wahren Siegespalmen (De pat. 7); ihnen wird zu theil gloria sempiterna (Ep. 6, 2), caelestis gloria (Ep. 30, 5 ad Cyprianum) u. dgl.

Der Tod bedeutet aber für alle Christen den Uebergang zum Bessern (ad meliora). Wer sollte nicht wünschen, verwandelt und nach Christi Gestalt umgeformt zu werden und zur Erhabenheit der Himmelsgnade zu gelangen? (Vgl. Phil. 3, 20 f.) Mit Christus sollen wir uns freuen in den ewigen Wohnungen (in aeternis sedibus, De mortal. 22; cf. De laps. 10). Durch den Tod gelangen wir in den Hafen der ewigen Heimat und Sicherheit (De mortal. 3). Die Christen sind aufbewahrt ad futuram laetitiam (ibid. 8). Die Gerechten werden berufen zur Erquickung (refrigerium, ibid. 15), welche Gott ihnen bereitet hat (Ep. 30, 7) und welche Lazarus im Schoße Abrahams bereits genießt (Ep. 59, 3). Wir sollen kommen zum himmlischen Gastmahl (convivium caeleste) mit Abraham, Isaak und Jakob (De op. et eleemos. 24), und es werden hierzu nicht etwa bloß die Martyrer versammelt, sondern wer immer treu und gerecht und lobwürdig befunden wird (De mortal. 17; cf. Ep. 2, 2; 30, 7).

544. Durch den Tod, so lehrt Cyprian weiterhin, gehen wir zu Christus (De mortal. 2), wir kommen zu Christus (ibid. 21), zum Herrn (ibid. 24. Ep. 10, 5; 18, 1; 66, 7; 81), zu Gott (Ad Demetr. 20). Wir sollen vereint mit Christus sein und werden zu Christus gerufen (De mortal. 3). Verlangen sollen wir tragen, durch recht baldige Dazwischenkunft des Todes zu Christus zu eilen (ibid. 5), und uns selber beglückwünschen, daß wir, indem wir unsern Glauben standhaft an den Tag legen und mit Ertragung aller Mühsal auf dem engen Wege zu Christus schreiten, den Lohn seines Lebens und Glaubens in seinem Gerichte erhalten (ibid. 14)[1]. Mit Christus können und sollen wir gelangen zu Gott (De pat. 20). Zu Gott hat die makkabäische Mutter ihre Söhne vorausgeschickt (Ad Fortun. 11, p. 341, 17 ed. *Hartel*). Der Geist führt uns beim Tode zu Gott dem Vater (De mortal. 8), welchen der Herr jenen verspricht, die suchen und glauben (Quod idol. etc. 15). — Nach Joh. 16, 22 heißt Christus sehen sich freuen, und folglich kann es für uns keine Freude geben, außer es sieht jemand Christus (De mortal. 5). Die Freude nun, Christus und Gott zu schauen, wird den Gerechten nach dem Tode zu theil. Zur Anschauung Gottes können wir gelangen, indem wir durch einen sittlichen Wandel und gute Werke Gott verdienen[2]. Dann können wir es dahin bringen, daß es uns glückt, Gott zu schauen, wenn wir ihn, der jetzt auf uns schaut, durch unsere Handlungen erfreuen (De

---

[1] In dem Briefe des Celerinus an Lucianus (inter Cyprian. ep. 21, 1) schreibt ersterer: Credo, quoniam etsi in hoc mundo nos non viderimus, in futuro tamen nos coram Christo complectamus.

[2] De op. et eleemos. 14: Pervenire ad videndum Deum potes, dum Deum moribus et operibus promereris.

zelo 18). Die Augen der Martyrer sind durch die Verachtung der Welt würdig geworden, Gott zu schauen (Ep. 6, 1). Wollen auch wir mit ganzem Herzen zu Gott uns hinneigen, die Gegenwart verachten und an die Zukunft denken: an den Lohn des ewigen Reiches, an die Umarmung und den Kuß des Herrn (complexus et osculum Domini), zu welchem die Martyrer schon gelangt sind (Ep. 37, 3), an die Anschauung Gottes (conspectus Dei, Ep. 6, 4).

545. Es ist klar, daß die in der Anschauung Gottes gipfelnde himmlische Seligkeit unsere jetzige Fassungskraft übersteigt und alle irdischen Drangsale und Leiden unendlich überwiegt. Gerade diese Wahrheit sucht Cyprian seinen Zeitgenossen recht tief einzuprägen, um sie zur Geduld und Ausdauer anzuspornen. Wir legen im folgenden noch einige der schönsten hierher bezüglichen Aussprüche unseres Heiligen im Zusammenhange vor. Gib, so ruft Cyprian einer Jungfrau zu, deine Schätze zur Aufbewahrung dorthin, wo kein Dieb sie ausgräbt, wo kein lauernder Räuber einbricht. Erwirb dir Besitzthümer, aber mehr himmlische, dort, wo deine immerwährenden und unversieglichen und jeder Berührung weltlicher Unbill entzogenen Fruchterträgnisse weder der Brand verdirbt, noch der Hagel zu Boden schlägt, noch die Sonne versengt, noch der Regen zu Grunde richtet (De hab. virg. 11). Wenn du hinblickst auf den Lohn der Verheißung, dann erscheint gering deine Mühe (ibid. 21). Das Reich Gottes, so schreibt Cyprian zur Zeit der so viele hinraffenden Pest, hat angefangen, ganz in der Nähe zu sein. Die Belohnung des Lebens, die Freude des ewigen Heiles, die immerwährende Wonne und der ehedem verlorene Besitz des Paradieses kommen nunmehr beim Untergange der Welt. Schon folgt auf Irdisches Himmlisches und Großes auf Kleines, auf Hinfälliges Ewiges (De mortal. 2). Alle Unbill der gegenwärtigen Uebel verdient Verachtung im Vertrauen auf die zukünftigen Güter (ibid. 12). Durch was für Belohnungen ladet der Herr ein zur Verachtung des irdischen Besitzes? Mit welchem Lohne vergilt er die geringen und unbedeutenden Verluste dieser Zeit? Er verspricht dafür siebenmal (hundertmal) soviel in der Zeit, in der künftigen Welt aber das ewige Leben nach Marc. 10, 29 f. (De laps. 12). Denen fällt der Andrang der gegenwärtigen Uebel nicht schwer, welche Vertrauen haben auf die zukünftigen Güter (Ad Demetr. 18). Die Diener Gottes frohlocken immer im Herrn und sind fröhlich und freuen sich in ihrem Gotte und ertragen muthig die Uebel und Drangsale der Welt, dum bona et prospera futura prospectant (ibid. 20). Es eröffnet uns nämlich Christus den Weg des Lebens, er läßt uns zurückkehren zum Paradiese, er führt uns hin zum himmlischen Reiche. Mit ihm werden wir ewig leben, die wir durch ihn Kinder Gottes geworden sind. Mit ihm werden wir ewig frohlocken, die wir durch sein Blut erlöst worden sind. Als Christen werden wir zugleich mit Christus verherrlicht sein, durch Gott, den Vater, beseligt, in ewiger Wonne immerdar uns freuend im Angesichte Gottes (in conspectu Dei) und Gott immerdar Dank sagend (ibid. 26; cf. Ad Fortun. 13). Der Gedanke, daß sie mit Christus richten und regieren werden, muß die Bekenner mit Jubel erfüllen, und in der Freude über das

Künftige müssen sie die gegenwärtigen Leiden mit Füßen treten. Der hl. Paulus bringt einen Vergleich zwischen der gegenwärtigen Zeit und der künftigen Herrlichkeit, wenn er Röm. 8, 18 sagt: Nicht zu vergleichen sind die Leiden dieser Zeit mit der künftigen Herrlichkeit, welche an uns geoffenbart werden soll (Ep. 6, 2). Diese zeitliche und kurze Pein, mit welch glänzender und ewiger Verherrlichung wird sie zum Lohne vergolten werden, wenn nach dem Worte des seligen Apostels der Herr den Leib unserer Niedrigkeit umbilden wird, gleichgestaltet dem Leibe seiner Herrlichkeit! (Ep. 76, 2.) O wie herrlich und großartig wird jener Tag anbrechen, an welchem der Herr sein Volk mustert und mit einer auf göttlicher Kenntniß beruhenden Untersuchung die Verdienste eines jeden prüft und uns den Lohn des Glaubens und der Hingebung auszahlt! Welche Glorie und welche Freude wird es sein, wenn man dich zuläßt zur Anschauung Gottes, wenn du die Ehre erlangst, mit Christus, deinem Herrn und Gott, die Freude ewigen Heiles und Lichtes zu theilen, Abraham, Isaak und Jakob und alle Patriarchen und Apostel und Propheten und Martyrer zu begrüßen, mit den Gerechten und Freunden Gottes im Reiche der Himmel die Wonne der verliehenen Unsterblichkeit zu genießen und dort zu empfangen, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und was in keines Menschen Herz gekommen ist! Denn daß wir Größeres empfangen, als wir hier thun oder leiden, verkündet der Apostel Röm. 8, 18. Wenn jene Offenbarung beginnt, wenn die Klarheit Gottes über uns erglänzt, dann werden wir ebensosehr selig und erfreut und durch die Gnade des Herrn in Ehren sein, wie diejenigen schuldvoll und elend sein werden, welche den Willen des Teufels vollbracht haben (Ep. 58, 10).

8. Der Beginn der jenseitigen Seligkeit; Cyprians Lehre vom Fegfeuer und von der Gemeinschaft der Heiligen.

546. Die von den Lehrern der vornicänischen Zeit so verschieden beantwortete Frage nach dem Zeitpunkte, in welchem die himmlische Seligkeit ihrem Wesen nach eintrete, kann auch mit Bezug auf Cyprian gestellt werden. Doch macht deren Beantwortung von seiten Cyprians keine besondern Schwierigkeiten. Schon aus unsern bisherigen Erörterungen ergibt sich zur Genüge, daß Cyprian das jenseitige Heil und dessen einzelne Seiten und Beziehungen einfach auf das diesseitige Leben folgen läßt, ohne einen Aufschub der Seligkeit bis zum Weltgerichte irgendwie anzudeuten. Er lehrt aber auch in einer Menge von Stellen ganz klar und bestimmt, daß namentlich die Martyrer sofort nach dem Tode der himmlischen Seligkeit theilhaftig werden. So viele, schreibt er, sind der getödteten Propheten, so viele der durch einen ruhmvollen Tod ausgezeichneten Martyrer, welche alle zu den himmlischen Kronen durch das Verdienst der Geduld gelangt sind (De pat. 10)[1].

---

[1] In dem Briefe der Priester Moyses und Maximus u. a. an Cyprian heißt es: Mit unsern Augen haben wir den Martyrern nachgeschaut, wie sie zum Himmel hinanstrebten; wir haben sie betrachtet, wie sie eingereiht wurden in die Schar der Engel und Mächte und Herrschaften. Aber auch die Stimme des Herrn haben wir

Den Martyrern stehen die Himmel offen (Ep. 58, 3); noch im Gefängnisse befindlich, sind sie wegen des Leidens nahe gerückt der Anschauung Gottes und seines Gesalbten (Ep. 66, 7). Jeder von ihnen steht unmittelbar vor dem verheißenen Lohne Gottes. Sie erwarten täglich freudig den Heilstag ihrer Abreise und eilen, jeden Augenblick daran, aus der Welt zu scheiden, dem Gnadenlohn der Martyrer und den himmlischen Wohnungen entgegen, um nach dieser Finsterniß der Welt das glänzendste Licht zu schauen und eine alle Leiden und Kämpfe überwiegende Herrlichkeit zu empfangen nach Röm. 8, 18 (Ep. 76, 7).

Es gehen aber nicht bloß die Martyrer sofort nach dem Tode in die Seligkeit ein, sondern alle Gerechten. Unsere Brüder, welche durch die Heimholung des Herrn von der Welt befreit worden sind, sollen wir nach einer Mahnung Cyprians nicht betrauern, da wir wissen, daß sie nicht verloren gehen, sondern vorausgehen (non amitti, sed praemitti; cf. Ep. 40), daß sie hinscheidend voranschreiten, daß wir uns nach ihnen sehnen, nicht aber sie beklagen sollen, daß man hier keine schwarzen Kleider anzulegen brauche, wenn jene dort bereits die weißen Gewande angezogen haben. Wir sollen den Heiden kein Recht geben, uns zu tadeln, wenn wir diejenigen als vernichtet und verloren betrauern, von denen wir sagen: sie leben bei Gott (De mortal. 20). Alle sollen wir den Tag begrüßen, welcher einem jeden seine Heimat (domicilium) anweist, uns dem Paradiese wiedergibt und dem Himmel. Das Paradies halten wir für unser Vaterland. Dort erwartet uns eine große Anzahl theurer Personen; die dicht gedrängte und zahlreiche Schar der Eltern, Brüder, Kinder sehnt sich nach uns, bereits ihrer Seligkeit sicher, aber noch in Sorgen um unser Heil. Zu ihrem Anblick und zu ihrer Umarmung zu gelangen, wie groß ist für sie und für uns die gemeinschaftliche Freude! Dort ist der glorreiche Chor der Apostel, dort die Schar der jubelnden Propheten, dort der Martyrer unzählbare Menge, dort sind die triumphirenden Jungfrauen, die belohnten Barmherzigen. Zu diesen laßt uns mit begieriger Sehnsucht eilen und wünschen, es möge uns zu theil werden, daß wir bald mit ihnen seien, bald zu Christus kommen (ibid. 26).

547. Stellenweise bringt aber Cyprian die Vergeltung auch in Verbindung mit der Auferstehung der Todten oder mit dem Weltgerichte. Fürchtest du nicht, ruft er einer geschmückten Jungfrau zu, daß dein Bildner, wenn der Tag der Auferstehung kommt, bei solcher Beschaffenheit dich nicht

---

gewissermaßen mit unsern Ohren vernommen, wie er vor dem Vater das ihnen versprochene Zeugniß ablegte (Ep. 31, 2 ad Cyprian.). Was kann glorreicher und glückseliger sein als beim Verlassen der Welt den Himmel erreicht zu haben, als beim Abscheiden von den Menschen unter den Engeln zu stehen, als nach Zerreißung aller weltlichen Bande frei vor Gott hinzutreten, als das Himmelreich sine ulla cunctatione zu erreichen, als durch das Sterben die Unsterblichkeit erlangt zu haben? (ibid. n. 3). Demnach ist auch der Aufschub des Martyriums nicht als Milde zu betrachten, vielmehr schadet derselbe, bildet ein Hinderniß der Verherrlichung, schiebt den Himmel auf und hält von der glorreichen Anschauung Gottes zurück (ibid. n. 5).

wieder erkenne, und wenn du zu seinen Belohnungen und Verheißungen herannahest, dich wegweise und ausschließe? (De hab. virg. 17.) Am Tage des Gerichtes, heißt es ein andermal, wird der Herr Lohn für gute Werke und Almosen ertheilen (De dom. orat. 32; cf. De op. et eleemos. 9. Ad Fortun. 11). Wenn jener Tag des Zornes und der Rache kommt, so mögen wir mit den Gerechten und Gottesfürchtigen verherrlicht werden (De pat. 24). Christus gibt dem, welcher der Verfolgung halber für seines Namens Ehre stirbt, den Lohn, von dem er versprochen, daß er bei der Auferstehung ihn entrichten werde (Ep. 58, 4; cf. ibid. 10, s. oben S. 534. Ep. 78, 2 ad Cyprian.). Diese Aussprüche bilden aber zu den vorausgehenden keinen unlösbaren Widerspruch. Cyprian bringt eben nur die volle und allseitige Vergeltung, welche auch auf den Leib sich erstreckt und allen Menschen kund wird, mit der Auferstehung und dem Gerichte in Verbindung. Zudem betrachtet er den Tag der Auferstehung und des Gerichtes als nahe bevorstehend, wie wir noch sehen werden, und kann deshalb um so mehr hinwegsehen über den Heilszustand der Einzelnen zwischen Tod und Gericht. — Wie weit Cyprian entfernt ist von der Annahme eines Aufschubes der Seligkeit bis zum Endgerichte, ergibt sich indirect auch noch daraus, daß in seinen Schriften keine Spur von Chiliasmus sich findet, sowie daraus, daß er mit dem Tode das jenseitige Schicksal des Menschen für immer entschieden sein läßt. Wenn man von hinnen geschieden ist, so lehrt er, gibt es keine Möglichkeit mehr für Buße, keinen Erfolg der Genugthuung. Hier wird das Leben entweder verloren oder gewonnen. Hier wird für das ewige Heil durch die Verehrung Gottes und die Frucht des Glaubens Sorge getragen. Solange man noch in dieser Welt lebt, ist keine Buße zu spät (Ad Demetr. 25). Bei den Todten aber (apud inferos) findet kein Bekenntniß (confessio) mehr statt und kann keine Beichte (exomologesis) mehr geschehen (Ep. 55, 29). Dann wird die Strafe an dem Gottlosen und Sünder vollzogen, wenn die Reue über die Sünde nicht mehr nützen kann (De pat. 4).

548. Indessen gehen doch nicht alle Gestorbenen ohne Ausnahme sofort nach dem Tode in die Seligkeit ein, sondern nur die ganz Reinen, welche das Werk der Entsündigung und Heiligung schon in diesem Leben vollkommen durchgeführt haben. Bezüglich solcher, welche noch vorher sterben, steht die Sache anders. In einem Briefe an Cyprian erklären die Presbyter und Diakonen von Rom, daß sie solche Gefallene, bei denen wegen dringender Todesgefahr kein Aufschub möglich ist, nach geschehener Buße und wiederholter reumüthiger Anklage ihrer Thaten in die kirchliche Gemeinschaft aufnehmen, da Gott selbst wisse, was er mit ihnen zu thun hat und wie er die Last seines Gerichtes abwägen soll [1]. Cyprian selbst lehrt, daß wegen der Erleichterung der Wiederaufnahme der Gefallenen Glaube, Tugend und Martyrium keine Einbuße erleiden, und fährt dann weiter: Etwas anderes ist es, der Verzeihung harren, und etwas anderes, zur Glorie gelangen; etwas anderes, in

[1] Ep. 30, 8: Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter iudicii sui examinet pondera.

den Kerker geworfen werden und nicht herauskommen, bis der letzte Heller bezahlt ist, und etwas anderes, sogleich den Lohn des Glaubens und der Tugend in Empfang nehmen; etwas anderes, der Sünden wegen in langem Schmerze gepeinigt und durch anhaltendes Feuer gereinigt und geläutert werden, und etwas anderes, alle seine Sünden durch das Martyrium tilgen; etwas anderes endlich, am Gerichtstage vom Urtheile des Herrn abhängig sein, und etwas anderes, alsogleich vom Herrn gekrönt werden [1]. — Offenbar unterscheidet hier Cyprian zwei Klassen von Menschen: solche, welche sogleich nach dem Tode in die Seligkeit eingehen, und solche, welche verschiedener Vergehungen wegen noch manche Strafleiden zu erdulden haben. Der ganzen Beschreibung nach können diese Leiden nur als jenseitige Reinigungsleiden aufgefaßt werden, mag dies auch von Cyprian nicht formell betont sein. Die Redewendung: am Gerichtstage vom Urtheile des Herrn abhängig sein, scheint zu besagen, daß nach Cyprian die Reinigungsstrafen bis zum jüngsten Gerichte dauern. Zu einer solchen Ansicht konnte er um so leichter kommen, als er das Ende der Welt für nahe bevorstehend hielt [2].

549. Den im Reinigungsorte etwa befindlichen Seelen glaubte man zur Zeit Cyprians durch Gebet und Opfer zu Hilfe kommen zu können. Dies ergibt sich aus Cyprians erstem Briefe. Seine Vorgänger, so erklärt er, haben verordnet, es dürfe kein Bruder bei seinem Hingange einen Cleriker zur Vormundschaft oder zur Verwaltung ernennen, und wenn einer dawider handle, so dürfe für ihn kein Opfergang gehalten und für seine Seelenruhe nicht das Opfer gefeiert werden (non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur). Denn wer die Priester und Kirchendiener vom Altare wegzuziehen beabsichtige, verdiene nicht, beim Altare im Gebete der Priester genannt zu werden. Nun habe ein gewisser Victor einen Priester zum Vormund bestellt. Darum entfalle jeder Anlaß, für seine Seelenruhe zu opfern oder mit Nennung seines Namens in der Kirche zu beten (non est, quod pro dormitione eius apud nos fiat oblatio aut deprecatio aliqua nomine eius in ecclesia frequentetur, Ep. 1, 2). — Zwar bekennt Cyprian auch bezüglich der Martyrer (aus der Familie des Celerinus): Wir bringen immer Opfer für sie dar (sacrificia pro eis semper offerimus), wie ihr euch erinnert, so oft wir die Leiden der Martyrer und die Tage ihrer Leiden in alljährlichem Gedächtnisse begehen (Ep. 39, 3). Er mahnt, daß die Sterbetage jener, welche im Kerker verscheiden, aufgeschrieben werden sollen, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus (Ep. 12, 2). Allein er deutet auch an, daß das Opfer für die Martyrer keine sühnende Bedeutung habe, daß es vielmehr nur dargebracht werde zu ihrer Gedächtnißfeier

[1] Ep. 55, 20: Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in die iudicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari.

[2] Cf. *Prudentius Maranus*, Praefatio in Opera Cypriani c. 15.

(celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum, Ep. 12, 2). Das Opfer am alljährlichen Todestage der Martyrer war ein Bekenntniß des Glaubens, daß wir mit denselben noch auf geheimnißvolle Weise in Gemeinschaft stehen. Wegen dieser Gemeinschaft glauben wir nach Cyprian auch, daß bei dem Richter die Verdienste der Martyrer und die Werke der Gerechten sehr viel vermögen, freilich erst (wie Cyprian gegenüber dem Laxismus in der Aufnahme der Gefallenen bemerkt), wenn der Tag des Gerichtes kommt, wenn nach dem Untergange dieser Zeit und Welt das Volk Christi vor dessen Richterstuhle steht (De laps. 17). Doch bezeugt Cyprian auch den Glauben, daß die Heiligen schon vor dem Gerichte für uns bitten. Seid unser dann eingedenk, so ruft er den Jungfrauen zu, wenn in euch die Jungfräulichkeit verherrlicht zu werden beginnt (De hab. virg. 24). Und an Papst Cornelius schreibt er: Wenn einer aus uns durch die Eilfertigkeit der göttlichen Gnade früher von hinnen scheidet, so dauere beim Herrn unsere Liebe, und nimmer höre beim barmherzigen Vater das Bitten für unsere Brüder und Schwestern auf (Ep. 60, 5). — Ein Ausfluß des Glaubens an die Gemeinschaft der Heiligen (und auch an die Auferstehung des Fleisches) ist auch die Sorge für die Leichname der Martyrer und aller Christen. Es ist von größter Wichtigkeit, so schreibt der römische Clerus, daß die Leiber der Heiligen und der übrigen nicht unbeerdigt gelassen werden (Ep. 8, 3). Cyprian verordnet: Eine recht große Wachsamkeit und Sorgfalt soll auch auf die Leiber aller jener verwendet werden, welche im Kerker eines glorreichen Todes sterben, auch wenn sie nicht gefoltert worden sind. Denn auch ihre Tugend und ihr Werth ist nicht so gering, daß sie nicht unter die glückseligen Martyrer eingereiht werden sollen (Ep. 12, 1).

9. Die jenseitige Strafe der Sünder.

550. Diejenigen Menschen, welche die zum ewigen Heile geforderten religiös-ethischen Leistungen nicht erfüllen, die Ungerechten und Sünder, bleiben nach Cyprian selbstredend ausgeschlossen von den jenseitigen Heilsgütern. So lebt ein solcher, welcher von der Kirche sich losgetrennt hat, in Verkehrtheit und Sünde und ist durch sich selbst verdammt. Oder sollte der meinen dürfen, mit Christus zu sein, welcher sich den Priestern Christi feindlich widersetzt? (De unit. eccl. 17.) Selbst der Martertod solcher, die außerhalb der Kirche stehen, ist nicht eine Krönung des Glaubens, sondern eine Strafe für den Abfall, und es werden diejenigen nicht im Hause Gottes (in domo Dei, d. h. im Himmel) unter den Einmüthigen wohnen, welche, von der Wuth der Zwietracht erfüllt, aus dem friedfertigen und göttlichen Hause (d. h. der wahren Kirche) fortgezogen sind (Ep. 60, 4). Mag die Schauspielkunst noch so viel einbringen, welch ein Gewinn ist es, der die Menschen des Gastmahls mit Abraham, Isaak und Jakob beraubt! (Ep. 2, 2.)[1]

---

[1] Vgl. den Brief der Presbyter und Diakonen zu Rom an Cyprian, wo es heißt: Deus habitum nuptiarum non habentem manibus et pedibus ligatum extra sanctorum coetum foras iactat (Ep. 30, 7).

551. Statt verherrlicht und belohnt, werden die Gottlosen und Sünder von Gott bestraft (puniuntur, De pat. 24). Es trifft sie zuletzt Strafe (poena, Ad Demetr. 24. De pat. 4. De zelo 11. Ep. 58, 11), und zwar Strafe zur Qual (poena ad dolorem, Ad Demetr. 18), ewige Strafe (poena perpetua, Ad Demetr. 9; poena aeterna, Ad Demetr. 24. Ep. 59, 13; 76, 5; poenae perennes, De mortal. 14); sie kommen zur Strafe (Ep. 67, 9) und werden verbleiben in Strafen (Ep. 59, 8); es kommt über sie der Tag der Strafe (De laps. 23). — Näher werden diese Strafen der Sünder zunächst bestimmt als Peinen (tormenta, Ep. 59, 3), ewige Peinen (tormenta aeterna, De unit. eccl. 26), als Qualen (supplicia, De mortal. 15. Ep. 58, 11), große Qualen (supplicia magna, De hab. virg. 20), ewige Qualen (supplicia aeterna, De laps. 7. Ad Demetr. 23; supplicia perpetua, Ep. 59, 13). — Weiter erscheint bei Cyprian der jenseitige Strafzustand der Sünder als der auf den leiblichen Tod folgende zweite Tod (De mortal. 14), als Tod im vollendeten Sinne des Wortes (Ep. 67, 9); die Ungläubigen sind nach ihm gebunden mit den Schlingen des ewigen Todes (Ad Demetr. 16), sie werden nach dem Ableben vertheilt in die Wohnungen (hospitia) des ewigen Todes (ibid. 19). — Ein sündhaftes Leben mästet auf eine schlechte und verderbliche Art in der Welt und führt zu den Peinen des ewigen Hungers und Durstes (ad aeternae famis ac sitis supplicia deducit, Ep. 2, 2). Gott, so schreiben die Priester und Diakonen von Rom an Cyprian, hat (für die Bösen) die öde und ewige Finsterniß immerwährender Nacht bereitet (perpetuae noctis vastam aeternamque caliginem, Ep. 30, 7).

552. Insbesondere aber bestimmt Cyprian die jenseitige Strafe der Bösen dahin, daß sie gequält werden von (ewigem) Feuer. Durch die Sünden, so schreibt er, verfällt man dem Feuer (Ep. 4, 2; cf. Ep. 59, 13; 73, 10); diejenigen, welche den Willen des Teufels vollbringen, werden zugleich mit ihm in unauslöschlichem Feuer gepeinigt werden (Ep. 58, 10; cf. Ep. 37, 2). Verzehren wird die Verdammten die mit lebendigen Flammen gefräßige Strafe (cremabit . . . vivacibus flammis vorax poena, Ad Demetr. 24), quälen wird sie mit unaufhörlichen Strafen die ewige Flamme (aeterna flamma, De mortal. 14). Eine der Putzsucht ergebene Jungfrau wird brennen (arsura) mit dem bösen Feinde, dem sie gefolgt ist (De hab. virg. 17). Derer, die sich nicht zu Gott bekehren, harrt der ewige Kerker und die immerwährende Flamme (iugis flamma) und die ewige Strafe (Ad Demetr. 9). Angezündet und verbrannt (succendi et cremari) werden die Unheiligen (ibid. 22). Die hölzernen Gefäße (vgl. 2 Tim. 2, 20) werden am Tage des Herrn durch den Brand der göttlichen Gluth verzehrt (divini ardoris incendio concremantur, Ep. 55, 25). An jenem Tage werden die Schuldigen verdammt zur ewigen Gluth der peinigenden Flamme (flammae poenalis perpetuo ardore damnare, Ep. 58, 10). — Nach den zwei letztangeführten und einzelnen andern Stellen bei Cyprian (vgl. unten n. 561) könnte es scheinen, als schiebe er den Eintritt der Feuerstrafe bis zum Tage des Gerichtes hinaus. Allein er will nur lehren, daß an jenem Tage die vollendete, öffentliche und definitive

Verurtheilung der Sünder zum ewigen Feuer geschehen wird. Regelmäßig läßt er unmittelbar auf das diesseitige Sündenleben die jenseitige Feuerstrafe folgen. Speciell lehrt er noch bezüglich des reichen Prassers, daß derselbe (schon jetzt) zur Qual in Peinen liegt und von den Gluthen der brennenden Flamme versengt wird (in tormentis cruciabundus flammae cremantis ardoribus aduritur, Ep. 59, 3).

553. Das Feuer, welches die Sünder nach dem Tode martert, ist nach Cyprian in der Hölle (gehenna), in welche demnach die Bösen geworfen werden[1]. Verzehren wird, so lehrt er, die Verdammten die ewig glühende Hölle (ardens semper gehenna, Ad Demetr. 24), und stellt den Bösen wiederholt das Feuer der Hölle in Aussicht (gehennae ignis, De op. et eleemos. 2; gehennae ignes, De mortal. 14; gehennae ardores, Ad Demetr. 23; gehennae flammae et ignes, Ep. 10, 2) oder auch die ewigen Qualen der Hölle (aeterna gehennae supplicia, Ep. 59, 18).

Wer seinen Bruder haßt, geht, ohne es zu wissen, zur Hölle (it nescius in gehennam, De zelo 11), wohin der Herr am Tage des Gerichtes alle Schuldigen werfen wird (Ep. 58, 10).

II. Die Lehre von der allgemeinen Vollendung.

1. Die Wiederkunft Christi.

554. Christus, so lehrt Cyprian im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntniß, wird dereinst wiederkommen vom Himmel, und zwar zur Bestrafung des Teufels und zum Gerichte über das Menschengeschlecht in der Kraft des Rächers und in der Macht des Richters (Quod idola etc. 14), in seiner Herrlichkeit und himmlischen Majestät (Ep. 63, 19). Plötzlich wird seine Wiederkunft erfolgen (adventus Domini repentinus, De unit. eccl. 27), und er wird alsdann nicht mehr schweigen wie bei seiner ersten Ankunft. Denn nachdem er zuerst in Niedrigkeit verborgen war, wird er in Macht offenkundig erscheinen (De pat. 23). — Daß Christus (überhaupt) kommen werde, wußten auch die Juden; denn dieser wurde ihnen fortwährend durch die Mahnungen der Propheten angekündigt. Während aber auf eine zweifache Ankunft desselben hingewiesen worden war, die eine, welche ihn in dem Thun und Bilde eines Menschen zeigen, die andere, welche ihn als Gott offenbaren sollte, so glauben sie doch, da sie die erste Ankunft, weil sie im Leiden verborgen vorausging, nicht erkannten, nur an die eine, welche in Macht offenbar sein wird. Daß aber das Volk der Juden solches nicht einzusehen vermochte, daran waren ihre Sünden schuld (Quod idola etc. 12). Diesem Fundamentalirrthum gegenüber sucht Cyprian im zweiten Buche seiner Testimonia aus einer Menge von Stellen des Alten und Neuen Testamentes zu beweisen, nicht bloß daß Christus in Niedrigkeit bereits gekommen ist und das Werk der Erlösung voll-

---

[1] Zur Bezeichnung des jenseitigen Strafortes hat Cyprian selbst nur das Wort gehenna. Dagegen heißt es im Schreiben der Priester und Diakonen zu Rom an Cyprian: Deus paravit coelum, sed paravit et *tartarum* (Ep. 30, 7).

bracht hat, sondern auch, daß er als Richter dereinst kommen wird (hierfür werden Test. II, 28 angeführt: Mal. 4, 1. Ps. 49, 1—6. Js. 42, 13—14. Ps. 67, 2—8; 81, 8. Matth. 8, 29. Joh. 5, 22—23. 2 Kor. 5, 10), daß er als König in Ewigkeit herrschen wird (Test. II, 29 werden hierfür angeführt: Zach. 9, 9. Js. 33, 14—17. Mal. 1, 14. Ps. 2, 6; 21, 28—29; 23, 7—9; 44, 2—5; 5, 3—5; 96, 1; 44, 10—12; 73, 12. Matth. 2, 1—2. Joh. 18, 36—37), daß er Richter und König ist (Test. II, 30 sind hierfür citirt: Ps. 71, 2. Offb. 19, 11—16. Matth. 25, 31—46).

555. Bis zur Wiederkunft Christi werden noch verschiedene Ereignisse eintreten, die als Vorzeichen derselben aufzufassen sind. Der Herr hat vorherverkündet und geweissagt, daß Kriege und Hungersnoth und Erdbeben und Pest an allen Orten ausbrechen würden. Und damit uns nicht eine unvermuthete und neue Furcht vor den verderblichen Ereignissen erschüttere, so hat er vorher gewarnt, daß sich in den letzten Zeiten die Drangsale (adversa) mehr und mehr häufen werden (De mortal. 2). Er hat vorausgesagt, daß die Welt seine wahren Jünger hassen und verfolgen werde (Ad Fortun. 11 werden angeführt: Joh. 15, 18—20; 16, 2—4. 20. 33. Matth. 24, 4—31; cf. Ep. 58, 2). Vorhergesagt ist, daß in den letzten Zeiten die Uebel sich mehren und die Drangsale mannigfach werden, und daß beim Herannahen des Gerichtstages die Strenge des zürnenden Gottes mehr und mehr sich entflamme, um das Menschengeschlecht mit Plagen heimzusuchen (Ad Demetr. 5). Der Herr und die Apostel haben vorhergesagt, daß in den letzten Zeiten manche hochmüthige und trotzige und gegen die Priester Gottes feindselig gesinnte Menschen entweder von der Kirche abfallen oder gegen die Kirche auftreten (Ep. 59, 7), daß bei einigen der schwächliche Glaube zum Falle sich neigt oder die gewissenlose Gottesfurcht schwankt oder die friedfertige Eintracht keine Dauer besitzt, daß beim Niedergange der Welt und beim Nahen des Antichrists alles Gute abnehmen, das Böse und Widerwärtige aber zunehmen werde (Ep. 67, 7).

556. Oftmals lehrt Cyprian, daß in den letzten Zeiten der Antichrist auftreten werde (z. B. Ad Fortun. praef. 1. Ep. 58, 1. 7; 59, 13. 18; 61, 2). — Schon der König Antiochus war ein Bild des Antichrists (in Antiocho antichristus expressus, Ad Fortun. 11, p. 338, 25 ed. *Hartel*). Als Antichriste erscheinen auch die Häretiker und Schismatiker (Ep. 69, 1. 10. 11. 16; 70, 3; 72, 2; 73, 15; 74, 2). Mit dem Teufel geben sie als dessen Diener den Antichrist für Christus aus (De unit. eccl. 3). Doch sind sie nur die Vorläufer[1] und die Typen des wahren Antichrists, insofern sie sind de antichristi spiritu (Ep. 73, 15). Dieser letztere ist der vollendetste Gegensatz zu Christus, weshalb es zwischen beiden keinerlei Gemeinschaft geben kann (Ep. 71, 2; 74, 8). Aus seinem Geiste entspringen Hochmuth und Aufgeblasenheit und anmaßendes, stolzes Prahlen (Ep. 59, 3). Er

---

[1] In dem Briefe des Lucianus an Celerinus heißt es, letzterer habe durch sein Bekenntniß die größere Schlange, den metator antichristi zurückgeschreckt (Ep. 22, 1). Wahrscheinlich ist darunter der Kaiser Decius gemeint.

kämpft an gegen die Christen (Ep. 60, 3) und bereitet den Jungfrauen minas et corruptelas et lupanaria (De mortal. 15).

557. Von all diesen Vorzeichen nun glaubt Cyprian, daß sie der Erfüllung unmittelbar entgegengehen, ja bereits angefangen haben, sich zu erfüllen. Die ganz außerordentlichen Drangsale, welche damals von außen wie von innen die wahre Christenheit bedrückten, brachten in Cyprian die Ueberzeugung hervor, daß das Ende der Welt und die Wiederkunft Christi nicht mehr lange auf sich warten lassen können. — Schon von der Menschwerdung und Erlösung sagt er, daß sie geschehen sind vergente saeculo et mundi fine iam proximo (Quod idola etc. 11). Ebenso ist ihm die Trinität erst geoffenbart worden novissimis temporibus (De dom. orat. 34). Daß aber diese letzten Zeiten nunmehr ihrem Ende zuneigen, ist eine fast in allen Schriften Cyprians hervorgehobene Meinung desselben. Seht, so ruft er aus, es geschieht, was gesagt ist worden (daß Kriege und Hungersnoth und Erdbeben und Pest ausbrechen werden), und da nun die Voraussagungen sich erfüllen, so wird auch alles nachfolgen, was verheißen ist worden nach Luc. 21, 31 (De mortal. 2). Die Christen sollen jetzt um so lieber von hinnen scheiden, da die Welt bereits zusammenstürzt und von den Stürmen gefahrvoller Uebel umlagert ist, so daß wir, die wir sehen, welch schwere Drangsale bereits angefangen haben, und wissen, daß noch schwerere bevorstehen, es für den größten Gewinn halten sollen, wenn wir schnell von hinnen scheiden. Siehe, die Welt wankt und fällt und bezeugt ihren Einsturz nicht mehr durch das Alter, sondern durch das Ende der Dinge[1]. Spaltungen müssen nach 2 Tim. 3, 1 ff. in occasu mundi kommen. Nunmehr, so glaubt Cyprian, geht alles in Erfüllung, was in dieser Hinsicht vorhergesagt wurde, und ist appropinquante iam saeculi fine nach dem Erweise der Menschen sowohl als der Zeiten eingetroffen (De unit. eccl. 15). Die eingetretene Unfruchtbarkeit rührt davon her, daß die Welt bereits alt geworden (senuisse iam saeculum), daß sie nicht mehr in jener Kraft steht, worin sie früher gestanden, noch derselben Frische und Stärke sich erfreut, wodurch sie ehedem sich auszeichnete. Das sagt, auch wenn wir schweigen und dafür keine Beweise aus den heiligen Schriften und göttlichen Vorhersagungen beibringen, schon die Welt selber und bezeugt ihren Untergang durch den augenscheinlichen Zerfall der Dinge (Ad Demetr. 3). Niemand darf sich wundern, wenn die einzelnen Dinge in der Welt dahinzuschwinden anfangen, da bereits die ganze Welt selber im Dahinschwinden begriffen und am Ende angekommen ist (in defectione sit et in fine, ibid. 4). Wir sollen darum unser Augenmerk, solange es noch Zeit ist, auf das wahre und ewige Heil richten und, quia iam mundi finis in proximo est, unsere Herzen in Gottesfurcht zu Gott hinwenden (ibid. 23). Nichts sollen wir verlangen von der schon im Tode liegenden Welt (de saeculo iam moriente, Ep. 58, 2). — Da nun das

[1] De mortal. 25: Corruente iam mundo et malorum infestantium turbinibus obsesso . . . cernimus coepisse iam gravia et scimus imminere graviora, lucrum maximum computemus, si istinc velociter recedamus. . . Mundus ecce nutat et labitur et ruinam sui non iam senectute rerum, sed fine testatur.

Ende der Welt so unmittelbar bevorsteht, so hat auch die feindselige Zeit des Antichrists sich zu nähern begonnen (in fine atque in consummatione mundi antichristi tempus infestum appropinquare iam coepit, Ad Fortun. praef. 1). Seine Ankunft steht ganz nahe bevor (antichristi imminentis adventus, Ep. 58, 7; cf. 58, 1; 59, 13. 18; 61, 2; 67, 7). Aber auch Christus wird bald kommen (cito venturus, Ep. 57, 3. Cf. De unit. eccl. 27: adventus Domini repentinus), schon ist seine zweite Ankunft uns nahe gerückt (Ep. 63, 18), schnell ist sein Erscheinen herangenaht (Ep. 61, 4).

558. Die baldige Wiederkunft Christi ist für Cyprian auch Gegenstand des Gebetes. Im Gebete des Herrn sprechen wir: adveniat regnum tuum, und flehen dabei, daß das Reich bald herbeikomme (regnum Dei velociter advenire, De dom. orat. 19), daß der Tag des Reiches schnell herbeieile (ut adceleret dies regni, De mortal. 18). Das Reich Gottes kann aber auch Christus selber sein, dessen Kommen wir täglich ersehnen, von dessen Ankunft wir wünschen, daß sie schleunig eintreten möge (quem venire cottidie cupimus, cuius adventus ut cito nobis repraesentetur optamus, De dom. orat. 13), dessen als der wahren Sonne und des wahren Lichtes Ankunft wir beim Untergange der Sonne und des Lichtes der Welt erflehen, auf daß sie uns bringe die Gnade des ewigen Lichtes (ibid. 35). Wenn aber die Ankunft Christi nicht alsogleich erfolgt, so darf der Christ nicht ungeduldig werden. In Geduld sollen wir vielmehr den Tag der Vergeltung erwarten und nicht die Rache für das uns zugefügte Leid mit voreiliger Klage schleunigst herbeiwünschen, nach Soph. 3, 8. Zu warten befiehlt uns der Herr und auf den Tag der künftigen Vergeltung in standhafter Geduld zu harren, nach Offb. 22, 10—12 u. 6, 9—11 (De pat. 21).

In der Schrift Cyprians Ad Fortunatum finden sich ein paar Anklänge an die zu jener Zeit vielfach übliche chronologische Berechnung der Weltdauer. Einerseits nun heißt es (Praef. 2): Schon werden fast 6000 Jahre voll, seitdem der Teufel den Menschen bekämpft. Andererseits (c. 11, p. 338, 1—2, ed. *Hartel*) sollen die sieben Schöpfungstage geheimnißvoll 7000 Jahre enthalten (primi in dispositione divina septem dies annorum septem milia continentes; cf. Test. I, 20). Nach der ersten Stelle könnte es scheinen, als ob nach Cyprian die Welt nur 6000 Jahre bestehen werde, da er ja deren Ende schon ganz nahe glaubte. Die zweite Stelle scheint aber eine siebentausendjährige Weltdauer lehren zu wollen. Man könnte nun vermuthen, daß nach Cyprian der Satan nur 6000 Jahre den Menschen bekämpfen könne, im 7. Jahrtausend aber gebunden sei, so daß dieses Jahrtausend das Jahrtausend der Ruhe im chiliastischen Sinne wäre. Doch ist eine solche Vermuthung nicht weiter beweisbar, da Cyprian Mittel zu näherer Erklärung obiger Stellen nicht an die Hand gibt, da er insbesondere von chiliastischen Vorstellungen sonst himmelweit entfernt ist.

2. Die Auferstehung des Fleisches.

559. Cyprian hat von der Auferstehung des Fleisches zwar nirgends ausführlich gehandelt, immerhin aber die diesbezügliche Lehre des Christen-

thums mannigfach bezeugt. Christus, so lehrt er, ist selber die Auferstehung, weil wir in ihm auferstehen (De dom. orat. 13). Gern sollen wir in den Tod gehen, die wir in Christus bleiben und durch ihn und in ihm auferstehen (De mortal. 21). Der Herr ist auferstanden am achten Tage, d. i. am ersten Tage nach dem Sabbat (am Sonntage, Ep. 64, 4), und zwar feiern wir seine Auferstehung am Morgen (Ep. 63, 16). Durch sein Sterben hat er den Tod überhaupt besiegt und die Fleischesauferstehung zuerst mit sich selbst begonnen (resurrectionem carnis per semetipsum primus initiavit, Ep. 73, 5). Kommen wird der Tag der Auferstehung (De hab. virg. 17), und Christus wird (an jenem Tage) den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten, gleichgestaltet dem Leibe seiner Herrlichkeit (Ep. 76, 2). — Die Jungfrauen haben die Herrlichkeit der Auferstehung schon in dieser Welt (resurrectionis gloriam in isto saeculo iam tenetis), indem sie durch die Welt schreiten ohne die Befleckung der Welt, und wenn sie keusch und jungfräulich bleiben, den Engeln Gottes gleich sind (De hab. virg. 22). Auch den Celerinus und Aurelius hat der Herr durch eine Art an ihnen gewirkter Auferstehung (quadam dixerim resurrectione circa eos facta) aus der Mitte des Todes herausgerissen und unversehrt bewahrt (indem sie im Martyrium vor dem Tode bewahrt blieben, Ep. 39, 5).

3. Das Weltgericht und das Weltende.

560. Oefter und ausführlicher als von der Auferstehung handelt Cyprian vom jüngsten Gerichte. Für die Zukunft, so lehrt er, steht der Tag des Gerichtes in Aussicht, den die Heilige Schrift ankündigt bei Is. 13, 6. 9; Mal. 4, 1 (Ad Demetr. 22). An zahlreichen Stellen redet er von diesem dies iudicii (De dom. orat. 23. 24. 32. Ad Fortun. 11. Ad Demetr. 5. De op. et eleemos. 9. De zelo 6. Ep. 55, 15. 20; 57, 4. 5; 59, 8; 65, 1. 2. 5; 66, 2. 10; 72, 2; 74, 8) oder auch dies Domini (De unit. eccl. 26. Ep. 55, 25; 59, 13), venturus iudicii dies (Ep. 4, 3), futurum Domini iudicium (Ep. 16, 1; 59, 5), venturum iudicium (Ad Demetr. 15), iudicii tempus (Ep. 4, 4) u. dgl. — Richter im Weltgerichte wird Christus sein (Ep. 4, 3; 62, 2); er hat vom Vater alles Gericht empfangen (vgl. Joh. 5, 22); er wird darum kommen, um zu richten (Ep. 58, 3. Cf. De pat. 7. Ep. 10, 5; 55, 18; 57, 3. Oben Nr. 554). Mit Christus dem Herrn werden aber nach Weish. 3, 4—8 auch die Martyrer richten und herrschen (Ep. 6, 2); als Freunde des Herrn werden sie einstens mit ihm zu Gericht sitzen (Ep. 15, 3); durch die göttliche Begnadigung ihres Richters sind sie selbst aufgestellt zu Richtern (Ep. 31, 3 ad Cyprian.). — Das Gericht, welches der Herr abhalten wird, beschreibt Cyprian näher im wörtlichen Anschluß an Matth. 25, 31—46 (De op. et eleemos. 23).

561. Zweck des letzten Gerichtes ist die definitive, allgemeine, vollkommene und gerechte Vergeltung aller sittlichen Handlungen der Menschen. Zwar erfolgt schon vor dem Tage des Gerichtes eine gewisse Vergeltung. So hat die arme Wittwe im Evangelium (Luc. 21, 3 ff.) schon vor dem Tage des Gerichtes verdient, durch den Ausspruch des Richters

gelobt zu werden (De op. et eleemos. 15). Durch das Auftreten von Spaltungen werden auch hienieden schon vor dem Tage des Gerichtes die Seelen der Gerechten und der Ungerechten geschieden und wird die Spreu von dem Weizen gesondert (De unit. eccl. 10). Die Häretiker sind offenbar durch sich selbst verurtheilt und haben vor dem Tage des Gerichtes den unabänderlichen Urtheilsspruch gegen sich selbst gesprochen (Ep. 75, 5 Firmiliani ad Cyprian.). Insbesondere erfolgt eine Vergeltung unmittelbar nach dem Tode der einzelnen Menschen, indem sie sofort zur Seligkeit (bezw. in den Reinigungsort) oder zur Verdammniß gelangen. — Dies schließt aber nicht aus, daß am Gerichtstag allgemein und definitiv vergolten wird. Der Libellatiker, erklärt Cyprian, wird dem Gerichte Gottes (Deum iudicem) nicht entfliehen und entrinnen können gemäß Ps. 138, 16; 1 Kön. 16, 7; Offb. 2, 23; Jer. 23, 23 f. (De laps. 27). Es wird uns (den Vorstehern der Kirche) am Tage des Gerichtes angerechnet werden (adscribetur), wenn wir das verwundete Schaf nicht gepflegt und wegen eines verwundeten viele gesunde verloren haben (Ep. 55, 15; cf. 57, 4. 5). Wenn einer aus freien Stücken von der Kirche getrennt bleibt, so werden am Tage des Gerichtes die Vorsteher der Kirche ohne Schuld sein (Ep. 59, 8); wohl aber werden die Seelen der außerhalb der Kirche zu Grunde Gehenden am Gerichtstage aus den Händen jener gefordert werden, welche die Urheber und Anführer des Verderbens waren (Ep. 72, 2; cf. 75, 25). Daß beim Weltgerichte alles bis ins kleinste an das Tageslicht komme, lehrt Cyprian besonders in seinem Briefe an Florentius Pupianus. Du hast, so schließt er, meinen Brief und ich den deinen. Am Tage des Gerichtes werden beide vor dem Richterstuhle Christi vorgelesen werden (Ep. 66, 10).

562. Die Vergeltung wird insofern eine absolut gerechte sein, als jeder genau nach Verdienst oder Mißverdienst Lohn oder Strafe empfangen wird (cf. De pat. 4). Der Apostel selbst hat gelehrt (Röm. 2, 4 ff.), daß das Gericht Gottes gerecht sei, und es ist darum gerecht, weil es erst spät erfolgt, weil es lange und weit hinausgeschoben wird, auf daß durch die lange Geduld Gottes für das Leben des Menschen Sorge getragen werde (De pat. 4). Am Tage des Gerichtes nun wird der Herr Lohn für gute Werke und Almosen ertheilen (De dom. orat. 32); an jenem Tage werden die zur Empfangnahme des Reiches zugelassen, welche in der Kirche Gutes gewirkt haben (De op. et eleemos. 9); an jenem Tage wird die makkabäische Mutter mit ihren sieben Söhnen vereint gefunden werden (Ad Fortun. 11). Am Tage des Gerichtes werden umgekehrt die hölzernen Gefäße (vgl. 2 Tim. 2, 20) durch den Brand der göttlichen Gluth verzehrt (Ep. 55, 25). Der, welcher seinem Bruder nicht verzeiht, wird alsdann keine Entschuldigung haben; denn nach seiner eigenen Entscheidung wird er gerichtet, und was er gethan, das wird er selbst erleiden (De dom. orat. 23). Wer seinen Brüdern ein Lehrer der Treulosigkeit und Frechheit und des Frevels wird (wie z. B. Fortunatian), ruft am Tage des Gerichtes in größerem Maße den Zorn und Unwillen Gottes auf sich herab (Ep. 65, 1); einem solchen sind an jenem Tage angedroht die bei Js. 57, 6; 2 Mos. 22, 20; Js. 2, 8—9; Offb. 14, 9—11 beschriebenen

Peinen und Qualen (Ep. 65, 2). Aber auch jeder, welcher den außerhalb der Kirche Stehenden glaubt, muß in ihrer Gesellschaft befunden werden, wenn der Tag des Gerichtes kommt (Ep. 66, 2). — Für die Bösen ist somit das kommende Gericht ein Strafgericht; es ist ferner ein Rachegericht, da in demselben Gott sich selber rächen wird an seinen Feinden, und auch die Gerechten werden gerächt werden. Als Strafgericht erscheint das jüngste Gericht, wenn es z. B. heißt, daß demselben nur die mit Christi Blut Besiegelten entgehen werden (Ad Demetr. 22), oder daß am Tage des Gerichtes nicht bestehen könne, wer die Taufen der Lästerer vertheidige, billige und anerkenne (Ep. 74, 8), daß der Trotzige und Stolze den Zorn und die Strafe des künftigen Gerichtes auf sich häufe (Ep. 55, 23). Als Rachegericht schildert Cyprian das Weltgericht besonders an folgenden Stellen. Die Friedfertigen werden am Tage des Gerichtes mit dem Herrn gerächt werden (vindicabuntur, De dom. orat. 24). Wie können jene der Züchtigung des rächenden Herrn (censuram Domini ultoris) entgehen, welche nicht bloß gegen Mitbrüder, sondern sogar gegen Priester Schmähungen ausstoßen? (Ep. 59, 4.) Für das Blut des Gerechten wird kommen die göttliche Rache (De pat. 22); es wird eintreten der Tag des Zornes und der Rache (irae et vindictae dies, ibid. 24). Gott selbst wartet geduldig auf den einmal festgesetzten Tag der Vergeltung (ibid. 4). Auch uns befiehlt der Herr, zu warten und auf den Tag der kommenden Rache (futurae ultionis diem) in standhafter Geduld zu harren (ibid. 21). Auf den in Macht wiederkommenden Christus sollen wir warten als auf unsern Richter und Rächer (iudicem et vindicem nostrum), der das Volk seiner Kirche und die Schar aller Gerechten vom Anbeginn der Welt zugleich mit sich selber rächen wird (ibid. 24. Cf. Quod idola etc. 14).

563. Es ist klar, daß der Lehre vom allgemeinen Gerichte in Verbindung mit der Lehre von den ewigen Höllenstrafen auch eine weittragende praktische Bedeutung zukommt. Cyprian klagt aber gar sehr, daß von seinen Zeitgenossen niemand denke an den Schrecken der Zukunft, niemand erwäge den Tag des Herrn und den Zorn Gottes und die über die Ungläubigen kommenden Qualen und die für die Treubrüchigen festgesetzten ewigen Peinen (De unit. eccl. 26). Insbesondere sind es Eifersucht und Neid, welche bewirken, daß die Furcht Gottes hintangesetzt, die Lehre Christi außer acht gelassen, für den Tag des Gerichtes nicht vorgesehen wird (De zelo 6). Es sind aber keine leichten Vergehungen gegen Gott, keine kleinen und unscheinbaren Sünden, wenn z. B. die Partei des Fortunatian (welche vom Beginn der Verfolgungen mit den Gefallenen Gemeinschaft hielt) die Majestät des zürnenden Gottes nicht um Verzeihung bittet, vor dem Zorne und dem Feuer und dem Tage des Herrn sich nicht fürchtet (Ep. 59, 13).

564. Am Tage des Gerichtes wird nach Cyprian auch das Ende der Welt eintreten (vgl. oben n. 557). Er spricht sich indes über den Weltuntergang nirgends eingehender aus und gibt auch keinen Ausblick auf die Beschaffenheit der kommenden neuen Welt. Ursächlich hängt dies wohl zusammen mit seiner Zurückstellung des Chiliasmus.

Vierzehnter Abschnitt.

Die Vertheidigung und Erklärung der geoffenbarten Eschatologie durch M. Minucius Felix, Novatianus, Commodianus, Victorinus von Pettau und Arnobius.

565. Theils schon vor Cyprian, theils gleichzeitig mit oder nicht lange nach ihm haben noch verschiedene andere Abendländer die eschatologischen Glaubenslehren des Christenthums vertheidigt und so oder anders im Denken sich zurechtgelegt. Hierzu gehört als erster der Zeit nach **M. Minucius Felix**[1].

In seinem „Octavius" betitelten Dialoge tritt der Heide Cäcilius auf als Verfechter des Skepticismus. Das Christenthum wird von ihm bekämpft als Abfall vom Glauben der Väter und als Trugbild, welches aller Vernunft und Sittlichkeit hohnspricht. Insbesondere werden hierbei die eschatologischen Hoffnungen der Christen als vernunftlos und fabelhaft hingestellt. Ausgehend davon, daß es keinen Weltbaumeister (artifex), keinen Richter (iudex) und Schöpfer (auctor) gebe, wie immer man sich die Entstehung der Dinge denken möge (n. 5, 8), ruft Cäcilius mit Bezug auf die jenseitigen Hoffnungen der Christen aus: O erstaunliche Thorheit und unglaubliche Vermessenheit! Sie verachten die gegenwärtigen Martern, indes sie ungewisse und zukünftige fürchten; und während sie einen Tod nach dem Tode fürchten, scheuen sie inzwischen den Tod nicht: so gut weiß bei ihnen eine trügerische Hoffnung die Furcht durch den trostreichen Gedanken eines neuen Lebens zu beschwichtigen (n. 8, 5). — Dem

[1] Wir benutzen im folgenden die Textausgabe von *C. Halm*, M. Minucii Felicis Octavius (Corp. script. eccles. lat. vol. II), 1867. Die alte Controverse, ob Minucius Felix aus Tertullian oder dieser aus jenem, oder ob beide aus einer gemeinsamen dritten Quelle geschöpft, ist für unsern gegenwärtigen Zweck ziemlich belanglos. — Von Schriften über Minucius Felix seien angeführt: *A. Faber*, De M. Minucio Felice commentatio, 1872. *P. de Félice*, Étude sur l'Octavius de Min. Felix, 1880. R. Kühn, Der Octavius des M. Felix, eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christenthum, 1882. O. Grillnberger, Studien zur Philosophie der patrist. Zeit. I: Der Octavius des M. Felix, keine heidnisch-philosophische Auffassung des Christenthums (Jahrb. für Philos. u. speculat. Theol. 1889, S. 104—118). *B. Seiler*, De sermone Minuciano, 1893. J. Vahlen in dem Index lectionum Berolin. per semestr. aest. 1894. Weiteres bei Bardenhewer, Patrologie S. 180 f.

ganzen Erdkreise und der Welt mit ihrem Sternenheere drohen sie mit Verbrennung, bereiten sie den Einsturz, gerade als könne die nach göttlichen Gesetzen eingerichtete Weltordnung gestört oder das Band aller Elemente zerrissen, das Gefüge des Himmels gelöst und jener Riesenbau, durch welchen er zusammengehalten und umgürtet wird, in seinen Grundfesten erschüttert werden. Doch mit solchem Wahnwitz noch nicht zufrieden, machen und häufen sie Altweibermärlein dazu, sagen, nach dem Tode, nach ihrer Verwandlung in Staub und Asche erstünden sie zu neuem Leben (renasci), und glauben einander mit unbegreiflichem Vertrauen ihre Lügen; man möchte meinen, sie seien schon einmal aus dem Tode erstanden (revixisse). O zweifache Verkehrtheit und doppelter Unsinn! Dem Himmel und den Gestirnen, die wir doch so verlassen, wie wir sie vorfinden, den Untergang verkünden; sich selber aber, da wir doch gerade so, wie wir entstehen, auch vergehen, nach Tod und Vernichtung ewige Dauer verheißen! Darum eben verwerfen sie die Scheiterhaufen und verdammen die Leichenverbrennungen, als wenn nicht jeder Leib, würde er auch den Flammen vorenthalten, dennoch mit der Zeit und mit den Jahren in Erde aufgelöst würde, und als wenn es nicht ganz gleich wäre, ob ihn die wilden Thiere zerfleischen oder das Meer verschlingt oder die Erde bedeckt oder das Feuer verzehrt. Ist ja doch für die Leichname jede Bestattungsart eine Marter, wenn sie noch eine Empfindung haben; wenn sie aber keine Empfindung haben, dann ist gerade das Feuer durch die schnelle Art der Auflösung eine Wohlthat. — Durch solchen Irrthum verleitet, versprechen sie sich als den Guten ein glückseliges und ewiges Leben nach dem Tode, den übrigen aber kündigen sie als den Ungerechten ewige Strafe an (n. 11, 1—5). Ich möchte wissen, ob man mit einem Leibe oder ohne einen solchen, und mit welchem, ob mit dem ursprünglichen oder einem neuen, aufersteht. Ohne Leib? Das wäre meines Wissens nicht Geist, nicht Seele, nicht Leben. Mit dem ursprünglichen Leibe? Aber der ist schon vorher zerfallen. Mit einem andern Leibe? Dann entsteht ein neuer Mensch und wird nicht jener alte wiederhergestellt. Uebrigens, im langen Laufe der Geschichte, in der unabsehbaren Reihe der verflossenen Jahrhunderte — welcher einzige Mensch ist von der Unterwelt zurückgekehrt, sei es auch nur wie Protesilaus mit einem Urlaub wenigstens auf (einige) Stunden, damit man doch mindestens ein Beispiel für diesen Glauben hätte?[1] (n. 11, 7—8.)

Die Nichtigkeit der jenseitigen Erwartungen der Christen sucht Cäcilius weiterhin zu beweisen aus deren traurigem irdischen Lose. Urtheilet doch, so ruft er aus, aus den Erfahrungen, die ihr bei Lebzeiten machet, ihr Unglückseligen, was nach dem Tode euer Los sein wird! Sehet, ein Theil von euch, und zwar der größere und nach eurer eigenen Behauptung der bessere, darbt, friert, plagt sich, hungert, und Gott duldet und ignorirt es, will oder kann den Seinigen nicht helfen, so machtlos oder ungerecht ist er. Du, der du von einer Unsterblichkeit nach dem Tode träumst, merkst du noch nicht, wie

[1] Den Einwand der Heiden, daß man die Auferstehung nicht glauben könne, weil noch keiner von den Todten auferstanden sei, erwähnen auch Theophilus (Ad Autol. I, 13, oben n. 153), Justinus (Apol. I, 19), Lactantius (Divin. institut. lib. VII, 22).

es um dich steht, wenn dich die Gefahr durchschauert, das Fieber durchglüht, der Schmerz zerfleischt? Erkennst du noch nicht deine Hinfälligkeit? Wider Willen wirst du, Armseliger, der Gebrechlichkeit überwiesen und willst es nicht zugestehen. Doch ich lasse, was allen gemeinsam ist. Aber sehet nur, euch insonderheit betreffen drohende Erlasse, Hinrichtungen, Foltern und Kreuze, nicht mehr anzubetende, sondern zu besteigende, auch Feuer, wie ihr es vorausverkündigt und (erst als zukünftig) fürchtet. Wo ist da der Gott, der nur den Wiedererstehenden helfen kann, den Lebenden aber nicht? (n. 12, 1—4.) Ihr enthaltet euch der ehrbaren Vergnügungen (n. 12, 5). Nicht flechtet ihr Blumen in das Haar, nicht zieret ihr den Leib durch den Wohlgeruch der Salben. Ihr sparet die Salben für die Leichen; die Blumenkränze versaget ihr sogar den Gräbern. — Alles in allem erstehet ihr Armen weder nach dem Tode, noch lebet ihr vor demselben (ita nec resurgitis miseri nec interim vivitis, n. 12, 6).

566. In seiner Erwiderung sucht Minucius die eschatologischen Lehren des Christenthums vor allem dadurch als annehmbar zu erweisen, daß er verwandte Vorstellungen bei den Philosophen und Analogien in der jetzigen Weltordnung aufzeigt und auf die Forderungen der religiös-sittlichen Menschennatur hinweist.

Was den Weltbrand betrifft, so ist es nach Minucius ein gemeiner Irrthum, wenn man nicht oder nur schwer glaubt, daß plötzlich Feuer herabfallen könne. Denn welcher Philosoph zweifelt, wer weiß es nicht, daß alles Entstandene auch zu Grunde geht, daß alles Gewordene auch wieder zu nichte wird? Es ist die feste Ansicht der Stoiker, daß auch der Himmel mit allem, was er umfaßt, wie er angefangen, dereinst (nach Aufhören der Meeresspeisung durch die Süßwasserquellen) ein Raub der Flammen werden wird; denn nach Aufsaugung der Feuchtigkeit müsse diese ganze Welt in Brand gerathen[1]. Auch die Epikureer haben über die Verbrennung der Elemente und den Einsturz der Welt dieselbe Meinung. Aehnlich äußert sich Plato (n. 34, 1—4). Du siehst, die Philosophen lehren das nämliche wie wir, nicht als ob wir ihren Spuren gefolgt wären, sondern weil sie den Schatten einer (freilich) mit unechten Elementen vermischten Wahrheit, welche sich aus den von Gott eingegebenen Weissagungen der Propheten herleitet, zum Vorbilde gehabt haben (n. 12, 5).

567. So haben auch, fährt Minucius weiter, über die Wiedererstehung nach dem Tode (condicionem renascendi) die berühmtern Philosophen, zuerst Pythagoras, vornehmlich aber Plato, mit entstellter und halber Wahrheit sich ausgesprochen. Sie nehmen nämlich an, daß nach Auflösung der Leiber nur die Seelen fortdauern und in andere, neue Leiber eine öftere Wanderung machen. Dazu fügen sie auch zur Verdrehung der Wahrheit die Behauptung, daß die Menschenseelen in Hausthiere, in Vögel und wilde Thiere zurückkehren. Das ist freilich eine Ansicht, welche nicht eines ernst forschenden

[1] Der Text ist hier sehr unsicher; vgl. die Ausgaben. Vahlen (a. a. O. S. 17 ff.) glaubt, daß die (einzige) Handschrift hier etwas verstümmelt sei. Der Sinn kann jedoch der Hauptsache nach nicht zweifelhaft sein.

Philosophen, sondern des Spottes eines Komikers würdig ist. Doch genügt es für diesen Zweck, daß auch in diesem Punkte eure Weisen (wenigstens) einigermaßen mit uns übereinstimmen (n. 34, 6—9)[1].

Uebrigens, wer ist thöricht und beschränkt genug, um zu bestreiten, daß der Mensch, wie er das erste Mal von Gott geschaffen werden konnte, so auch von neuem wiederhergestellt werden kann? daß er nach seinem Tode nichts ist, wie er vor seiner Geburt nichts war? daß er also, wie er aus nichts entstehen konnte, so auch aus nichts nochmals geschaffen werden kann? Im Gegentheil ist es schwerer, daß etwas, was noch nicht existirt, anfange, als dem eine neue Existenz zu geben, was schon existirt hat[2]. Glaubst du wirklich, daß auch für Gott verloren ist, was unsern schwachen Augen entrückt wird? Jeder Körper, sei es, daß er zu Staub verdorrt oder sich in Feuchtigkeit auflöst, mag er in Asche verdichtet oder in Fettdampf verdünnt werden, wird (zwar) unsichtbar für uns; doch für Gott, den Erhalter der Elemente, existirt er fort[3]. Auch fürchten wir nicht, wie ihr meinet, einen Verlust von der Art der Todtenbestattung; aber wir wenden durchgängig die Beerdigung an als die ursprünglichere und edlere Sitte (n. 34, 9—10).

Siehe, so schließt Minucius, wie sehr zu unserem Troste die ganze Natur den Gedanken einer künftigen Auferstehung zum Ausdruck zu bringen sucht! Die Sonne sinkt hinab und geht wieder auf, die Gestirne gleiten hinab und kehren wieder, die Blumen welken dahin und blühen wieder auf, junges Laub sproßt aus den entblätterten Bäumen, und nur aus verwestem Samen keimt frisches Grün. Wie mit den Bäumen im Winter, so ist es mit dem Körper im Grabe: beide verbergen hinter scheinbarer Erstorbenheit frische Lebenskraft[4]. Was verlangst du ungeduldig, daß der Leib mitten im Winter zu neuem Leben wiederkehre? Auch der Frühling des Leibes will abgewartet sein. Ich weiß freilich, daß sehr viele im Bewußtsein dessen, was sie verdienen, mehr wünschen als glauben, daß nach dem Tode ihr Dasein völlig aufhöre; denn sie wollen lieber ihre gänzliche Vernichtung als ihre Wiedererweckung zur Büßung harter Strafen. Ihr Irrthum findet Nahrung durch die Freiheit, die ihnen in der Welt gestattet ist, und durch die unendliche Langmuth Gottes, dessen Gericht um so gerechter ist, je länger es verzieht (n. 34, 11—12).

568. Indem Minucius auf die jenseitigen Strafen der Ungläubigen und Sünder näher eingeht, weist er den Heiden gegenüber auf folgende Punkte hin. Wenn auch die Menschen nach dem Tode lieber gänzlich vernichtet

---

[1] Dasselbe Argument bei Tertullian (Apol. 48. De res. carn. 1, oben n. 340) und Ambrosius (De fide res. lib. II, 65), ein ähnliches bei Justinus und Athenagoras (oben n. 148).

[2] Cf. *Iustinus*, Apol. I, 19 (oben n. 149). *Tertullian.*, Apol. 48; De res. carn. 11 (oben n. 340. 341). *Lactantius*, Divin. institut. lib. VII, 23.

[3] Cf. *Tatian.*, Orat. 6 (oben n. 151). *Athenagoras*, De res. carn. 3 sqq. (oben n. 152). *Tertullian.*, Apol. 48 (oben n. 340).

[4] Cf. *Theophilus*, Ad Autol. I, 13 (oben n. 153). *Tertullian.*, Apol. 48; De res. carn. 12 (oben n. 340. 341). *Ambrosius*, In Hexaëm. V, 22. 23; De fide res. II, 53 sqq., u. a.

als zur Erstehung von Strafen wiederhergestellt werden wollen, so werden sie doch durch die Abhandlungen der Gelehrten und die Gesänge der Dichter erinnert an jenen Feuerstrom und jene Gluth, die wiederholt vom stygischen Sumpfe aus ihren Umlauf beginnt[1]. Daß dies Anstalten zum Zwecke ewiger Peinigung sind, darüber sind jene Autoren belehrt worden theils durch die Mittheilungen der Dämonen, theils durch die Weissagungen der Propheten. Und darum schwört in ihren Werken selbst der König Juppiter bei den versengenden Ufern und dem finstern Abgrunde mit heiliger Scheu. Er weiß nämlich die Strafe voraus, welche ihm und seinen Anbetern bestimmt ist, und empfindet Schauder davor. Und diese Qualen haben weder Maß noch Ziel. Eine Art geistiges Feuer (sapiens ignis) brennt dort die Glieder und stellt sie wieder her, verzehrt und nährt sie. Wie die Feuerstrahlen der Blitze die Leiber treffen, aber nicht versengen, wie die Feuer des Aetna und Vesuv und sonstiger Erdbrände lodern, aber sich nicht verbrauchen, so wird jenes Straffeuer nicht durch Stoffverlust der brennenden Körper unterhalten, sondern durch eine Zerfleischung derselben genährt, welche sie nicht aufzehrt[2]. Daß aber diejenigen, welche Gott nicht kennen, mit Recht gepeinigt werden als Ruchlose und Ungerechte, darüber ist nur der Uneingeweihte (profanus) im unklaren. Denn die Unkenntniß des Vaters und Herrn des Alls ist kein geringerer Frevel als dessen Verletzung. Es ist also zwar die Unkenntniß Gottes hinreichend zur Strafwürdigkeit, so wie seine Erkenntniß die Aussicht auf Verzeihung vermehrt; indessen werden wir Christen im Vergleiche mit euch, trotz unseres theilweisen Mangels an Bildung, (auch in sittlicher Beziehung) weitaus als die Bessern erfunden werden (n. 35, 1—5; deshalb verdienen die Heiden um so mehr Strafe im Jenseits).

Es möge sich auch keiner trösten mit einem Verhängniß (fatum) oder damit den Ausgang beschönigen. Mag auch die äußere Lebensstellung vom Zufall abhängen, so ist doch der Geist frei, und es wird darum die Handlung des Menschen und nicht seine (sociale) Stellung gerichtet. Was ist das Verhängniß anderes, als was Gott über jeden aus uns verhängt hat? Da er aber unsern Charakter vorherwissen kann, so bestimmt er auch nach den Verdiensten und Eigenschaften der Einzelnen deren Geschicke. Und so wird an uns nicht unser angebornes Naturell geahndet, sondern unsere Geistesrichtung gestraft (n. 36, 1—2).

569. Minucius zeigt endlich noch, daß man aus dem traurigen irdischen Lose und dem oft schimpflichen und grausamen Tode der Christen keineswegs auf die Nichtigkeit ihrer jenseitigen Hoffnungen schließen könne, daß diese vielmehr durchaus berechtigt sind. Armut und Leiden, selbst der Tod, seien nur Prüfungen, durch deren Bestehen die Christen höhere Güter sich verdienen (n. 36, 3—9). — Welch ein herrliches Schauspiel ist es

---

[1] Cf. *Vergilius*, Aeneis lib. VI, 439—440. 323—324. 295—297. *Homer.*, Odyss. lib. V, 185 sqq.; X, 513 sqq. Ilias lib. XIV, 271.

[2] Cf. *Tertullian.*, Apol. 48 (oben n. 332). *Lactantius*, Divin. institut. VII, 21. *Clemens Alex.*, Strom. VII, 6, p. 851 (oben n. 380); Eclog. proph. 25—26; Exc. ex script. Theod. 81 (oben S. 362, Anm. 3).

für Gott, wenn der Christ mit dem Schmerze ringt, wenn er gegen Drohungen, Todesstrafe und Foltern den Kampf aufnimmt, wenn er das Rasseln der Todeswerkzeuge und das Entsetzen vor dem Henker lächelnd unter die Füße tritt, wenn er seine Freiheit Königen und Fürsten gegenüber hochhält und sich nur Gott, seinem Herrn, willig unterordnet, wenn er triumphirend und siegreich selbst über den hinwegschreitet, der das Urtheil über ihn gesprochen! Denn Sieger ist der, der am Ziele seiner Wünsche sich sieht. Welcher Soldat wird nicht unter den Augen des Feldherrn mit erhöhter Kühnheit die Gefahr herausfordern? Erhält ja niemand den Preis vor der Bewährung. Uebrigens kann der Feldherr nicht verleihen, was er nicht hat; er kann nicht das Leben verlängern, er kann nur den Kriegsdienst ehren. Der Streiter Gottes dagegen ist im Schmerze nicht verlassen, noch wird er durch den Tod vernichtet. So kann der Christ unglücklich scheinen, unglücklich befunden werden kann er nicht. Ihr selbst erhebet vom Unglück heimgesuchte Männer in den Himmel, wie den Mucius Scävola (n. 37, 1—3). Wie viele unserer Leute haben es ohne einen Schmerzenslaut ertragen, wenn ihnen nicht die rechte Hand nur, sondern der ganze Körper versengt und verbrannt wurde, obwohl sie es in ihrer Gewalt hatten, ihre Freilassung zu bewirken! (n. 37, 4.) Selbst Kinder und schwache Frauen spotten der Kreuze, der Foltern, der Bestien und aller Schrecknisse der Hinrichtung durch gottbegeisterte Ausdauer im Schmerz (n. 37, 5). Dies thun sie aber nicht ohne vernünftigen Grund und können es nicht ohne Beistand Gottes (n. 37, 6). Wenn die Ungläubigen auch noch so glücklich zu sein scheinen, in Wahrheit sind sie es doch nicht. Welche wahre Glückseligkeit könnte auch ohne die Erkenntniß Gottes bestehen, da es einen Tod gibt? Einem Traum ähnlich, entschlüpft sie, ehe man sie erhascht (n. 37, 7—8).

Wie die Christen in der festen Hoffnung auf die jenseitige Seligkeit alle Leiden des Lebens und selbst den grausamsten Tod mit dem Beistande Gottes geduldig ertragen, so bestatten sie auch eben in jener Hoffnung die Leichname auf eine einfache, aber würdige Weise. Die Todten bekränzen wir nicht, sagt Minucius (n. 38, 3). Wir bestatten unsere Todten in derselben geräuschlosen Weise, in der wir leben, und setzen keinen verwelkenden Kranz auf, sondern erwarten einen mit ewig frischen Blumen geschmückten Kranz von Gottes Hand. Ruhig und bescheiden, sicher im Besitz der Gaben, die uns unseres Gottes Güte verleiht, beleben wir unsere Hoffnung auf einstige Seligkeit durch das Unterpfand, das seine gegenwärtige Herrlichkeit bietet. So stehen wir (einst) selig auf und leben jetzt schon selig im Hinblicke auf das Zukünftige. (Sic et beati resurgimus et futuri contemplatione iam vivimus, n. 38, 4.)

570. Ein Zeitgenosse und Gegner Cyprians, der Presbyter **Novatianus**, kommt in seinem (wohl echten) Werke De trinitate ziemlich ausführlich auf das Gebiet der gesamten christlichen Heils- und Vollendungslehre zu sprechen [1]. — Die Menschen sind, so lehrt er, nicht bloß Fleisch, sondern Fleisch und Seele

[1] Wir citiren nach dem Texte bei *Migne*, Patr. lat. III, 885—952. Vgl. Bardenhewer, Patrologie S. 203 f. Harnack-Preuschen, Geschichte der altchristl. Literatur I, 652—656. Krüger, Geschichte der altchristl. Literatur S. 216 ff.

(caro et anima, c. 25, p. 935 b). Letztere ist unsterblich und kann in niemandem getödtet werden (ibid. p. 935 c). Aber auch die Sterblichkeit (des Leibes) ist über den Menschen erst durch den Neid (des Teufels) gekommen (c. 1, p. 888 a). Den Stammeltern hat Gott das Paradies im Osten bestimmt als eine gewisse besondere Welt ewigen Lebens[1]. Nachdem einmal die Sünde geschehen war, ist aber die Verhinderung des Menschen, vom Baume des Lebens zu essen, nicht so fast Strafe für ihn als vielmehr Gnade, damit er nicht auf ewig lebe, ohne daß vorher Christus die Sünden vergeben, und so immerdar eine unsterbliche Uebertretung zur eigenen Strafe mit sich herumtrage (c. 1, p. 888 a b)[2]. — Unter allen Geschöpfen ist ferner der Mensch allein frei von Gott geschaffen, auf daß er als Bild Gottes in angemessener Weise dienen könne. Zugleich ist ihm aber ein Gesetz gegeben worden, auf daß er nicht zügellos schreite zur Verachtung des Spenders der Freiheit, damit er ferner entsprechende Belohnungen und Strafen empfange, indem es jetzt seine Sache ist, wenn er nach irgend einer Richtung hin hat handeln wollen (c. 1, p. 887 b c. 888 a).

571. Dem gefallenen Menschen hat Gott verheißen, daß er ihm in und durch Christus Heil verleihen wolle, so daß jeder, der ihn als Gott erkennt, Heil finde in dem Gotte Christus, wer ihn aber nicht als Gott erkennt, des Heiles verlustig werde, das er nirgends wird finden können außer im Gotte Christus (c. 12, p. 905 c; cf. c. 11, p. 905 b). Ein Mensch kann sich selbst das Heil nicht verschaffen, geschweige denn einem andern (c. 15, p. 913 b). Die Anrufung eines Menschen ist unwirksam in Hinsicht auf die Gewährung des Heiles (c. 14, p. 909 c). Wenn Christus ewiges Heil zu geben verspricht und wirklich gibt, so ist er darum Gott (c. 15, p. 913 b; cf. c. 23, p. 932 b). — Während die Verwirrung der Glaubensregel mit Bezug auf Christi Person eine große Gefahr des Todes hervorbringt (c. 11, p. 905 b), wird derjenige, welcher (recht) an Christus glaubt, auf ewig nicht sterben (vgl. Joh. 11, 26), sondern vielmehr bestimmt sein zur Erlangung des ewigen Lebens (c. 16, p. 914 c). Wer Christi Wort hält, wird den Tod auf ewig nicht sehen (vgl. Joh. 8, 51). Den Tod auf ewig nicht sehen, was ist dies anderes als die Unsterblichkeit? Die Unsterblichkeit aber ist der Gottheit Genossin, weil die Gottheit unsterblich und die Unsterblichkeit ihre Frucht ist. Jeder Mensch ist sterblich. Aus Sterblichem kann die Unsterblichkeit nicht sein. Aus Christus als einem sterblichen Menschen kann die Unsterblichkeit nicht hervorgehen. Er gewährt aber dennoch Unsterblichkeit und durch die Unsterblichkeit die Göttlichkeit und ist darum selbst Gott (c. 15, p. 912 c). — Der Heilige Geist aber wirkt die zweite Geburt aus den Wassern gleichsam als Same göttlichen Geschlechtes und als Heiliger der himmlischen Geburt, als Unterpfand der himmlischen Herrschaft und Unterschrift des ewigen Heiles, er, der uns zum Tempel Gottes macht und zu seiner

[1] C. 8, p. 898 b: Peculiarem protoplastis aeternae vitae mundum quemdam paradisum in oriente constituit.

[2] Cf. *Theophilus*, Ad Autol. II, 26 (oben n. 110). *Irenaeus*, Adv. haer. III, 23, 6 (oben n. 225). *Methodius*, De res. I, 40 u. ö. (oben n. 487).

Wohnung gestaltet, der selbst in unsere Leiber gegeben ist, um da zu wohnen, der die Heiligkeit wirkt (c. 29, p. 944 c d. 945 a).

572. Novatian theilt das ganze Universum ein in die überirdischen Regionen (Engelwelt, Himmelsräume, Gestirnwelten), die Erde und die Unterwelt (c. 1, p. 888 b; c. 8, p. 898 b). Auch die letztere ist nicht leer von geordneten Mächten. Sie ist nämlich der Ort, in welchen die Seelen der Frommen wie der Gottlosen gelangen, um da die Vorentscheidungen des künftigen Gerichtes zu empfinden[1].

Wie nämlich alles aus Gott ist, so kommt auch alles zum Gerichte Gottes zurück (c. 3, p. 892 b). Er ist vollkommener Vater und Richter (c. 4, p. 892 d) und insbesondere Rächer und Richter jedes bösen Werkes (c. 4, p. 893 a). Er wird im Alten Testamente (5 Mos. 4, 24) als „Feuer" bezeichnet, auf daß dem sündigen Volke Furcht eingejagt werde, indem er so als Richter geoffenbart wird (c. 7, p. 898 a). — Andererseits heißt es auch, daß Christus als Richter aller in Ps. 71, 2 verkündet wird (c. 9, p. 901 c), daß er als Gott alles Gericht über die Lebendigen und die Todten habe nach Joh. 5, 22 und als Sohn Gottes vom Himmel wiederkommen werde gemäß Apg. 1, 11 (c. 11, p. 904 c. 905 a)[2].

Christus, so führt Novatian weiter aus, ist nicht bloß wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch. Wäre er bloß Scheinmensch im doketischen Sinne gewesen, so könnten wir nicht hoffen, daß wir durch ihn auferstehen werden. Hätte er kein wahres menschliches Fleisch gehabt, so könnten wir kein Heil für unser Fleisch in ihm erkennen (c. 10, p. 902). Insofern er aber in derselben Körpersubstanz, in der er stirbt, aufersteht und durch die Wundmale als der in seinem eigenen Leibe Auferstandene sich zeigt, thut er in seinem Fleische auch die Gesetze unserer Auferstehung dar, er, der den Leib, den er aus uns in Besitz genommen, wiederhergestellt hat. Das (allgemeine) Gesetz der Auferstehung wird nämlich dargestellt, indem Christus zum Vorbilde der übrigen in der Substanz des Körpers erweckt wird. Wenn es 1 Kor. 15, 50 heißt: „Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht besitzen", so ist damit nicht die Substanz des Fleisches verdammt, welche von göttlichen Händen gebildet ist, um nicht zu Grunde zu gehen, sondern nur die Schuld des Fleisches ist mit Recht getadelt, welche durch die freiwillige Verwegenheit des Menschen gegen die Rechte des göttlichen Gesetzes vorgegangen ist. In der Taufe und in der Auflösung des Todes kehrt das Fleisch zurück zum Heile und wird zurückgerufen zum Stande der Unschuld nach Ablegung der Sterblichkeit der Sünde[3]. —

[1] C. 1, p. 888 b c. 889 a: Quae infra terram iacent, neque ipsa sunt digestis et ordinatis potestatibus vacua. Locus enim est, quo piorum animae impiorumque ducuntur, futuri iudicii praeiudicia sentientes, ut operum ipsius (Dei) in omnibus partibus redundantes magnitudines intra mundi huius capacissimos licet sinus conclusas videremus, sed etiam infra ipsius mundi et profunda et altitudines cogitare possemus.

[2] C. 8, p. 898 c wird von Gott dem Vater gesagt: Enoch transtulit.

[3] C. 10, p. 903 a b: Dum in eadem substantia corporis, in qua moritur, resuscitatus ipsius corporis vulneribus comprobatur, etiam resurrectionis nostrae leges in sua carne monstravit, qui corpus, quod ex nobis habuit, in sua resurrectione

Auch vom Heiligen Geiste wird gesagt, daß er unsere Leiber zur Auferstehung der Unsterblichkeit bringe, indem er sie gewöhnt, in ihm sich zu vermischen mit himmlischer Kraft und sich zu verbinden mit der göttlichen Ewigkeit des Heiligen Geistes (c. 29, p. 945 a).

Wie dem Menschen, so steht der ganzen Schöpfung eine Erneuerung bevor. Diese Welt eilt zum feurigen Tage des Gerichtes (vgl. 2 Petr. 3, 7 ff.)[1]. Alle Dinge erwarten in Gott die Freiheit (der Kinder Gottes, vgl. Röm. 8, 21) nach Ablegung der Vergänglichkeit und erscheinen insofern als zurückgerufen zu Gott, ihrem Schöpfer (c. 3, p. 892 b).

573. Der älteste christlich-lateinische Dichter, **Commodianus** (von Gaza?), erörtert ausführlich gegen Juden und Heiden die Lehre von dem jenseitigen Leben und der jenseitigen Vergeltung sowie (in stark chiliastischem Sinne) von den großen Endereignissen der Welt- und Menschengeschichte[2].

Auch ich war ein Heide, so bekennt Commodian von sich selbst, und lebte verkehrten Sinnes; ich hielt das Leben dieser Welt für das wahre und beurtheilte den Tod wie ihr, daß nämlich die Seele, wenn sie den Körper verlassen, todt und untergegangen sei (Instr. I, 26, 24—27). Nach seiner Bekehrung aber bekämpft er die Heiden, welche meinen, die Todten wüßten nichts mehr von ihrem frühern Thun und existirten nicht über das Grab hinaus (ibid. I, 27, 8. 11), welche keine Hoffnung haben, nach dem Tode noch zu leben (ibid. I, 29, 3).

Gemäß der christlichen Lehre, so betont Commodian, hat Gott den ersten Menschen geschaffen, auf daß er (auch dem Leibe nach) ewig lebe; durch Mißachtung der Gebote aber hat sich der Mensch in den Tod gestürzt (Apol. 149 ad 150). Durch den Neid des Teufels ist der (leibliche) Tod in die Welt gekommen (ibid. 775). Nach dem Genusse von der verbotenen Frucht ward über Adam das Urtheil des Todes gesprochen, und wegen seiner Sünde müssen wir alle wie er sterben (ibid. 323—324; cf. Instr. I, 35, 4. 7), so daß

---

restituit. Lex enim resurrectionis ponitur, dum Christus ad exemplum caeterorum in substantia corporis suscitatur. Quoniam, cum „caro et sanguis non obtinere regnum Dei“ scribitur, non carnis substantia damnata est, quae divinis manibus, ne periret, exstructa est, sed sola carnis culpa merito reprehensa est, quae voluntaria hominis temeritate contra legis divinae iura grassata est. Quia in baptismate et in mortis dissolutione sublata caro ad salutem revertitur, dum ad statum innocentiae, deposita criminis mortalitate, revocatur.

[1] C. 8, p. 900 a: Ad igneum diem iudicii mundus iste festinat.

[2] Wir besitzen von Commodianus zwei apologetische Gedichte, die Instructiones per litteras versuum primas (80 Akrostichen in zwei Büchern) und das Carmen apologeticum (in 1060 Versen). Beide sind mit großer Sorgfalt herausgegeben von *B. Dombart*, Commodiani carmina (Corp. script. eccles. lat. vol. XV), 1887. Vgl. Ad. Ebert, Commodians Carmen apologeticum (Abhandlungen der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissensch. XII [1870], 387—420). E. Leimbach, Ueber Commodians Carmen apolog. adv. gentes et Iudaeos, 1872. H. Rönsch, Das Carmen apolog. des Commodian. Revidirter Text mit Erläuterungen (Zeitschr. für die histor. Theologie 1872, S. 163 bis 302). *L. Kaelberlah*, Curarum in Commodiani Instructiones specimen, 1877. Weiteres bei Bardenhewer, Patrologie S. 206 f.

vom Paradieſesholze der Tod ausging (Instr. I, 36, 1). Auf ſolche Weiſe iſt uns nur ein kurzes Leben anvertraut und müſſen wir dahinſterben (Apol. 31 ad 32). Mit Recht wird jetzt der ſterbliche Menſch vom Fleiſche getrennt (Instr. I, 27, 17).

Trotz der Trennung vom Fleiſche aber leben die Menſchen nach dem Tode fort. Der eine (wahre) Gott lehrt, daß wir leben nach dem Tode (ibid. I, 14, 7). Er lebt ſelber, der die Todten fortleben gemacht hat (ibid. I, 26, 37). Er hat es nicht ſo eingerichtet, daß die Todten ihres frühern Thuns vergeſſen; im Gegentheil hat er uns Behälter des Todes bereitet, die wir allerdings noch nicht kennen, die wir aber ſehen werden, nachdem wir zu Staub geworden (ibid. I, 27, 7—10). Gott will, daß wir unſterblich ſeien, um ewig ihm danken zu können (ibid. I, 29, 12—13); es iſt ſein heiliges Geſetz, welches verkündigt, daß die Todten leben (ibid. I, 35, 21).

574. Mit dem Gedanken, daß wir nach dem Tode überhaupt fortleben, verbindet aber Commodian vielfach die weitere Vorſtellung, daß dieſes Fortleben (für die Guten) ein glückſeliges iſt, ja daß es in ſeiner Vollendung auch die Wiederbelebung des Leibes in ſich begreift. Den Tod hat Gott zerſtört, indem er geboren ward aus der Jungfrau (Apol. 776)[1], indem er hinabſtieg in das Grab, den Teufel durch Liſt überwindend (ibid. 315 ad 317). Gerade dadurch iſt der Teufel, welcher den Menſchen dem Tode unterworfen, beſiegt worden, wodurch er einſt geſiegt hatte; dem Paradieſesbaume ward nämlich gegenübergeſtellt der Lebensbaum (des Kreuzholzes). Wer von dieſem Lebensbaume genießt, der ſoll gerechtfertigt auf ewig leben. Verborgen war das Leben in dem Baume, an welchem Gott der Herr gehangen, der Urheber unſeres Lebens. Es iſt aber der Glaube an den gekreuzigten Gott ſoviel, als wenn man vom Lebensbaume genießen würde (cf. ibid. 320—333; 615—616. Instr. I, 35; 36, 2; 40, 8—10). Indem Commodian auffordert, an Chriſtus zu glauben, belehrt er die Unwiſſenden, ubi sit spes vitae ponenda (Apol. 58. Instr. I, 25, 20). Denn wer an Chriſtus glaubt, der ſoll haben ewiges Leben (Apol. 266; vgl. Joh. 3, 15). Chriſtus macht uns aus Todten lebendig (Instr. I, 27, 21). Ohne Chriſtus aber kann man niemals des Lebens theilhaft werden (ibid. I, 32, 15). — Gott verſpricht, daß wir immerdar leben (Apol. 763); er verheißt, daß er uns das Leben wiedergebe nach dem Tode, und fügt dazu, daß wir unſterblich ſein werden und beſeligt in der Schauung deſſen, was vorher kein Auge geſchaut (ibid. 788—790; vgl. Joh. 10, 28; 11, 25 ff. 1 Kor. 2, 9). Darum ſollen wir aber auch dieſe Zeit für nichtig halten, da wir Hoffnung haben, in der Zukunft ohne Schmerz zu leben (Instr. I, 26, 18—19). Wir ſollen zum Glauben an Chriſtus uns nicht überreden laſſen bloß für die gegenwärtige Lebenszeit, ſondern wegen der Zukunft, wo wir ewig leben. Dies iſt die Erwartung, die wir haben ſollen, daß wir auf ewig genießen nicht unſere gegenwärtigen, vergäng=

---

[1] Es mag hier bemerkt ſein, daß Commodianus namentlich im Carmen apolog. eine durchaus monarchianiſche und patripaſſianiſche (Trinitäts=) Lehre vorträgt. Vgl. Vers 89 ff. 277 ff. 771 ff.

lichen (sondern höhere) Freuden (cf. Apol. 301—310). Weil für die Christen das jenseitige Leben die Hauptsache ist, darum verwirft Commodian auch den heidnischen Prunk bei den Leichenfeierlichkeiten (Instr. II, 33).

575. Wie vom Tode zum Leben, so können wir durch Christus auch vom Irrthum zur Wahrheit übergehen. Wer Gott den Rücken kehrt, der stürzt sich selbst in die Finsterniß, während er im Lichte zu weilen vermeint (ibid. I, 24, 9—10). Gott ist ein Gott ewigen Lichtes (Apol. 108), er befreit uns vom gottlosen Irrthum (ibid. 2) und hat uns selber die Zukunft gelehrt nicht bloß durch sein Wort, sondern auch durch verschiedene Beweise seiner Macht (ibid. 38 sqq.).

Christus, so lehrt Commodian ferner, ist im Gesetze auch vorhergesagt als Heiland (salutaris, ibid. 742; vgl. Luc. 1, 47), während die falschen Götter dem Menschen kein Heil bringen können (Instr. I, 21, 5). Die Gerechtigkeit des Gesetzes bringt und gewährt ewige Heilshilfe (ibid. I, 21, 7—8). Um des Heiles willen mahnt Commodian kurz die gläubigen Katechumenen (ibid. II, 5, 2). Er fordert auf, für das Heil zu sorgen (Apol. 68), und redet von dem wahren Kampfe für das ewige Heil (ibid. 610).

576. Die erwähnten Gaben und Güter hängen aber in ihrem effectiven Eintritt und Bestand auch vom freien Willen des Menschen ab. Zwei Wege sind uns vorgelegt, und wir müssen wählen, welchen wir gehen wollen (ibid. 699). Wählet, so ruft unser Dichter, nach eurem Ermessen (arbitrio vestro placentes), wer das Gift will oder die lieblichen Becher des Lebens. Das Gute und das Böse ist in dieser Natur geschaffen, auf daß der Mensch nach seinen Geschicken geprüft wird, ob er Gottes würdig ist (ibid. 85—88). Den schuldlosen Guten wird Gott würdige Belohnungen gewähren (Instr. I, 26, 38). Diejenigen, welche keine guten Werke thun, meinen umsonst, den Herrn zu verdienen (promereri Dominum, ibid. II, 14, 13). Dagegen kann man die Hölle sich auslöschen, wenn man Armen Hilfe gewährt (ibid. II, 36, 7—8).

577. Commodian theilt das ganze Universum ein in Himmel, Erde und Unterwelt (subdita terrae, Apol. 98). In letztere verlegt er wohl die receptacula mortis, welche Gott geschaffen (Instr. I, 27, 9). — Wenn es sich aber fragt um den nähern Zustand der einzelnen Seelen im Jenseits, so macht Commodian vor allem einen großen Unterschied zwischen Gerechten und Sündern. Die Bösen gelangen an einen schlimmen (malignus), die an Christus Glaubenden aber an einen guten (benignus) Ort (ibid. I, 24, 19—20). Abel, der Erschlagene, lebt und nimmt den Ort zur Rechten ein (loca dextera tenet); er genießt die Wonne, welche Kain verloren; er wird bei Erneuerung der Welt unsterblich sein, während Kain im Tartarus trauern wird (ibid. I, 26, 33—36). Denen, die Gutes gethan, gewährt der Herr selbst die wahre Ruhe, während das Unkraut im Feuer verbrannt wird (ibid. II, 14, 6—7). Es freuen sich (beim Abschluß der Zeiten) die Gerechten, während die andern in der Hölle die Pein des Feuers leiden (Apol. 1053). Erwarten sollen wir die Ruhe der Zukunft nach dem Vorübergehen des Todes (Instr. II, 17, 20), die wir Bewohner des Himmels sein sollen mit unserem Gotte Christus (ibid. II, 39, 1). Dem, welcher Christo glaubt, ist die Ewigkeit bereitet, auf daß er sei Genosse Gottes, lebend nach dem Tode (Apol. 669—670).

Von den jenseitigen Belohnungen der Guten handelt Commodian nicht mehr eingehender. Auch untersucht er nirgends die Frage, wie sich ihr Zustand nach dem Tode zu ihrer definitiven Endseligkeit verhalte, wenn auch die Antwort auf diese Frage in seinem Chiliasmus fundamental enthalten ist[1]. Dagegen kommt er noch öfter zurück auf die jenseitigen Strafen der Ungläubigen und Sünder. — Der Ungläubige sagt: Wer ist zurückgekehrt vom Tode, auf daß wir ihm glauben können, daß im Jenseits Bestrafungen stattfinden? (Instr. I, 24, 15—16.) Commodian erwidert: Ihr werdet, lebend ohne Leib, Strafe leiden (ibid. 22). Wer jetzt den Namen Gottes verachtet, der kann dem nicht entfliehen, welcher nach dem Tode Strafe bestimmen wird (ibid. I, 28, 12). — Als Strafort nennt Commodian oftmals den Tartarus. Dorthin gehen die Ungläubigen (ibid. I, 29, 15); im Tartarus soll Kain trauern (ibid. I, 26, 36). Den grausamen Tartarus wird Gott den Ruchlosen geben (ibid. I, 26, 39; cf. Apol. 635). Noch öfter erscheint als solcher Strafort die Gehenna. Es brodelt mit dumpfem Geräusch in der Unterwelt die Gehenna (Instr. II, 28, 8). Dort wird Kain aufbewahrt (Apol. 156). Die harten Menschen werden zu spät erweicht durch die Gehenna (ibid. 74; cf. Instr. II, 1, 42; 2, 18; 36, 8). Die Gehenna ist, wie eben erwähnt, in der Unterwelt (infernus). Darum heißt es oftmals, daß die Bösen gequält werden in der Unterwelt (Instr. I, 26, 4; II, 39, 21. Apol. 1053), obwohl infernus (und inferi) auch eine weitere Bedeutung hat und soviel wie Todtenreich überhaupt ist (cf. Instr. I, 41, 7. Apol. 314. 362. 444. 447. 799. 825). — Die Strafe selbst besteht negativ in dem Ausgeschlossensein vom ewigen Leben (Apol. 786) oder im zweiten Tode (ibid. 748. Instr. I, 25, 18; cf. I, 26, 2), positiv aber in der Pein des Feuers. Das Feuer wird die ergreifen, welche Eitles denken (Apol. 466; vgl. Is. 33, 10 bis 11). Der Götzendiener wird mit seinen Götzen in das Feuer geworfen werden (Apol. 749—751; vgl. Offb. 14, 9—11). Jetzt müssen wir vorsichtig sein, auf daß wir nicht kommen in die Gluth des Feuers (Instr. I, 28, 12; cf. ibid. II, 6, 2). Am festgesetzten Tage wird die Verdammten quälen die ewige Flamme (ibid. II, 13, 5). Während die Menschen ein feierliches Leichengepränge veranstalten, brennt der Verstorbene vielleicht schon, versetzt in die Strafe (ibid. II, 33, 11—12; cf. Apol. 1053). — Wie dieses Straffeuer sich verhalte zum irdischen Feuer, wird von Commodian nicht näher untersucht. Doch sagt er einmal vom Ungläubigen, daß er bald sein Leben lassen und dahin gestoßen werde, wo zu sein es ihn schmerzen wird, und daß daselbst eine geistige ewige Strafe (poena spiritalis aeterna) gebüßt und ewige Trauer sein wird (Instr. I, 29, 16—18). — Bestimmt lehrt unser Dichter die Ewigkeit der Höllenstrafen. Nicht wird der Ungläubige sterben in der (oben erwähnten) ewigen Strafe (ibid. I, 29, 18). Nicht stirbt der Götzendiener im ewigen

[1] Ebenso muß es dahingestellt bleiben, ob nach Commodian die nachchristlichen Gerechten nach ihrem Tode eine höhere Seligkeit genießen, als dies den vorchristlichen Gerechten möglich war. Die Hadesfahrt Christi deutet er nur unbestimmt an (Apol. 314 sqq. 362. 444 sqq. 635) und sagt von ihrer Bedeutung nichts weiteres aus.

Feuer, sondern er leidet Qualen (Apol. 752); ewig ist die Flamme, welche die Verdammten quält (Instr. II, 13, 5).

Im allgemeinen läßt Commodian die Feuerstrafe einfach auf das böse, ungläubige Leben im Diesseits folgen. Doch finden sich bei ihm auch Stellen, welche jene Strafe in Verbindung bringen mit dem definitiven Endgerichte. Während die Gerechten zuletzt sich freuen, werden die Bösen in der Hölle gebrannt (in inferno cremantur, Apol. 1053). Alle Gegner Christi werden am Ende des tausendjährigen Reiches in die Gehenna gestoßen werden (Instr. II, 1, 42; 2, 18; cf. II, 13, 5; 39, 18—19).

578. Nach Commodian hat die (gegenwärtige) Welt eine Dauer von 6000 Jahren (ibid. I, 35, 6; II, 39, 8. Apol. 45. 791). Nach Ablauf dieser Zeit wird eine Umgestaltung aller Weltverhältnisse erfolgen. Zunächst wird aber alsdann das tausendjährige Reich Christi auf Erden beginnen. Welche Zeichen dieser Umgestaltung vorausgehen, durch welche Ereignisse sie herbeigeführt wird, schildert unser Dichter ausführlich. Viele Zeichen werden geschehen, aber der Anfang wird die siebente Verfolgung der Christen sein. Schon klopft sie an die Thüre. Die Goten werden über den Strom einfallen, der König Apollyon (vgl. Offb. 9, 11) mit ihnen, furchtbaren Namens, um die Verfolgung der Heiligen zu zerstreuen. Er fährt nach Rom mit vielen Tausenden Volkes und nimmt es ein nach Gottes Beschluß. Dann werden viele der Senatoren weinen und, vom Barbaren besiegt, den Gott der Himmel verfluchen. Aber die Christen werden überall von diesen Heiden gepflegt, die voller Freude sie mehr wie Brüder aufsuchen, während sie die Ueppigen und die Götzenverehrer verfolgen. Solches Böse erfahren die, welche die Geliebten verfolgten; fünf Monate werden sie unter dem Feinde leiden. — Inzwischen erhebt sich zur selben Zeit ein Cyrus, den Feind zu schrecken und den Senat von ihm zu befreien. Es kehrt aus der Unterwelt zurück der seiner Herrschaft Beraubte und lange Aufbewahrte mit seinem alten Körper. Das ist der alte Nero[1], der Petrus und Paulus einst in der Stadt bestrafte; er kehrt wieder zurück gegen das Ende der Welt aus den verborgenen Orten, wo er dazu aufbewahrt war. Ihn wird man, wann er erscheint, wie für einen Gott halten. — Aber ehe er kommt, wird Elias prophezeien in der getheilten Zeit, die Hälfte der Woche (drei und ein halbes Jahr, vgl. Mal. 4, 5. Offb. 11, 3. 11). Nach Erfüllung dieses Zeitraumes folgt jener Verfluchte, den zugleich mit den Römern auch die Juden anbeten. Obschon

---

[1] Commodian ist der erste, welcher den römischen Kaiser Nero als kommenden Antichrist hinstellt (vgl. oben S. 502, Anm. 2). Er läßt aber denselben nicht etwa bis zum Ende der Zeiten fortleben, sondern zuletzt direct aus der Hölle zurückkehren (Instr. I, 41, 7: Nero de inferno levatus. Apol. 825: Ex infero redit). — Eine Eigenthümlichkeit unseres Dichters besteht darin, daß er wenigstens im Carmen apolog. ausdrücklich zwei Antichriste unterscheidet und die antichristlichen Thaten unter sie gleichsam vertheilt. In den Instructiones wird zwar Nero nicht ausdrücklich Antichrist genannt, doch wird auch hier sein Wiedererscheinen und sein antichristliches Wirken hervorgehoben. Die Grundlage für diese Unterscheidung eines doppelten Antichrists ist wohl Offb. 13, wo ein doppeltes Thier bezw. das Thier und dessen Pseudoprophet unterschieden werden. Vgl. Ebert, Commodians Carmen apolog. S. 403 ff.

diese einen andern von Osten her erwarten, so werden sie doch gegen uns zugleich mit Nero wüthen. Elias prophezeit nämlich im jüdischen Lande und bezeichnet das Volk im Namen Christi; weil aber viele ihm nicht glauben wollen, so bittet er Gott erzürnt, daß es nicht regne. Und der Himmel wird verschlossen sein, und nicht einmal thauen wird es. Auch die Flüsse verwandelt Elias in seinem Zorne in Blut. Die Erde wird unfruchtbar, daß eine Hungersnoth ausbricht, und es wird dann auch die Pest über die Welt kommen. Weil er nun dies thut, so bringen gegen ihn die gequälten Juden viele falsche Anklagen zusammen und reizen den Senat zum Zorne, indem sie sagen, Elias sei ein Feind der Römer. Durch sie bewogen, wendet sich der Senat dann an Nero mit Bitten und Geschenken: Nimm die Feinde des Volkes hinweg, durch die auch unsere Götter mit Füßen getreten und nicht verehrt werden. Jener, von Wuth erfüllt, läßt auf öffentlichem Wagen die Propheten kommen (hier wie schon Vers 853 f. die Mehrzahl wohl mit Bezug auf Offb. 11, 3). Dem Senat oder wenigstens den Juden genugzuthun, opfert er zuerst sie und geht dann los auf die Kirchen. Bei dem Martyrium der Propheten stürzt der zehnte Theil der Stadt ein, und es kommen dort volle 7000 Menschen um (Offb. 11, 13). Gott erhebt jene, die ihre Gegner zu begraben verboten, am vierten Tage in die Lüfte und richtet sie vom Boden auf, die nunmehr unsterblich Gewordenen, und ihre Feinde sehen sie jetzt durch die Lüfte fahren (vgl. Offb. 11, 11—12). Nicht genug erschreckt sind diese, sondern sie wüthen noch mehr in ihrem Innern gegen das Volk Christi, es mit allem Hasse verwünschend. Der Höchste verhärtete sie wie einst den Pharao. So läßt der harte und ungerechte König Nero, der Flüchtling, das Christenvolk aus Rom selbst vertreiben. Als Theilhaber der Herrschaft aber gesellt er sich zwei Cäsaren zu, um mit ihnen das Christenvolk in grausamer Wuth zu verfolgen. Sie erlassen Edicte an alle Richter überallhin, damit sie dasselbe dem Namen Christi entfremden; sie schreiben auch vor, den Bildern Weihrauch zu streuen, und daß, damit keiner (der Christen) verborgen bliebe, alle den Kopf bekränzt einhergehen. Wenn der Gläubige es verweigert, wohl ihm; sonst wird er der Menge einer. Keinen Tag des Friedens wird es dann geben, noch ein Opfer Christi, sondern überall fließt Blut, was ich nicht zu beschreiben vermag; meine Thränen fließen, meine Hand wird schwach, mein Herz zittert, wenn es auch für die Martyrer sich ziemt, den Tod zu erleiden, nach welchen sie das Meer, die Länder, die Inseln durchsuchen. Dies wird alsdann Nero thun, und er wird erfüllen in drei und einem halben Jahre die festgesetzte Zeit (Apol. 805—886; cf. Instr. I, 41, 5—11).

Für seine Missethat wird aber eine tödtliche Rache kommen, so daß Rom und das Volk mit ihm hingegeben und die Herrschaft genommen wird, die ungerecht ausgeübte, die durch schlimme Auflagen lange alle ausgesogen hatte. Es wird sich wiederum zu des Nero Verderben ein König vom Osten her erheben, mit vier Völkern von dort, und er ladet zu sich sehr viele Völker gen die Stadt, ihm Hilfe zu leisten, obgleich er selbst sehr stark ist. Und er wird das Meer anfüllen mit vielen Tausenden von Schiffen, und wenn einer ihm entgegentreten wird, so wird er ihn mit dem Schwerte tödten. Und er nimmt

vorher Tyrus und Sidon ein, und die benachbarten Völker vergehen vor Schrecken. Danach Pest, danach Kriege, danach Hunger, danach traurige Botschaften, und sie mischen sich zugleich miteinander, die Sinne verwirrend (Apol. 887—900).

Indes erdröhnt vom Himmel plötzlich die Posaune, deren Schall überall die Herzen entsetzt. Und dann wird man längs der Gestirne einen feurigen Wagen und eine Fackel laufen sehen, den Völkern das Feuer zu verkündigen. Der Fluß Euphrat wird ganz ausgetrocknet, so daß der Weg dem Könige bereitet wird mit seinen Völkern. Perser, Meder, Chaldäer, Babylonier werden kommen, unbarmherzig und behende, ohne Mitleid mit irgend jemandem. Wenn dieser also sich erhebt und von da zu kommen beginnt, wird Nero und der Senat bestürzt über den schon in ihrer Nähe Erscheinenden; ihn zu bekämpfen, ziehen die Cäsaren aus, die er tödtet und den Vögeln zur Speise gibt (vgl. Offb. 19, 17 f. Ez. 39, 4. 17). Ihre Heere aber müssen den Sieger anbeten; und wahnwitzig nach der Stadt zurückkehrend, plündern sie die Tempel und rauben alles, was in Rom ist, schlachten die Männer in furchtbarem Blutbad und übergeben die Stadt den Flammen, so daß auch nicht eine Spur von ihr weiterhin erscheint. Bei ihrem Untergang werden die Herzen der Mächtigen vergehen. Und sie können sich nicht darein finden, in die unheilvolle Zeit des Thieres (vgl. Offb. 17, 16 ff.). Diese (die Stadt) frohlockte zwar, aber die ganze Erde seufzte; kaum jedoch ward ihr der schuldige Lohn, so trauert sie in Ewigkeit (vgl. Offb. 18, 7 ff.), die die ewige zu sein prahlte. Ihre Tyrannen werden da schon vom Höchsten gerichtet. Wenn Rom raucht, ist die Zeit reif zum Ende, und es nahet die Vergeltung (Apol. 901—926).

Der Sieger jedoch fährt von da nach dem Lande Judäa, er, den die Juden Rom besiegen sahen. Viele Zeichen thut er, auf daß sie ihm glauben mögen; denn sie zu verführen, ist der Böse gesandt (vgl. Offb. 13, 13 ff.), welchen aber vom Himmel herab die Stimme des Höchsten schilt. Der Mann aus Persien sagt, er sei unsterblich. Uns ist Nero zum Antichrist gesetzt, den Juden jener. Diese beiden sind immer die Propheten am letzten Ende. Roms Verderben ist Nero, jener das Verderben der ganzen Erde, von dem ich weniges Geheime, das ich las, mittheile (Apol. 927—936).

Anderwärts bezeichnet Commodian den Sieger (über Nero) als Latinus[1] und läßt ihn sprechen: Ich bin Christus, den ihr immer anbetet. Da werden die Juden getäuscht werden und ihn lobpreisen; denn sein falscher Prophet wird viele Zeichen thun, insbesondere wird eine Bildsäule reden, daß sie ihm glauben (Instr. I, 41, 13—17; cf. II, 3, 6; 39, 13).

579. Unterdessen mißfällt er später auch den Juden selber, und sie murren, daß sie durch Trug getäuscht worden sind, und rufen weinend zum Himmel, daß der wahre Gott von oben ihnen helfe. Dann wird der allmächtige Gott, um alles zu vollenden, das lange Zeit verborgene Volk hervorführen; es sind aber die jenseits Persiens durch den Fluß eingeschlossenen Juden, welche Gott bis zum Ende dort weilen lassen wollte. Die Gefangenschaft zwang sie, dort

[1] Eine der vielen Deutungen der Zahl 666 in Offb. 13, 18, welche schon bei Irenäus (s. oben n. 263), Hippolytus (n. 298) u. a. sich findet.

zu sein; dort verweilen neun und ein halber von den zwölf Stämmen. Lüge gibt es aber dort nicht, noch irgend welchen Haß; deshalb stirbt der Sohn auch nicht vor seinen Eltern und sie beklagen nicht die Todten, noch trauern sie nach unserer Sitte; sie erwarten die künftige Auferstehung, sie essen kein Fleisch, sondern nur Gemüse, weil dabei kein Blut vergossen wird. Der Gerechtigkeit voll, leben sie mit ungeschwächtem Leibe. Keine unreine Zeugung strengt ihre Kräfte an, noch befallen sie Fieber oder grausamer Frost; sie befolgen lauter alle Gebote des Gesetzes, dem auch wir stets folgen, wenn wir rein leben. Nur der Tod und die Arbeit ist bei ihnen, von dem übrigen wissen sie nichts (Apol. 937—958; cf. Instr. I, 41, 18—20; II, 1, 1—28; hier werden sie bezeichnet als gens vera caelestis, als die Auserwählten Christi, zu denen er, der Allmächtige, herabsteigt).

Dies ist also das Volk, welches jetzt draußen aufbewahrt ist. Nachdem der Fluß ausgetrocknet, wird es wieder nach dem Lande Judäa ziehen, und mit ihnen wird Gott kommen, zu erfüllen die Verheißungen, und sie frohlocken auf der ganzen Reise in der Gegenwart Gottes. Alles grünt vor ihnen, alles freut sich; es ist die Schöpfung selbst entzückt, die Heiligen zu empfangen. Allerorten entspringen Quellen, wohin das Volk schreitet mit dem himmlischen Schrecken des Höchsten. Die Wolken beschatten sie, daß sie nicht von der Sonne geplagt werden; und daß sie nicht ermüden, legen sich die Berge selbst nieder. Denn vor ihnen wird der Engel des Höchsten vorausgesandt, um ihnen einen friedlichen Weg zu bahnen. Sie schreiten leicht, ohne Mühe einher, und wie die Löwen, die vorüberziehen, verwüsten sie alles. Und kein Volk würde ihnen widerstehen können, wenn es Krieg begönne, da Gott selbst bei ihnen ist. Sie besiegen die Völker und werfen nieder die Staaten mit Gottes Erlaubniß und berauben alle Kolonien und bereichern sich plündernd mit Gold oder Silber. So mit Ruhm bedeckt (honestati), singen sie Loblieder. Bald aber eilen sie zu dem heiligen Vaterlande, und jener schreckliche Tyrann wird sich entsetzen und wird fliehen zu den Königen des Nordens und mit einem großen Heere rasch wiederkehren zum Kampfe. Wenn aber die Heere Gottes herbeieilen, werden die Rebellen zu Boden geworfen in der von den Engeln geschlagenen Schlacht. Und der Feind Gottes (?) und der falsche Prophet werden lebend in den Feuerpfuhl geworfen (vgl. Offb. 19, 20), ihre gottlosen Obersten aber und Sendlinge werden erniedrigt zu Sklaven für die Heiligen. Unterdessen ziehen die Heiligen in die heilige Stadt (colonia) ein, um in Empfang zu nehmen die Verheißungen Gottes in unendlichem Frohlocken. Sie beten zu Gott für die Todten, daß sie auferstehen, wie er selbst einst verhieß in betreff der ersten Auferstehung (Apol. 959—992; cf. Instr. II, 1, 29—46)[1].

---

[1] Daß an dem messianischen Reiche auch die in der Zerstreuung lebenden bezw. die in die Gefangenschaft weggeführten Juden theilnehmen werden, ist eine in der jüdischen Apokalyptik und sonst (z. B. Orac. *Sibyll.* II, 171 sqq.) oft ausgesprochene Lehre. Vgl. unsere Christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung S. 166. Ihre Grundlage hat diese Lehre sicher in der alttestamentlichen Prophetie. Vgl. a. a. O. S. 72. — In der Detailausführung geht aber Commodian über die sonst bekannten ältern Quellen weit hinaus. Nach Ebert (Commodians Carmen apol. S. 401, Anm. 69) folgt unser Dichter

Alsdann wird der Herrscher beginnen, sich an seinen Feinden zu rächen, da gekommen ist der für die Bösen festgesetzte Tag. Wenn nun der Herr beginnt, die Welt durch Feuer zu richten, wird es die Frommen nicht berühren, sondern herfallen über die Ungerechten. Kaum werden wenige bleiben, welche diese Dinge erzählen, und die Bewahrten entgehen, um den Heiligen zu dienen (Apol. 993—998). — Die Posaune, so heißt es zur Ergänzung anderwärts, wird alsdann vom Himmel ein Zeichen geben, und auf Erden wird alles wehklagen. Das Feuer wird das Volk zur Hälfte getheilt erhalten, auf daß sie in den tausend Jahren den Heiligen körperliche Dienste leisten (?). Nach tausend Jahren aber werden sie der Gehenna übergeben (Instr. II, 2; cf. II, 1, 48; 39, 9—16).

580. Die nähere Schilderung des tausendjährigen irdischen Herrlichkeitsreiches bildet einen weitern Hauptgegenstand der Gedichte Commodians. Vom Himmel steigt hernieder die Stadt bei der ersten Auferstehung. Es erstehen alsdann die Frommen und sie werden unverweslich sein und ohne Tod lebend; aber auch kein Schmerz und kein Seufzer wird in jener Stadt sein. Kommen werden jene, welche unter dem Antichrist harte Martern ertragen; sie leben immerdar und empfangen Gutes, weil sie Schlimmes erduldet, und sie vermählen sich und zeugen Kinder tausend Jahre hindurch. Alle Früchte der Erde werden dort vereinigt, weil die erneuerte Erde deren im Ueberfluß spendet. Dort ist nicht Regen, nicht Frost, keine Nachstellung, wie jetzt, und kein Raub. Jene Stadt bedarf auch nicht das Licht einer Leuchte, denn sie leuchtet durch ihren Schöpfer, und eine Nacht ist nicht in ihr. Zwölftausend Stadien ist sie breit und ebenso lang und so hoch. Die Wurzel hat sie in der Erde, die Spitze aber ist dem Himmel gleich. Sonne oder Mond werden leuchten in die Stadt durch ihre Thore. Der Böse wird in Haft gehalten wegen der Erhaltung der Gerechten. Tausend Jahre erhält Gott diesen Zustand (Instr. II, 3). Nachdem 6000 Jahre erfüllt sind — und Commodian hofft, daß seine Zeitgenossen schon an der Küste des Hafens sind —, wird der Mensch auferstehen zu neuem Leben. Er erfreut sich alsdann im Herrn, sich erinnernd an das Frühere. Er erkennt, da er nun unvergänglich ist, die frühern Verheißungen, wie er sie gehört in seinem alten vergänglichen Fleische. Und sich wundernd über die Herrlichkeit, welche dem Menschen zugekommen, ruft er also: Wie ich es früher gehört, also sehe ich jetzt alles. Und alle

---

hier einer besondern jüdischen Quelle, die sich auch in dem kleinen Midrasch Othoth ha-Maschiach wiederfindet (bei A. Jellinek, Sammlung kleiner Midraschim, 2. Thl., Nr. 8, S. 62). M. Rh. James bringt zwei weitere Parallelen zu einzelnen Theilen der dargelegten Lehre des Commodian bei, nämlich einen Abschnitt aus apokryphen Acten des Matthäus, welche äthiopisch in aus dem Koptischen geflossener Bearbeitung vorhanden sind (bei *Malan*, The Conflicts of the holy Apostles [1871] p. 44); ferner die zuerst von ihm herausgegebene apokryphe *Narratio Zosimi* über das Leben der Seligen (Apocrypha Anecdota, Texts and Studies II, 3 [1893], p. 86—108). Als gemeinsame Quelle vermuthet James das verloren gegangene apokryphe Buch Eldad und Modad (a. a. O. S. 93, Note). — Ueber die geringe historische Grundlage der ganzen Sage vgl. P. Asmussen, Die zehn Stämme (Zeitschr. des deutschen Palästinavereins 1893, S. 256—268).

von den Todten Erstandenen rufen in gleicher Weise: Wie wir es früher gehört, so sehen wir es jetzt. Es weicht vom Leibe jeder Schmerz und jede Wunde, und keine Angst ist mehr, sondern immerwährende Freude. Wer nur immer an die drei glaubt und erkennt, daß es einer ist, der wird wiedergeboren sein, fortdauernd für ewige Zeiten (Apol. 791—804).

Diese Schilderungen finden eine gewisse Ergänzung durch einzelne anderweitige Stellen, welche, wie es scheint, ebenfalls auf das tausendjährige Reich bezogen werden müssen. So ist die Rede von Verheißungen der Zukunft, nach denen wir sehnsüchtig und mit ganzer Hingebung trachten sollen (ibid. 137—138). Schon das Gesetz und die Propheten, heißt es ferner, lehren, welche würdig sind der Himmel Gottes und welchen die verborgenen goldenen Zeitalter geoffenbart werden (ibid. 671—672). Daß wir auferstehen zur Unsterblichkeit im goldenen Zeitalter, ist eine wiederholte Lehre Commodians (Instr. I, 29, 10; 34, 19—20). Er redet ferner von einem Auferstehen im Reiche, da den Gerechten eine solche Auferstehung zu theil werde (ibid. I, 33, 9—10), einem Würdigsein des himmlischen Reiches (ibid. I, 38, 7), einem Schauen des Reiches (ibid. II, 32, 9).

581. Wie aus dem Bisherigen sich ergibt, sind zur Theilnahme am tausendjährigen Reiche zunächst berufen die jenseits Persiens noch lebenden Juden, aber auch die bereits entschlafenen Gerechten. Letztern wird eben zu diesem Zwecke die erste Auferstehung zu theil (anastasis prima, ibid. II, 3, 1. Apol. 992). Sie erstehen bei Erneuerung der Welt (Apol. 312. 704; cf. 793. Instr. I, 33, 10; II, 3, 3). Aber gibt es überhaupt eine Auferstehung der Todten? Werden dereinst bloß die Gerechten oder aber alle Menschen auferstehen?

Commodian antwortet: Im Gesetze ist die Lehre enthalten von der Auferstehung und der glückseligen Hoffnung des Wiederlebens auf der Welt, wenn man die eiteln Götzen verläßt und nicht verehrt (Instr. I, 2, 11—13). Unser jetziges Leben in der Welt ist lauter Qual. Darum müssen wir auf die Zukunft hoffen. Es mahnt uns nun Gott und das Gesetz und das Leiden Christi, daß wir an unsere Auferstehung in der neuen Welt glauben (Apol. 309—312). Indem der Allerhöchste sich erniedrigte, ist unterlegen die Unterwelt, auf daß Adam befreit würde vom Tode (ibid. 313—314). Das Gesetz der Unterwelt hat der Herr auch gebrochen, als er den Lazarus vom Tode erweckte (ibid. 641—642). Ein Beispiel, daß wir nach dem Tode wieder erstehen können, gibt uns der Phönix, indem er aus dem Tode wieder auflebt. Hierdurch überzeugt uns der allmächtige Gott, dies vor allem zu glauben, daß eine Zeit kommen wird, wo die Gestorbenen wieder leben. Mag auch der Mensch jetzt Staub sein, mögen auch nur mehr seine Gebeine daliegen, der Gestorbene wird wieder ein ganzer Mensch, wie er ehedem war, und größer wird seine Schönheit sein als in der jetzigen Welt, kein Schmerz und keine Thräne wird in unserem Leibe mehr sein (ibid. 139—146; cf. Instr. I, 25, 15—16). Daß die auferstandenen Leiber mit den frühern identisch sind, lehrt Commodian auch noch, wenn er sagt, es habe Christo gefallen, daß nach Vollendung der 6000 Jahre, beim Ende der Welt, die Todten erstehen mit

ihren Leibern, auch wenn in der Welt das Feuer sie verzehrt hat (Instr. II, 39, 6—7).

Wie ersichtlich ist, hat Commodian regelmäßig die Auferstehung der Gerechten (zum tausendjährigen Reiche) im Auge, wenn er überhaupt von der Auferstehung spricht. Von diesem seinem Standpunkte aus fordert er auf, die Götter zu verlassen, wenn man Christo auferstehen wolle (ibid. I, 21, 11), den einen Gott zu suchen, auf daß man nach dem Tode in der erneuerten Welt auferstehen könne (Apol. 703—704); er tadelt eine übergroße Trauer um die Todten, weil es scheinen könnte, es seien die Verheißungen des Herrn über die Auferstehung vergessen (Instr. II, 32, 5). — An einer Stelle jedoch lehrt unser Dichter wohl eine allgemeine Auferstehung. Am Ende des tausendjährigen Reiches werden erbrochen werden die Gräber, und es werden erstehen der Gerechten Leiber, und die Wolken werden sie erfassen und entgegentragen Christo in die Luft. Er wird auch erwecken jene (Juden?), daß sie sehen die Herrlichkeit dessen, den sie an das Kreuz geheftet (Apol. 1044—1048 nach allerdings höchst unsicherer Lesart).

582. Wie die allgemeine Auferstehung, so erfolgt am Ende des tausendjährigen Reiches auch das letzte Gericht und der Untergang dieser Welt. — Daß Gott überhaupt die Todten richten und nach ihren diesseitigen Werken ihnen vergelten werde, wird von Commodian wiederholt bezeugt (Instr. I, 23, 10; 26, 37—40; 36, 15; 37, 2). Ein Gericht durch Feuer findet bereits statt zu Beginn des tausendjährigen Reiches (s. o. n. 579). Zu gleicher Zeit erfolgt auch in gewissem Maße das Ende des gegenwärtigen (exitus aevi, Apol. 136) und der Eintritt des neuen Weltäons (saeculum novum, ibid. 312; saeculum novatum, ibid. 704; cf. saeculum aureum, Instr. I, 29, 10; 34, 19. Apol. 672). Doch der eigentliche Gerichtstag und der völlige Untergang dieser Welt werden erst eintreten nach Ablauf des letzten Jahrtausends. Alsdann wird wiederum Feuer ausgesendet werden vom Herrn, und seufzen wird die Erde beim letzten Ende der Dinge. In einer Flamme wird die ganze Natur umgewandelt, es brennt von unten die Erde, und die Berge erweichen; vom Meere bleibt nichts zurück, es wird überwunden vom Feuer; es geht unter der gegenwärtige Himmel und diese Erde wird umgewandelt. Ein anderer, neuer und ewiger Himmel und eine neue Erde werden geschaffen; die es verdienen, werden geworfen in den zweiten Tod, die Gerechten aber erhalten ihre Wohnungen auf der erneuerten Welt (Instr. II, 4). Nach Beendigung des Reiches, so heißt es an einer andern Stelle, werden die Bösen noch einmal gerichtet werden. Und es werden die Verächter Gottes durch Feuer untergehen zugleich mit den Bergen, sie werden verstoßen in die Hölle und auf ewig den ihnen gebührenden Lohn erlangen (Instr. II, 39, 17—24).

Noch ausführlicher schildert das Carmen apologeticum Endgericht und Weltuntergang. Es steht bevor, so heißt es hier, der schreckliche, feurige Tag. Vom Himmel wird es dumpf ertönen, aber überall widerhallen. Und erschrecken wird der ganze zusammenstürzende Erdkreis. Die Sonne flieht, das Bild der Nacht erscheint plötzlich, und Gott ruft aus: Wie lange glaubtest du mich zu ertragen? Wenn sein Zeichen gegeben, so wird Verderben kommen über den

ganzen Luftkreis, und mit dem Getöse eines Donners wird die Gewalt des Feuers herabfallen. Blitz auf Blitz wird von den Gestirnen fahren, der so lange aufgehaltene Feuersturm wird wüthen . . . das ganze Menschengeschlecht wird nicht sehen, wohin es sich wenden soll. Die Sterne fallen vom Himmel, die Gestirne werden mit uns gerichtet. Es erschrecken die Himmelsbewohner, wenn der Einsturz der Welt sich vollzieht. Keine Rettung wird dann sein, und jedes Rufen ist umsonst. . . Nur die werden gerettet, welche das Zeichen Christi tragen. Thau wird das Feuer ihnen sein, für die andern aber tödtliche Strafe. Ein Theil der Ungläubigen wird aber nur gelinde gebrannt und erhalten, auf daß ihr Geschlecht wehklage bis an das Ende. Wohin die Menschen sich wenden, überall glüht die Kraft des Feuers. Selbst die Luft wird verbrannt werden. . . Sieben Monate lang wird so die Erde durch Feuer gereinigt werden, und dann wird geschaut, wie derjenige vom Himmel kommt, der in Niedrigkeit ehedem erschienen ist. Mit ihm werden die Engel der ewigen Herrlichkeit herabsteigen, es werden alle Todten erweckt, und während die Gerechten sich freuen, werden die Bösen in der Hölle die Pein des Feuers erleiden und hingehen in den Schatten des Todes (Apol. 1000—1055).

583. Wie der älteste christlich-lateinische Dichter, so handelte auch der älteste Exeget, **Victorinus von Pettau**, eingehend von den Zukunftserwartungen der Christen [1].

Hieronymus führt den Victorinus unter den Chiliasten auf (De vir. illustr. 18. In Ez. 36). Als solchen zeigt er sich in einem (zuerst von Cave 1688 herausgegebenen, wohl echten) Fragmente De fabrica mundi [2]. Nach der Siebenzahl der Schöpfungstage will er den Begriff jeder Siebenzahl beurtheilen und bemessen (*Migne*, Patr. lat. V, p. 302b—303a). Vom sechsten Tage sagt er, derselbe werde genannt parasceve, praeparatio scilicet regni (l. c. p. 305a). Der achte Tag, von welchem Ps. 6, 1 die Rede sei, bedeute den Tag des kommenden Gerichtes (l. c. p. 308a). Der siebente oder Sabbattag aber bedeutet nach Victorinus das tausendjährige Reich Christi auf Erden. Den sieben Schöpfungstagen sollen nach der Absicht Gottes je tausend Jahre entsprechen, gemäß Ps. 89, 4 und Zach. 4, 10. Der wahre Sabbat werde darum sein im siebenten Jahrtausend, in welchem Christus mit seinen Auserwählten herrschen werde (l. c. p. 309) [3].

584. Nach Hieronymus (De vir. illustr. 74) hat Victorinus ferner Commentare verfaßt zur Genesis, zum Exodus und Leviticus, zu Isaias, Ezechiel,

---

[1] Vgl. Bardenhewer, Patrologie S. 207—208. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 731—735. Krüger, Geschichte der altchristl. Literatur S. 218—219.

[2] Text außer bei Cave (Hist. lit. script. eccles. I) auch bei Routh (Reliquiae sacrae III [ed. 2], 453 sqq.) und Migne (Patr. lat. V, 301—314).

[3] Wie Victorinus weiter entwickelt, entsprechen den sieben Schöpfungstagen auch sieben Himmel und sieben Geister. Die Namen der letztern gebe Isaias an (11, 2—3), nach welchem sie auf dem Gesalbten Gottes ruhten. Indem Victorinus diese Namen auch auf die sieben Himmel überträgt, bezeichnet er den höchsten Himmel als Himmel der Weisheit, den zweiten als den des Verstandes, den dritten als den des Rathes, den vierten als den der Stärke, den fünften als den der Wissenschaft, den sechsten als den der Frömmigkeit, den siebenten als den der Gottesfurcht (l. c. p. 310).

Habakuk, zum Prediger und Hohenliede, endlich zur Apokalypse. Von all diesen Commentaren ist jedoch nur der letztere erhalten geblieben, und auch von diesem kannte man bisher nur zwei Textgestalten, von denen keine als durchgängig echt sich erweisen ließ. Es mußte vielmehr angenommen werden, daß die erwähnten Textgestalten nur die kürzere und längere (erweiterte) Recension [1] einer Ueberarbeitung des echten Victorinuscommentars durch Hieronymus darstellen, welche der letztere dadurch zu stande brachte, daß er in die ihm vorliegende Erklärung des Victorinus Stücke aus einem andern, von Ticonius stammenden Commentar hineinarbeitete [2]. Neuestens ist jedoch eine Handschrift bekannt geworden, die alle Anzeichen an sich trägt, daß sie den echten Commentar des Victorinus zur Apokalypse bietet [3]. Obwohl auch jetzt noch eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der Textesüberlieferung besteht, so versuchen wir dennoch, die eschatologischen Gedanken zusammenzustellen, welche der älteste Erklärer der Apokalypse in derselben zu finden glaubte [4].

585. Das Evangelium des vollkommenen Glaubens, so heißt es nun zunächst, ist die Ursache unseres Heiles (In Apoc. 11, 1, bei *Migne*, Patr. lat. V, p. 333 d); die Gebote Gottes gewähren den Glaubenden Licht, den Ungläubigen aber Feuergluth (In 1, 24, p. 318 b). — Bei Erklärung von Offb. 5, 5 wird gesagt, das getödtete Lamm habe wie ein Löwe den Tod zunichte gemacht und den Menschen befreit, d. h. das Fleisch vom Tode errettet, auf daß, wie durch einen Leib alle Menschen der Schuld des Todes verfallen waren, so durch einen Leib alle Gläubigen zum Leben wiedergeboren auferstehen würden (p. 328 a). Wiederholt wird gesagt, daß Christus den Tod überwunden habe (In 1, 5, p. 317 b. In 4, 5, p. 326 c. In 11, 1, p. 334 a). Anderwärts heißt der Heilige Geist (nach Is. 4, 1) das Brod, welches nährt zum ewigen Leben, während unter den Kleidern (vgl. Is. 4, 1) die Herrlichkeit der Unsterblichkeit nach 1 Kor. 15, 53 verstanden wird (In 1, 16, p. 320 c). Die

---

[1] Die kürzere Recension bei: *I. Lonicerus,* Theophylacti Enarrationes in Pauli epist. (1543) 252—258. *M. de la Bigne*, Bibl. ss. Patrum VI (1575), 713—730 u. a.; die längere bei: *Gallandi,* Bibl. vet. Patrum IV, 49—64. *Migne*, Patr. lat. V, 317—344; ferner (nach einer neuen Handschrift) im Florilegium zur *Bibliotheca Casinensis,* t. V, pars I (1894).

[2] Vgl. J. Haußleiter, Die Commentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1886, S. 239 bis 257). Ders., Die lateinische Apokalypse der afrikanischen Kirche (Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Canons IV [1891], 1—224). — Möglicherweise hat schon Ticonius den Commentar des Victorinus umgemodelt (vgl. Kattenbusch, Das apostolische Symbol I [1894], 212—215).

[3] Vgl. J. Haußleiter, Der chiliastische Schlußabschnitt im echten Apokalypsecommentar des Bischofs Victorinus von Pettau (Theologisches Literaturblatt 1895, Nr. 17, S. 193—199).

[4] Wir müssen hierbei dem Texte bei *Migne* l. c. (unter geeigneter Berücksichtigung der kürzern Recension) folgen. Den Schlußabschnitt aber citiren wir nach dem von Haußleiter (a. a. O.) veröffentlichten Texte. Da uns vor dem Erscheinen der von Haußleiter in Aussicht gestellten Ausgabe des Commentars im Wiener Corpus script. lat. anderes nicht zu Gebote steht, so möchten wir nicht sicher behaupten, daß alle im folgenden dargelegten Anschauungen wirklich von Victorinus stammen.

weißen Gewande werden erklärt als die Gabe des Heiligen Geistes (In 6, 9, p. 330 a); dieser selbst ist ausgegossen worden als donum et pignus immortalitatis (In 11, 1, p. 334 a). Auch das verborgene Manna bedeutet die Unsterblichkeit, der weiße Stein aber die Annahme an Kindes Statt (In 2, 17, p. 322 b).

In Erklärung von Offb. 6, 9 wird über den Zustand der Martyrer unmittelbar nach dem Tode also gelehrt: Der Seher hat deren Seelen geschaut unter dem Altare (Gottes), das ist unter der Erde. Der Himmel wie die Erde können als Altar bezeichnet werden (vgl. Matth. 5, 23—24), doch so, daß der Himmel den Altar bedeutet, insofern er von Gold, die Erde, insofern er von Erz ist. Unter diesem letztern Altare nun ist die Unterwelt, eine von den Feuerstrafen entfernte Region und der Ruheort der Heiligen. Hier werden zwar die Gerechten von den Gottlosen gesehen und gehört, doch können diese nicht zu jenen hinübergelangen. Daß nun die Seelen der Getödteten die Rächung ihres Blutes, das ist ihres Leibes, von den Bewohnern der Erde erlangen, das wollte der Allschauende uns zu erkennen geben. Da aber (erst) in der letzten Zeit die ewige Vergeltung der Heiligen und die Verdammung der Gottlosen erfolgen wird, so ward ihnen gesagt, daß sie warten sollen, und zur Entschädigung für ihren Leib erhielten sie weiße Gewande, das ist die Gabe des Heiligen Geistes (p. 329 c—330 a) [1]. Mehr noch wird der Zustand der Gerechten nach dem Tode vom chiliastischen Vorstellungskreise aus geschildert an folgender Stelle: Das Weib, umkleidet mit der Sonne, soll bedeuten die alte Kirche der Väter und Propheten, der Heiligen und Apostel. Die Sonne ist die Hoffnung der Auferstehung; der Mond aber unter den Füßen des Weibes bedeutet das Abnehmen der Leiber der Heiligen wegen der Schuld des Todes, wodurch aber kein völliges Aufhören derselben bewirkt werden kann. Denn wie das Leben abnimmt, so nimmt es (gleich dem Monde) auch wieder zu. Und die Hoffnung der Entschlafenen ist nicht völlig ausgelöscht, wie einige meinen; sie haben vielmehr in der Finsterniß ein Licht, wie der Mond es ist (In 12, 1, p. 336 a). — Der zweite Tod, so heißt es weiter, bedeutet die Züchtigung in der Hölle (In 2, 11, p. 321 a. In 20, 6, bei Haußleiter a. a. O. S. 196, Z. 22), das Stehen im Angesichte des Herrn aber das Sein im Paradiese (In 11, 4, p. 334 d; cf. In 2, 7, p. 321 c. In 4, 7, p. 325 c).

586. Gehen wir über zu den Aussprüchen unseres Commentars über die Ereignisse der Endzeit, so deutet derselbe zunächst das große Erdbeben auf die letzte Verfolgung (In Apoc. 6, 12, p. 330 a) und redet wiederholt und ausführlich vom Auftreten des Elias und des Antichrists in jener Zeit.

Unter dem vom Sonnenaufgang heraufsteigenden Engel versteht Johannes gemäß unserem Commentar den Propheten Elias, welcher den Zeiten des Antichrists vorausgehen wird, um die Gemeinden wiederherzustellen und zu be-

---

[1] So kann wohl auch ein Chiliast schreiben; da aber einem solchen der Hinweis auf die Belohnung der Martyrer im tausendjährigen Reiche sicherlich näher liegt als der Hinweis auf die Endvergeltung, so erheben sich Bedenken gegen die Echtheit der angeführten Erklärung.

festigen gegenüber der großen und unerträglichen Verfolgung nach Mal. 4, 5—6 (In 7, 2, p. 330 c; cf. In 12, 7—9, p. 337 c). Viele meinen, so heißt es weiter, bei Elias werde auch Elisäus oder Moses sein. Allein beide sind ja gestorben. Dagegen wird der Tod des Jeremias nicht gefunden; ferner ist das Wort: Prophetam in gentibus posui te (Ier. 1, 5), an Jeremias noch nicht erfüllt, muß aber gleichwohl verwirklicht werden. Darum haben alle unsere Alten (omnes veteres nostri) überliefert, daß Jeremias mit Elias kommen werde[1]. Diese sind die zwei Zeugen, welche drei und ein halbes Jahr predigen werden. Sie sind auch die zwei Oelbäume und die zwei Leuchter, welche stehen angesichts des Herrn der Erde, d. h. welche sind im Paradiese, oder, wie die längere Recension beifügt, welche stehen angesichts des Antichrists (In 11, 3—5, p. 334 b c d, bei *de la Bigne* p. 722 a b). Auch der Engel, welcher durch des Himmels Mitte fliegt, ist Elias, der mit seiner Predigt dem Reiche des Antichrists vorausgeht; der jenem folgende Engel aber ist der Prophet, welcher den Elias predigend begleitet (In 14, 6. 8, p. 340 b). Beide sind endlich zu verstehen unter den zwei Flügeln des großen Adlers, welche dem in die Wüste fliehenden Weibe gegeben wurden. Dieses Weib selbst bedeutet die gesamte Gemeinde, aus welcher in der letzten Zeit auf die Predigt des Elias hin 144 000 Menschen (vgl. 7, 4—8) glauben werden (In 12, 6. 14, p. 337 a b). So viele werden nämlich zuletzt aus den Juden gläubig werden, von den Heiden aber eine große Menge nach Offb. 7, 9 (In 7, 2, p. 330 c. In 14, 1, bei Haußleiter a. a. O. S. 195, Z. 19—22).

Der Beginn der Herrschaft des Antichrists ist angedeutet, wenn es heißt, der große Drache ward geworfen auf die Erde (In 12, 9, p. 337 c). Auch sein Reich hat eine Dauer von drei Jahren und sechs Monaten (In 11, 3, p. 334 b). Mit ihm werden kommen viele Völker, welche jetzt noch jenseits des Euphrat festgehalten sind (In 9, 14, p. 332 b). Die Verschiedenheit der Völker und das Völkergemisch im Reiche des Antichrists ist auch dadurch angedeutet, daß das aus dem Meere aufsteigende Thier einem Parder gleicht (In 13, 1—2, p. 338 a; cf. In 10, 11, p. 333 c: insurgere antichristi turbas). — In den Zeiten des Antichrists wird eine große Hungersnoth sein, welche ihrerseits angedeutet ist durch das schwarze Roß (In 6, 5, p. 329 b). Die zwei Propheten der Endzeit werden vom Antichrist getödtet werden (In 11, 4, p. 334 d. In 11, 7, p. 335 b). Doch werden sie wiederum auferstehen, aber erst am vierten Tage (vgl. Offb. 11, 11), damit niemand Gott gleich befunden werde (In 11, 7, p. 335 b). Im Tempel zu Jerusalem wird ein goldenes Bild des Antichrists aufgestellt werden (In 13, 13, p. 339 d). Um sein Reich zu erschüttern, wird der Herr sieben große Erzengel aussenden (In 7, 2, p. 331 a; cf. 8, 2. Marc. 13, 18—20. 27. Mich. 5, 5—6. Matth. 13, 27—30).

---

[1] Wie Haußleiter (Die Commentare des Victorinus u. s. w. S. 255) anmerkt, läßt auch das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem (III, 149—150 und 179—180. 189) zuletzt den Jeremias mit Elias erscheinen. — Da zwischen Victorinus und diesem Gedichte auch noch andere Uebereinstimmungen bestehen, so ist die Vermuthung nicht unbegründet, Victorinus sei der Verfasser des genannten Gedichtes (vgl. Haußleiter a. a. O. S. 254—256).

In weiterer Deutung verschiedener apokalyptischer Bilder bestimmt unser Commentar noch näher die Person des Antichrists und versteht darunter niemand andern als den aus der Hölle wiederkehrenden Kaiser Nero. Die sieben Köpfe des am Himmel erscheinenden großen Drachen sind sieben Herrscher der Römer, aus welchen auch der Antichrist ist. Die zehn Hörner sind zehn Könige in der letzten Zeit (In 12, 3, p. 336 b, bei *de la Bigne* p. 725 c). Wenn es heißt, die sieben Köpfe des aus dem Meere aufsteigenden Thieres seien sieben Berge, über welchen das Weib sitzt, so ist darunter der römische Staat (civitas Romana) zu verstehen. Wenn es weiter heißt: Und sieben Könige sind es, fünf sind gefallen, einer ist und der andere ist noch nicht gekommen, und wenn er gekommen ist, wird kurze Zeit er bleiben — so ist zur Erklärung nach unserem Commentar die Zeit zu berücksichtigen, in welcher die Apokalypse herausgegeben worden ist. Damals war Domitian Kaiser. Vor ihm waren es Titus, Vespasian, Otho, Vitellius und Galba. Das sind die fünf, welche gefallen sind. Einer ist, nämlich Domitian, unter dem die Apokalypse geschrieben ward; der andere ist noch nicht gekommen, nämlich Nerva. Und wenn er kommt, wird kurze Zeit er bleiben. Er hat nämlich nicht zwei Jahre ausgefüllt. Und das Thier, welches du gesehen hast, so wird weiter erklärt, ist von den sieben; denn vor diesen Herrschern hat Nero regiert. Es ist das achte; wenn es kommt, so kommt es an achter Stelle, womit die Vollendung der Welt angedeutet ist. Es wird ins Verderben gehen. Denn zehn Könige werden die königliche Gewalt bekommen haben, wenn jener vom Oriente aufbricht. Und von den zehn Hörnern und zehn Diademen hat Daniel (7, 24) gezeigt, daß drei von ihnen ausgerottet, d. h. daß drei vornehme Führer vom Antichrist getödtet werden, während die übrigen sieben ihm Ehre und Macht geben. — Wenn es heißt (Offb. 13, 13), eines von den sieben Häuptern sei geschlachtet worden wie zum Tode und seine Todeswunde sei geheilt worden, so ist Nero gemeint. Es steht nämlich fest, daß er, als die vom Senate abgesandte Reiterei ihn verfolgte, sich den Hals abschnitt. Ihn nun wird Gott erwecken und als einen König senden, wie die Juden ihn verdient. Da er aber einen andern Namen tragen wird, so wird er auch ein anderes Leben führen, auf daß ihn so die Juden als Christus aufnehmen. Lüstern nach Weibern wird er nicht sein, während er doch früher ganz unkeusch war. Keinen Gott seiner Väter wird er anerkennen (vgl. 11, 37). Das Volk der Beschneidung wird er nämlich nur als Sachwalter des Gesetzes verführen können. Auch die Heiligen (die Christen?) wird er nicht zum Götzendienste zurückführen, sondern zum Empfange der Beschneidung zu verführen suchen. Er wird es so bewirken, daß er Christus von ihnen genannt wird. Daß er aber von der Hölle auferstehet, ist schon früher gesagt worden (cf. In 12, 7—9, p. 337 c, wo es mit Bezug auf 2 Theff. 2, 3—4 heißt, der Antichrist werde de inferno erweckt) und folgt aus dem Worte der Schrift: Wasser wird ihn nähren, der Abgrund hat ihn groß gemacht[1].

---

[1] In Apoc. 17, 9—16, bei *Migne* l. c. p. 338 sq., bei *de la Bigne* l. c. p. 726. Beide Recensionen stimmen hier wohl der Hauptsache nach, aber nicht in allen Einzelheiten überein.

587. Wie vom Auftreten des Elias und des Antichrists, so handelt der echte Victorinus auch wiederholt vom tausendjährigen Reiche Christi auf Erden. Das neue Lied ist unter anderem ein Hinweis auf die neue Erwartung eines Reiches von unermeßlicher Verheißung (In 5, 9, p. 328 b). Die Stunde der Ernte deutet hin auf das Reich Christi und die künftige Erscheinung des Reiches der Seligen (In 14, 15, p. 340 c). Auch die Harfen Gottes deuten hin auf die Freuden im Reiche vor Gott (In 15, 2, p. 341 a). Wenn Christus herrscht, ist zerstört das Reich der Welt (In 1, 5, p. 317 b). Wo die Apostel zuerst gestanden sind und die Kirche begründet haben, nämlich in Judäa, dort werden alle Heiligen zusammenkommen und ihren Herrn anbeten (In 1, 15, p. 319 a).

Insbesondere deutet das weiße Roß und der auf demselben Sitzende unsern Herrn an, wie er mit dem himmlischen Heere kommt, um zu herrschen (In 19, 11, p. 341; cf. In 14, 15, p. 340 b c). Bei seiner Ankunft, so fährt der echte Commentar (bei Haußleiter a. a. O. S. 195—198) weiter, werden alle (Heiden-) Völker versammelt werden und durch das Schwert fallen. Die vornehmern werden aber aufbewahrt werden zum Dienste der Heiligen; doch auch sie müssen in der letzten Zeit getödtet werden, wenn das Reich der Heiligen zu Ende ist und vor dem Weltgerichte der Teufel wieder losgelassen wird. Das alles weissagen auf ähnliche Weise die Propheten. Daß die Schlange, d. i. der Teufel und alle seine abtrünnigen Engel, bei der Ankunft des Herrn in den Tartarus der Gehenna eingeschlossen werden, weiß jedermann, ebenso daß er nach tausend Jahren losgelassen wird wegen der Völker, die dem Antichrist dienen werden, auf daß sie zu Grunde gehen, weil sie es so verdient haben (vgl. Offb. 20, 2—3). Mit der sichtbaren Ankunft des Herrn fällt zusammen die erste Auferstehung nach Offb. 20, 4—6; vgl. Offb. 14, 1. 4; 11, 17—18. Von dieser ersten Auferstehung redet auch Paulus (1 Theſſ. 4, 15—17), wie daraus hervorgeht, daß er eine erste und eine letzte Posaune unterscheidet (1 Theſſ. 4, 15; vgl. mit 1 Kor. 15, 52). Diese bedeuten die zweifache Auferstehung. Diejenigen nämlich, welche nicht Antheil haben an der ersten Auferstehung und an der Herrschaft Christi über den Erdkreis und

---

Der Text ist übrigens in beiden Recensionen unsicher und mitunter entschieden interpolirt bezw. verderbt. So berufen sich für die Lehre, daß Nero zuletzt aus der Hölle auferstehen werde, beide auf ein verbum *Esaiae*, das bei Migne lautet: Aqua nutriet illum, et infernus auxit illum, bei de la Bigne: Aqua nutriet illum, et abyssus auxit illum. Es kann aber nur der Ausspruch des Herrn über Assur gemeint sein, der bei Ezechiel 31, 4 steht und nach der Vulgata lautet: Aquae nutrierunt illum, abyssus exaltavit illum. — Bei Deutung der Zahl 666, des Namens des Antichrists, bietet die kürzere Recension eine Reihe von Buchstaben mit beigefügtem Zahlenwerthe, woraus man die Namen *Ἄντεμος* und *Γενσήρικος* entziffern kann (bei *de la Bigne* l. c. p. 726 e). Die längere Recension erklärt jene Zahl so, daß sie zunächst die Namen *Τειτάν* und Diclux bedeute (letzteres Wort ist offenbar entstanden aus einer Verschiebung von DCLUI = 666 und ward nun per antiphrasin auf den Antichrist gedeutet). Dann erst wird zur Deutung *Ἄντεμος* und endlich zu dem gotischen *Γενσήρικος* fortgeschritten (In 13, 18, *Migne* p. 339). Laut einer gütigen Mittheilung Haußleiters sind jedoch alle diese Namen interpolirt.

über alle Völker, werden bei der letzten Posaune nach den tausend Jahren, d. i. bei der letzten Auferstehung, mit den Gottlosen und Sündern auferstehen. Im Reiche und bei der ersten Auferstehung wird erscheinen die Offb. 21 beschriebene heilige Stadt. Schon unter dem weiten Lande, welches dem Abraham und seinem Samen verheißen ward (1 Mos. 13, 14—15; 15, 18), ist diese Stadt verstanden. Desgleichen ist ihr Erscheinen und überhaupt das tausendjährige Reich Christi vorausverkündet Ps. 71, 8. 16. Is. 66, 15. 16; 60, 1. 19. Dan. 2, 34—44; 7, 18. 1 Kor. 15, 25. Offb. 15, 2. In diesem Reiche findet auch statt die Matth. 19, 29 verheißene hundertfache Vergeltung. Die um des Herrn willen ihrer Güter Beraubten, die mit Schlägen und im Gefängnisse Getödteten, die vor der Ankunft des Herrn gesteinigten und zersägten heiligen Propheten (vgl. Hebr. 11, 36—37) werden dort ihren Trost empfangen, nämlich Kronen und himmlische Reichthümer. Dort werden die Heiligen für Erz Gold und für Eisen Silber und kostbare Steine erhalten. Die Reichthümer des Meeres und die Schätze der Völker wird der Herr dorthin bringen. In diesem Reiche wird man Wein trinken und mit Salbe sich salben und zur Freude sich wenden (vertentur in laetitiam?). Dieses Reiches gedachte der Herr Matth. 26, 29. Die mannigfaltigen Steine der apokalyptischen Gottesstadt bedeuten die kostbarste Mannigfaltigkeit des Glaubens der einzelnen Menschen, die zwölf Thore aus Perlen aber die Apostel (vgl. Offb. 21, 18 bis 20. 21 [1]).

588. Daß überhaupt eine Auferstehung des Fleisches stattfinden werde, bezeugt Victorinus, auch abgesehen von der Zusammenordnung derselben mit dem tausendjährigen Reiche, noch wiederholt. Christus hat die Unterwelt überwunden und ist zuerst von den Todten auferstanden (In 1, 5, p. 317 b). Durch ihn sollen alle zum Leben wiedergeboren werden und auferstehen (cf. In 5, 5, p. 328 a). Die mit der Sonne umkleidete Frau ist die Kirche der Väter und Propheten und Heiligen und Apostel. Das Umkleidetsein mit der Sonne

---

[1] Es sind hier nur die Hauptgedanken des chiliastischen Schlußabschnittes unseres Commentars wiedergegeben. Im einzelnen bleibt bei der Ungenauigkeit der bis jetzt bekannten Handschrift noch vieles unsicher. Auch die Beziehungen des Victorinus zu andern Chiliasten, z. B. zu Irenäus, mit dem er eine Menge Schriftcitate (1 Mos. 13, 14. 15; 15, 18. Matth. 19, 29; 26, 29 u. s. w.) gemeinsam hat, zu Hippolytus, zu Commodian, bleiben noch zu untersuchen. — Nach der Umarbeitung des Hieronymus bedeuten die tausend Jahre, während deren Satan gebunden ist, die ganze Zeit vom ersten Kommen des Herrn im Fleische bis zu seiner Wiederkunft. Die erste Auferstehung kommt nur den Seelen zu und geschieht schon jetzt durch den Glauben, welcher die Menschen nicht in den zweiten Tod übergehen läßt. Das Herrschen auf tausend Jahre wird also erklärt: Die Zehnzahl deutet den Dekalog an und die Hundertzahl die Krone der Jungfräulichkeit. Wer diese rein bewahrt und die Gebote Gottes hält, bei dem ist der Teufel in der rechten Weise gebunden. Nach dem letzten Gerichte werden die Leiber ein ewiges Reich empfangen. Die im Geviert angelegte heilige Stadt bedeutet die gereinigte Schar der Heiligen. Darum, so schließt die Ueberarbeitung, ist denjenigen kein Gehör zu geben, welche ein tausendjähriges irdisches Reich behaupten und mit dem Häretiker Cerinthus übereinstimmen. Denn das Reich Christi ist dann ewig in den Heiligen, wenn nach der Auferstehung die Herrlichkeit der Heiligen geoffenbart sein wird (vgl. die längere Recension bei *Migne* l. c. p. 341—344).

bedeutet die Hoffnung der Auferstehung und die Herrlichkeit der Verheißung (In 12, 2, p. 336 a).

Auch vom (letzten) Gerichte ist bei Victorinus oftmals die Rede. Wenn es heißt, daß der Herr kommen werde, so ist gemeint, er werde kommen, um zu richten (In 1, 4, p. 317 a; cf. In 1, 16, p. 321 a). Wie er aber dereinst in Verborgenheit erschien, so wird er nach kurzem in Majestät und Herrlichkeit zum Gerichte kommen (In 1, 7, p. 317 c). Er ist vom Vater zum Richter bestimmt wegen der Annahme der Menschheit (In 1, 16, p. 319 c); er hat vom Vater das Gericht empfangen (In 5, 1, p. 327 a). Der im Himmel stehende Thron ist der Thron des Richters und Königs (In 4, 2, p. 324 a; cf. In 4, 6). Das geöffnete Buch bedeutet die Enthüllung der Werke beim künftigen Gerichte (revelatio operum in futuro iudicio, In 10, 2, p. 332 c). — Wenn es heißt, der Siegende werde Gewalt bekommen über die Heiden, so ist gemeint, daß der Herr ihn zum Richter unter den übrigen Heiligen machen werde (In 2, 26, p. 322 c). Denen, welche im Werke üben, was sie aus den Schriften erkennen, hat der Herr keinen geringen Lohn verheißen; sie sollen nämlich sitzen auf dem Throne Gottes (In 3, 18, p. 323 c).

Auch der consummatio mundi thut Victorinus Erwähnung (In 14, 15, p. 340 c). Wie dies Ende beschaffen sein wird, findet er angedeutet, wenn der auf dem Throne Sitzende einem Jaspis und einem Sardisstein verglichen wird. Ersterer hat nämlich die Farbe des Wassers, letzterer die des Feuers. So sind damit die zwei großen Gerichte angedeutet, deren eines schon geschehen ist in der Wasserfluth, deren anderes aber im Feuer vollzogen werden wird. Durch den Regenbogen um den Thron ist angedeutet, daß die Menschen nicht mehr das Wasser, sondern das Feuer fürchten müssen (In 4, 3, p. 324 b).

589. Im ersten Decennium des 4. Jahrhunderts verfaßte der aus einem heidnischen Lehrer der Rhetorik zu einem eifrigen Christen bekehrte **Arnobius** aus Sicca in Numidien sieben Bücher Adversus nationes, in denen noch sehr viele Reflexe heidnisch-philosophischer Weltanschauung sich kundgeben [1]. Eine gewisse Berühmtheit in der Dogmengeschichte hat Arnobius insbesondere erlangt durch seine eigenthümliche Seelenlehre, näherhin durch seine Ansichten über Ursprung, Wesen und Unsterblichkeit der menschlichen Seele [2].

[1] Die älteste Textausgabe des Werkes des Arnobius stammt von Faustus Sabäus 1543, die neueste und von uns benutzte von A. Reifferscheid (Corp. script. eccl. lat. vol. IV) 1875. — Uebersetzungen lieferten F. A. Besnard 1842 (zugleich mit ausführlichen Anmerkungen und Erläuterungen) und J. Alleker 1858. — Von sonstigen Werken seien noch genannt: G. Kettner, Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius, 1877. K. B. Francke, Die Psychologie und Erkenntnißlehre des Arnobius, 1878. O. Grillnberger, Studien zur Philosophie der patristischen Zeit. II.: Die Unsterblichkeitslehre des Arnobius (Jahrbücher für Philos. und specul. Theol. 1891, S. 1—14). *E. Freppel*, Commodien, Arnobe, Lactance etc. 1893. *A. Röhricht*, De Clemente Alex. Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore, 1893. Ders., Die Seelenlehre des Arnobius, nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht, 1893. Vgl. Bardenhewer, Patrologie S. 208 f. Krüger, Geschichte der altchristl. Literatur S. 190 ff.

[2] Die ganze Seelenlehre des Arnobius erscheint als eine Art Mittelding einerseits zwischen Epikureismus, wie er namentlich von dem Dichter Lucretius vertreten

Mit aller Entschiedenheit bekämpft Arnobius die Ansicht, daß die Seele von Gott selbst erzeugt oder hervorgebracht sei [1]. Sie sei mit nichten a genitore illo ac patre prolata (II, 15) oder generata (II, 36), so daß Gott ihr parens et genitor (II, 47), sie filia regis maximi (II, 36), Dei progenies (II, 48), dominicae prolis et potestatis (II, 37), patriciae claritatis (II, 29) u. s. w. wäre. Nur bis zu einem unglaublichen Maße gesteigerte Vermessenheit könne sich zu einer solchen Ansicht aufschwingen (II, 16. 62) und es damit zugleich wagen, die Seele in die Reihe der ersten (II, 19), dem höchsten Herrn an Grad der Dignität zunächststehenden (II, 15), benachbarten (II, 26), verwandten (II, 62) oder gar substantiell gleichen (II, 19. 31) Naturen zu zählen, dadurch aber nicht bloß über Sonne und Sterne, sondern über den gesamten Kosmos nach Würde und Bedeutung (dignitate et substantia) hoch hinauszuheben (II, 19) oder ihr doch wenigstens nächst Gott, Dämonen und Genien den vierten Platz einzuräumen (II, 25).

Die Erzeugung oder Hervorbringung der menschlichen Seele wäre nach Arnobius zunächst unvereinbar mit der Majestät und Eminenz Gottes; sie wäre für ihn entwürdigend, weil der Ruin seiner Hoheit (II, 52; cf. II, 46). Im Begriffe Gottes liegt es, daß er vollkommen ist (II, 46). Vom vollkommenen Urwesen kann nichts gethan und ins Leben gerufen werden, als was selbst vollkommen, tadellos und in der Vollendung seiner Tadellosigkeit abgeschlossen ist (II, 48). Wäre sonach die Seele Product der absolut vollkommenen Kraft, so dürfte ihr nichts zur Vollkommenheit mangeln (II, 37). Nun zeigt aber die Wirklichkeit das gerade Gegentheil dessen, folglich kann die Seele unmöglich aus der Schöpferhand des höchsten Herrn hervorgegangen sein (II, 16; cf. II, 36. 48). — Ebensowenig ist es mit der Weisheit Gottes in Einklang zu bringen, daß er die Seelen geschaffen habe. Es kann unmöglich in seinem Plane gelegen haben, daß die Seelen trotz des ernstesten Strebens nach Erkenntniß der Wahrheit sich verlören in das Schattenreich der Unwissenheit, daß sie selbst über die elementarsten Sätze der Sittlichkeit in unversöhnlichen Widerstreit geriethen, daß sie theoretisch wie praktisch in Polytheismus und Atheismus verfielen (II, 39; cf. II, 46). — Es verträgt sich endlich nicht mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes, daß er die Seelen zu dem traurigen Lose sollte verurtheilt haben, bald selber allerlei Schändliches zu thun (II, 39—44; cf. II, 16. 45—46), bald täglich von neuem den Kampf mit den feindlichen Mächten eines widrigen Geschickes aufzunehmen oder auch sonst Schimpfliches zu leiden (II, 45—46). Gott selbst wäre in diesem Falle Ur-

---

wurde, andererseits zwischen Platonismus, wie ihn die Neuplatoniker, besonders Cornelius Labeo, vertraten. Mit Gedanken des erstern bekämpft er den letztern und umgekehrt. Auf Plato beruft sich Arnobius in der Regel als auf einen Gewährsmann seiner eigenen Ansichten, obwohl die Polemik gegen den Neuplatonismus auch auf Plato sich erstrecken muß.

[1] Als Vertreter dieser Ansicht hat Arnobius wohl jüngere Platoniker, besonders den Cornelius Labeo im Auge, die er unter Anlehnung an Lucretius, aber auch an Platos Timäus bekämpft. Vgl. Röhricht, Die Seelenlehre des Arnobius S. 17 f. 28 ff. 39. 48 ff. Francke a. a. O. S. 5—13.

sache aller Verbrechen (II, 44). Es verfällt darum dem Verbrechen der Blasphemie, wer den Gedanken faßt, die Menschenseele sei durch Gott entstanden (II, 46).

Die Seele ist aber auch nicht bloßes Product natürlicher, menschlicher Zeugung, bloßes Werk der Eltern (II, 36; cf. I, 38); sie ist nicht Product einer bloßen in einem Mischkessel veranstalteten Stoffmengung (II, 52), wie Plato im Timäus (35 A) entwickelt; sie kann endlich nicht von selbst, ohne fremdes Zuthun uns zugeflogen sein (I, 38; cf. II, 22. 24).

Woher stammen aber die menschlichen Seelen? Die betreffenden positiven Ausführungen des Arnobius lehnen sich, wie es scheint, zwar nur an den platonischen Timäus an, erhalten aber eben dadurch ein Gepräge, das mit dem Gnosticismus[1] und auch Neuplatonismus eine Aehnlichkeit zeigt. Er läßt nämlich die Seelen hervorgebracht werden aus Kreisen mittlerer Ordnung (ex mediocribus familiis II, 48), von Wesen nicht vornehmster Gattung (ab rebus non principalibus, II, 53), von einem Wesen, das um viele Stufen der Würde und Macht vom höchsten Gotte geschieden ist, jedoch zum Hofe des letztern gehört und ausgezeichnet ist durch die Erhabenheit einer hohen Geburt (II, 36). Dieses Mittelwesen knüpft die von ihm selbst gesetzte Seele mit dem von den Eltern gezeugten Fötus zusammen (cf. I, 38; II, 36. 63). Und zwar ist es nach Arnobius eine ausdrückliche Lehre der Offenbarung, daß die Seele nicht von den Eltern, sondern von einem Mittelwesen stammt (cf. I, 38).

Im Zusammenhange mit dieser Lehre vom Ursprunge der Seelen verwirft Arnobius die platonische Ansicht von deren Präexistenz. Er verneint es durchaus, daß sie vor ihrem Eintritt in diese Welt in höhern (II, 26), glücklichen (II, 37) Welten, im Innern des Himmels (II, 18), in der Umgebung Gottes (II, 51), im Range einer Göttin (II, 39) ein anfangsloses Dasein geführt haben solle, untheilhaftig jeglicher körperlichen Betastung und irdischen Umschließung, in friedlicher und stiller Ruhe lebend, sanftmüthig und jeglicher Bewegung wilder Affecte unkundig, in unverdorbener Güte (II, 39. 41). Wären die Seelen, wie Plato meint, wirklich vor ihrem Eintritt in diese Welt an überweltlichen und glücklichern Sitzen gewesen, so hätten sie diese Sitze sicher um jeden Preis festgehalten und nie unverständig die Erdenräume begehrt, um in dunkle Körper eingehüllt zu leben (II, 37)[2].

590. Fragt es sich um das Wesen der auf solche Weise entstandenen Seele, so läßt sie Arnobius zunächst in größter Abhängigkeit vom Körper, ja in gewissem Sinne mit demselben eins sein. Weit entfernt, die Herrschaft über den Körper zu führen, ist sie vielmehr so in denselben eingeschlossen und eingeflochten[3], daß er sie despotisch beherrscht, ein niederziehendes Gewicht für

---

[1] Cf. *Iren.*, Adv. haer. I, 21. 24. *Tertull.*, De praescript. 46. 48; De anima 23 u. a.

[2] Auch die platonische Lehre von dem Lernen als einer Wiedererinnerung bekämpft Arnobius (II, 26) im Anschluß an Lucretius. Vgl. Röhricht a. a. O. S. 15 f. 50 f.

[3] II, 13: Quid sumus homines nisi animae corporibus clausae? II, 48: Quid sunt homines nisi animae corporibus inligatae? Cf. II, 63. Diese Wesensbestimmung des Menschen hat Aehnlichkeit mit der platonischen und gnostischen.

ihre naturgemäßen Functionen, ja ein finsterer Kerker ist, in welchem sie gefesselt liegt (cf. II, 14. 28). Die Seele ist selber körperlich (wie Arnobius mit Lucretius lehrt) und muß es sein, weil sie sonst keinen Affecten zugänglich wäre (VII, 4) und an dem Gegensatz der Körper kein Hinderniß finden, durch ihn an Kraft nichts verlieren (II, 26) und (nach dem Tode) nicht schmerzlich gestraft werden könnte (II, 14. 30). Die Behauptung, daß die Seele unkörperlich sei, kann nur aus Hoffart und Uebermuth entspringen (II, 19); denn es wird dadurch der Seele göttliche Natur zugeschrieben, welche eben allein körperlicher Lineamente, äußerer Formenbewegung entbehrt (I, 31; III, 12) und jeglicher Berührung enthoben ist (VII, 3). — Eine Consequenz dieser Ansicht ist es, wenn Arnobius die sittliche Kraft und den sittlichen Werth der menschlichen Seele äußerst tief herabdrückt (cf. I, 6. 38. 65; II, 1. 7. 15. 16. 29. 33. 37. 45—50. 53. 65. 77).

Näher bestimmt Arnobius das Wesen der Seele, indem er lehrt, sie sei mittlerer Qualität[1], doppelseitiger und zweifelhafter Natur[2]. Der Beweis für diese Wesensbestimmung liegt ihm zunächst darin, daß keine andere, weder die epikureische noch die platonische, richtig sein könne. Er macht für seine Lehre auch geltend, daß Christus sie uns geoffenbart habe (II, 14: Christo auctore compertum est; cf. II, 32. 36). — Was will aber Arnobius hiermit eigentlich sagen? Verfolgen wir seine Gedanken eingehender, so führt er aus, daß die Seelen gleich den Engeln und Dämonen (und auch den heidnischen Göttern, die Arnobius entweder als vergötterte Menschen auffaßt oder zu himmlischen Gewalten umstempelt) erschaffen sind und einen Anfang ihrer Existenz haben, eben deshalb aber auch naturnothwendig untergehen (II, 35); ferner, daß sie körperlich sind, ein von bestimmten Flächen umgrenzter Raum aber unmöglich dauernde Lebenszeit besitzen kann (III, 12); endlich, daß sie wegen ihrer Körperlichkeit dem Leibe gegenüber nicht in wesentlich unbestrittener Selbständigkeit zu beharren vermögen, in sich selber leidensfähig und deshalb auch vergänglich sind (II, 26. 30; cf. II, 14[3]). An und für sich, in Wirklichkeit sind mithin die Seelen sterblich, vergänglich, unweit der gähnenden Abgründe des Todes situirt (II, 32). Trotzdem aber sind sie der Möglichkeit nach, unter bestimmten gegebenen Voraussetzungen und Bedingungen, dauernd. Insofern nun die Seelen beziehungsweise sterblich sind und beziehungsweise dauernd, sind sie mittlerer Qualität, ist ihr Wesen ein doppelseitiges. Sie halten sich insofern mitten auf dem Grenzwall zwischen Leben und Untergang und schwanken hin und her in der Ungewißheit eines doppelten Loses (II, 35).

Sterblichkeit ist aber hinwiederum der Grundzug alles Materiellen und Körperlichen (III, 12), Unsterblichkeit dagegen im eminenten und absoluten Sinne ausschließliches Attribut Gottes (I, 31; II, 29. 35 u. a. St.);

---

[1] II, 14: Sunt mediae qualitatis. Ebenso II, 35. 36. 53.

[2] II, 31: Medietas quaedam et animarum anceps ambiguaque natura.

[3] Daß dasjenige, was Schmerz empfindet, nicht unsterblich sein könne, lehrt Arnobius gegen Plato im Anschluß an Lucretius. Vgl. Röhricht a. a. O. S. 15.

demnach ist das Wesen der Seele nach Arnobius im Grunde ein mittleres zwischen Göttlichem und Materiellem[1].

591. Wenn somit die menschliche Seele an sich oder von Natur aus sterblich ist, so fragt es sich, wodurch sie zur Unsterblichkeit gelangen könne und worin diese begründet sei. Arnobius weist zunächst auf die Thatsache hin, daß sich zwei Lager gelehrter Männer in der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele schroff gegenüberstehen. Die einen, die im Princip die Göttlichkeit der Seele voraussetzen, halten fest an ihrer immerwährenden Dauer sowie an der Unmöglichkeit, daß sie je zur sterblichen Natur entarten könne. Die andern dagegen, von ihrer Nichtgöttlichkeit überzeugt, behaupten, daß sie nicht fortdauere, sondern zugleich mit dem Körper umkomme. Der Grund dieser zweifachen Theorie liegt aber in verschiedenen ethischen und psychologischen Zuständlichkeiten der beiden Parteien. Wer sich auf Grund pflichtgemäßen Handelns mit günstigen Hoffnungen für die Zukunft trägt, wird geneigt sein, einer Fortdauer das Wort zu reden; wer sich dagegen im Bewußtsein begangener Frevelthaten fürchtet, der wird eine solche Fortdauer am liebsten abzuschneiden suchen (II, 31; cf. II, 57). Zwischen diesen beiden extremen Ansichten, deren eine besonders von Plato (II, 14), die andere von Epikur (II, 30) vertreten wird, will nun Arnobius, wie schon oben bemerkt, die Mitte einhalten, indem er der Seele das Attribut der mittlern Qualität ertheilt.

Daß nun die schlechthinige Läugnung der Unsterblichkeit der Seele verwerflich sei, daß folglich wenigstens die Möglichkeit für die Seele gegeben sein müsse, zur Unsterblichkeit zu gelangen, beweist Arnobius besonders durch zwei Argumente. Das erste liegt in dem der Seele einwohnenden Verlangen, dem allgemeinen Schicksale alles bloß natürlichen Daseins, der Vergänglichkeit in der Zeit, zu entrinnen. Auf Grund ihr (von Gott) gewordenen Auftrags fühlt sich die Vernunft berufen, Unsterblichkeit zu postuliren. Dieses Postulat muß erfüllt werden können, und zwar um deswillen, weil Gott der (unmittelbare oder mittelbare) Urheber der Natur ist und weil alles, was von ihm herrührt, auf Wahrheit beruhen muß (II, 62). — Das zweite Argument liegt in der jedem sittlichen Bewußtsein sich aufdrängenden Nothwendigkeit einer jenseitigen Vergeltung. Angenommen, es würde der Zustand nach dem Tode nicht dem Verhalten der Seelen im Diesseits entsprechen und es könnte die Unsterblichkeit schlechthin geläugnet werden, so würde jedem auf Selbstzucht und Bekämpfung der Leidenschaften gerichteten, sittlich ernsten Streben die Aussicht auf jenseitige Belohnung abgeschnitten, dadurch aber einem entarteten Leben Thür und Thor geöffnet und jedes Band der sittlichen Weltordnung gewaltsam gesprengt (II, 30)[2].

Um aber in den factischen Besitz der Unsterblichkeit zu gelangen, müssen die Menschen trachten und sich bestreben, Gott zu erkennen (agnoscere). Gleich-

---

[1] Francke a. a. O. S. 14—26.

[2] In beiden Argumenten lehnt sich Arnobius wohl an Plato an (cf. Phaedo [ed. *Stephan.*] p. 64 A—70 D. 107 C. 114 C. Rep. X, 608 C), wenn er auch die Beweise Platos auf eine andere Grundlage stellt. Vgl. Grillnberger a. a. O. S. 2—7.

wie die Unkenntniß Gottes der Grund ist, weshalb die Seelen zu Grunde gehen (II, 14; cf. II, 61), so ist die Erkenntniß Gottes ein Sauerteig des Lebens (vgl. Joh. 17, 3) und ein leimendes Band der zwischen Gott und Seele stehenden Scheidewand. Ferner müssen die Menschen Wildheit und Unmenschlichkeit ablegen und mildere Sitten annehmen, um zu dem bereit zu sein, was gegeben wird werden (II, 32). Vor allem aber müssen sie sich hinwenden zu Gottes Erbarmung und Gnade, um vom Untergange des Lebens errettet zu werden (II, 14).

Damit sind wir auch zu dem eigentlichen Grunde gekommen, auf welchem nach Arnobius die Unsterblichkeit der Seele ruht. Dem obersten Gotte allein, so erklärt er, steht die Macht zu, mit Ausschluß der Vergänglichkeit die Fortdauer zu schenken (II, 53). Kein anderer als der allmächtige Gott ist im stande, die Seelen zu erhalten [1]. Darum thut man gut daran, sich Gott, dem Befreier von Todesfurcht und Sterblichkeit, persönlich hinzugeben (II, 32. 33. 78) und so für die Erhaltung und den Zukunftsbestand seiner Seele zu sorgen (II, 14. 76), wie schon Plato (im Theätet p. 173) befürwortet (II, 13) und wie auch die Heiden es befolgen (II, 62). — Gott allein ist wesentlich unsterblich und dauernd (I, 31; II, 35; III, 12). Außer ihm, der allein unsterblich und dauernd und von keiner Zeitenschranke begrenzt ist, der vielmehr der sator temporum ac saeculorum in Person ist (I, 34), kann niemand die Seelen fortlebend machen und den Geist ununterbrochener Fortdauer ihnen verleihen (II, 62). — Wird aber Gott auch ausführen, was in seiner Macht steht? Sein Wohlwollen und Erbarmen läßt uns mit Sicherheit hoffen, daß er die Seelen eine dauernde Existenz gewinnen lassen, sie des Geschenkes der Unsterblichkeit würdigen werde [2]. Die Berechtigung dieser Hoffnung bestätigt schon Plato (im Timäus p. 41). Obwohl er nämlich an und für sich alles der Auflösung verfallen sein läßt, so lehrt er doch, durch den Willen und die Güte Gottes seien Götter und Welt mittelst vollkommenster Knoten zusammengeknüpft und würden bewahrt und mit heilbringendem, vor Vernichtung sicherem Fortbestande beschenkt (II, 36). Darum lehrt Arnobius, daß die königliche Erbarmung (miseratio regia) auch denen zu theil wurde, welche vor Christus gestorben sind. Auf gleiche Weise haben sich die göttlichen Wohlthaten über alle erstreckt. Auch jene sind darum bewahrt und befreit worden und haben das Los wie den Zustand der Sterblichkeit abgelegt (II, 63).

Wie der allmächtige Gott, so hat aber auch Christus die Gewalt, Unsterblichkeit zu geben. Von dem und nur von dem können die Seelen die Kraft des Lebens und der Unversehrtheit empfangen, dem der höchste König dies Amt und Recht übertrug; ihn hat der allmächtige Herrscher zum alleinigen

[1] II, 62: Servare animas alius nisi Deus omnipotens non potest.

[2] II, 32: Tenemus ... animas posse longaevas summi principis munere ac beneficio fieri. II, 36: Immortales dii non natura, sed voluntate Dei patris ac munere. Quo igitur pacto immortalitatis largitus est donum deis die certa prolatis, et animas hoc pacto dignabitur immortalitate donare, quamvis eas mors saeva posse videatur extinguere et ad nihilum redactas inremeabili abolitione delere. Cf. II, 62.

Weg des Heiles, zur alleinigen Thüre des Lebens gemacht; durch ihn allein ist der Zugang zum Lichte, und auf keine andere Weise ist es möglich, einzudringen, da alle andern Zugänge geschlossen und mit unüberwindlichen Schutzwehren verwahrt sind (II, 65). Mag man darum auch rein und von allem Makel der Laster geläutert sein, zum Lohne der Unsterblichkeit kann man durch keinerlei Anstrengungen gelangen, wenn man nicht das, was eben die Unsterblichkeit bewirkt, durch die Mittheilung von Christus empfängt und (durch ihn) zum wahren Leben zugelassen wird (II, 66). — Christus hat uns auch belehrt, ob die Seele des Todes theilhaft sei oder mit unsterblicher Fortdauer beschenkt werde; welcher Zustand uns bevorstehe, wenn wir mit aufgelöstem Körper davongehen; ob wir dann noch empfinden; ob alles Bewußtsein der Empfindung und Erinnerung aufhört (I, 38) [1]. Er hat das Verlangen nach Unsterblichkeit (vota immortalitatis) uns kundgemacht (II, 5).

592. Gemäß dem Gesagten ist die Unsterblichkeit kein naturnothwendiges Attribut der Seele, sondern ein freies Geschenk Gottes [2]. Aber auch auf seiten des Menschen beruht die wirkliche Erlangung der Unsterblichkeit auf Freiheit. Allen steht die Quelle des Lebens (in Christus; vgl. Joh. 6, 35. 37) offen, und niemand wird das Recht, zu trinken, versagt. Wenn nun jemand die ihm dargebotene Gabe verwirft; wenn er das, was Christus ihm bietet, Possen und Albernheiten nennt; wenn er es verschmäht, verachtet und geringschätzt: so beraubt er sich selbst der Wohlthat. Niemanden drängt Gott eine Nothwendigkeit auf; niemand schreckt er durch gebieterische Furcht. Denn nicht bedarf er unseres Heiles, als ob er einen Gewinn oder einen Verlust hätte, wenn er uns zu Göttern machte oder ins Nichts uns zurückfallen ließe (II, 64).

593. Die Unsterblichkeit der Seele als von Gott frei verliehene und vom Menschen frei ergriffene Gabe ist nach Arnobius nicht eine einfache Fortdauer derselben, sondern eine selige, göttliche, himmlische Fortdauer und fällt zusammen mit der von Gott uns bereiteten und von Christus uns erworbenen Heilsgabe überhaupt. Insofern Gott uns Unsterblichkeit gewährt, ist er unser Befreier (liberator, II, 32) und Heilspender (salutaris Deus, II, 78). Aus demselben Grunde ist Christus unser Retter (conservator, II, 63. 64). Dieser ist gesendet worden, um die unglückseligen Seelen zu befreien ab interitionis exitio (II, 63). Durch ihn hoffen die Christen dem grausamen Tode zu entfliehen und mit dem ewigen Leben beschenkt zu werden (vitae aeternitate donari, II, 34). Durch ihn allein ist es möglich, vom Gesetze der Sterblichkeit ausgenommen zu werden (II, 33; cf. II, 63). — Gott, so heißt es weiter, trägt Sorge für unser Heil und unsere Unversehrtheit (incolumitas, II, 76). Von ihm kommt nichts Schädliches und Verderbliches, sondern nur allen Heilsames, Angenehmes, was übervoll ist von

---

[1] Wie Arnobius in diesem Kapitel den Lucretius nachahmt, nur mit dem Unterschiede, daß er auf Christus als Lehrer eine Lobrede hält, während Lucretius den Epikur lobt, zeigt Röhricht a. a. O. S. 7 f.

[2] In diesem Punkte stimmt Arnobius der Hauptsache nach überein mit Justinus, Tatian, Theophilus (s. oben n. 113), Irenäus (n. 226) u. a. Doch ist an eine Abhängigkeit desselben von den letztern nicht zu denken.

Liebe und Freude und Anmuth, was unendliche und unvergängliche Genüsse enthält, was jeder mit all seinen Wünschen zu bekommen verlangt (II, 55). Die Gegner verlegen das Heil der Seelen in sich selbst (II, 33), während die Christen auf sich kein Vertrauen setzen. Die letztern werden von den Heiden zwar verlacht, daß sie durch Hingabe an Gott für das Heil der Seele Sorge tragen (II, 13); allein wenn man nicht der Erkenntniß des obersten Gottes sich zuwendet, steht das Heil der Seelen in Gefahr (II, 61). Es wird zwar niemand von Gott gebeten, daß er sich würdige, die Wohlthat des Heiles in Empfang zu nehmen, weil jeder Mensch frei ist (II, 64). Wenn es aber um unser Heil und die Rücksicht auf uns sich handelt, so muß selbst ohne entscheidenden Grund gehandelt werden (II, 78). Darum ist es ganz natürlich, unter zwei ungewissen und in zweifelhafter Erwartung schwebenden Dingen vielmehr das zu glauben, was einige Hoffnung gewährt (die Lehre Christi), als was gar keine. Ist nämlich das, was als bevorstehend gesagt wird, nichtig und eitel, so ist hierbei keine Gefahr. Zeigt sich aber bei Herankunft der Zeit, daß keine Lüge stattgefunden, so wird hierdurch der größte Schaden genommen, d. h. der Verlust des Heiles (II, 4).

Indem Christus Unsterblichkeit uns gebracht, hat er zugleich die Wege zum Himmel uns geöffnet (II, 2). Darum redet Arnobius, zunächst allerdings nur in äußerer Accommodation an die Vorstellungen seiner Gegner, von Wegen, auf denen man zum Himmel zurückkehrt (II, 66), auf denen man zum Himmel aufzufliegen sich müht (II, 62); von einem Auffliegen zum Himmel und zu den Sternen (II, 33); ferner von einem Zurückkehren zu den väterlichen Wohnsitzen (II, 15; cf. II, 62), zum Sitze des Herrn (II, 33) u. dgl. Haben aber die Seelen einmal die Gabe der Unsterblichkeit förmlich erlangt, so sind sie in Wahrheit vergöttlicht, wesentlich Gott gleichartig. Divinas animas fieri, sagt Arnobius, allerdings zunächst wiederum nur eine Meinung seiner Gegner referirend (II, 62); ferner: Fieri vos deos vestro fiditis intestinoque conatu (II, 33; cf. II, 7). Daß er aber auch seinerseits an einer solchen Vergöttlichung der Seelen festhielt, ergibt sich schon daraus, daß er an seinen Gegnern stets nur mißbilligt, wenn sie ohne den wahren Gott und ohne Christus die Vergöttlichung zu erlangen hoffen. Einmal stellt er eine solche Vergöttlichung der Seelen (deos facere) ausdrücklich hin als den Gegensatz ihrer Vernichtung (II, 64).

594. Die Fortdauer der Seele nach dem Tode ist zunächst eine körperlose, da der Leib im Tode sich von ihr trennt (I, 38; II, 14), aber damit nicht eine völlig immaterielle; sie ist eine bewußte, individuelle, indem wir nach dem Tode noch empfinden und das Bewußtsein der Empfindung und Erinnerung besitzen werden (I, 38). — Der Zustand der Körperlosigkeit dauert aber für die Seele nur eine bestimmte Zeit hindurch; denn Arnobius bekennt mit den Christen eine künftige Auferstehung der Todten, eine Lehre, welche die Heiden mißdeuten, zu der sich aber gleichwohl auch bei Plato (Polit. p. 270) Analogien finden (II, 13).

595. Wie die Gerechten nach der Trennung der Seele vom Leibe zum wahren Leben zugelassen werden (II, 66), so werden die Gottlosen dem wahren

Tode übergeben (II, 14). Worin aber besteht dieser wahre Tod? Nicht in einer sofortigen völligen Vernichtung; denn die Trennung der Seele vom Leibe ist nicht das äußerste Ende der Vernichtung (ibid.). Der wahre Tod des Menschen ist vielmehr dieser, daß die Gott nicht erkennenden Seelen durch die Peinen sehr langer Zeit in wildem Feuer aufgezehrt werden, in welches dieselben gewisse, vor Christus unbekannte und nur vom Wissenden entdeckte Grausame werfen werden[1]. Wenn die Heiden, so heißt es weiter, nicht der Erkenntniß des obersten Gottes sich zuwenden, so erwartet sie nach ihrer Befreiung von dem körperlichen Band ein grausamer Tod, der nicht die plötzliche Auslöschung herbeiführt, sondern sie in lange hingezogener Zeit durch die Bitterkeit peinlicher Strafe verzehrt (II, 61). Daß die Bösen zuletzt radical vernichtet werden, spricht Arnobius noch öfter aus. Den Betrügern steht bevor finis pro meritis (II, 12); uns allen wird vorgelegt die Todesfurcht, id est animarum interitus (II, 33); Gott erleidet keinen Nachtheil, si nos ad nihilum redigi corruptionis dissolutione permiserit (II, 64)[2].

Die Strafen, welche die Bösen zwischen Tod und Vernichtung zu erleiden haben, schildert Arnobius in Anlehnung an Plato. Wir behaupten, so lehrt er, eine Hölle und gewisse unauslöschliche Feuer (gehennas dicimus et inexstinguibiles quosdam ignes), in welche die Seelen von ihren Widersachern hinabgestürzt werden, womit auch Plato (Phaedo p. 112 sqq.) ungefähr übereinstimmt (II, 14). Wir vertrauen, daß Gott nach unserem Tode aus dem Rachen des Orkus uns erretten werde (II, 53). Weiter ist die Rede von tenebrae Tartareae, ... ignei fluvii aut coenosis gurgitibus paludes aut rotarum volubilium circumactus (II, 30), von poenae exitiabiles, welche drohen, von einem letzten Tag, welcher plötzlich hereinbricht, und der Gefahr, daß wir alsdann in dem Rachen des feindseligen Todes uns befinden (II, 78). — Ob Arnobius für sich selbst eine derartige Seelenwanderungslehre festhält, daß die Seelen der Gottlosen nach dem Tode in Thierleiber übergehen, läßt sich aus einer gelegentlichen Bemerkung (II, 16) nicht schließen. Er benutzt nur die besagte Theorie als ein Beweismittel, um die nahe Verwandtschaft zwischen Menschen- und Thierwelt seinen Gegnern gegenüber begründen zu können.

---

[1] II, 14: Haec est hominis mors vera, cum animae nescientes Deum per longissimi temporis cruciatum consumentur igni fero, in quem illas iacient quidam crudeliter saevi et ante Christum incogniti et ab solo sciente detecti. Die saevi sind offenbar die sonst sogen. Strafengel.

[2] Nach einzelnen Stellen könnte es scheinen, als ob auch die Seelen der Gerechten nach Arnobius nicht schlechthin ewig dauern, sondern etwa nur bis zum Ende der laufenden Weltperiode (nach stoischer Meinung). Er sagt nämlich, sie können durch Gott longaevi fieri (II, 32), dieser könne sie longaevos facere (II, 62). Allein dies sind nur minder bestimmte, singuläre Ausdrucksweisen. Zudem wird mit dem letztern Ausdruck sofort ein anderer synonym gebraucht, nämlich: perpetuitatis spiritum subrogare (ibid.). — Mit Arnobius scheinen auch Justinus (s. oben n. 141) und Irenäus (n. 226) eine endliche Vernichtung der Seelen anzunehmen, wenn sie lehren, die Seelen dauern (und leiden) so lange, als Gott es will. Doch halten die Genannten an der Ewigkeit der Höllenstrafen durchaus fest. Ob Arnobius, wie Grillnberger (a. a. O. S. 14) meint, an Chrysippos sich anschließt (cf. Diog. Laert. VII, 157), erscheint mehr als zweifelhaft.

Die Sterblichkeit und eben damit die schließliche Vernichtung der Seelen der Bösen ist nach Arnobius eine wesentliche Vorbedingung, damit sie überhaupt nach dem Tode bestraft werden können. Plato behauptet eine unerklärliche Sache, indem er die Seelen unsterblich, fortdauernd und von der körperlichen Dichtheit frei nennt, zugleich aber behauptet, sie würden bestraft und fühlten Schmerz. Denn wer sieht nicht ein, daß das Unsterbliche, das Einfache, keinen Schmerz zulassen könne, daß aber das, was Schmerz fühlt, nicht Unsterblichkeit besitzen kann? (II, 14.)[1] Noch mehr, die Lehre von der wesentlichen Unsterblichkeit der Seele untergräbt alle Sittlichkeit. Wer sollte, wenn er hört, die Seelen seien unsterblich und den Gesetzen der Verhängnisse nicht unterworfen, sich nicht jählings in alle Schandthaten hineinstürzen? Was wird verhüten, dies zu thun? Die Furcht vor einer obern Macht und vor dem göttlichen Gerichte? Wenn einer überzeugt ist, er sei ebenso unsterblich wie der erste Gott und es könne folglich nichts an ihm gerichtet werden, da bei der Gleichheit des Zustandes der eine nicht durch den andern beschädigt werden kann, so wird er offenbar durch keines Schreckens Schauer mehr erschüttert werden können (II, 29). Den unvergänglichen Seelen könnten weder die Finsternisse des Tartarus, noch die Feuerströme, noch die durch morastige Schlünde hingezogenen Sümpfe, noch der Umschwung sich drehender Räder etwas schaden. Eine solche Lehre ist aber die Anreizerin zu den Lastern und führt zur Geringschätzung und Unterlassung der Tugenden (II, 30).

596. Von sonstigen, mehr gelegentlichen Bemerkungen des Arnobius über eschatologische Lehrpunkte ist besonders erwähnenswerth das Zeugniß, daß in den Versammlungsorten der Christen der höchste Gott angebetet, und Friede und Gnade erfleht wird für alle Obrigkeiten, Herren, Könige, Freunde und Feinde, für die noch im Leben Befindlichen wie für die aus dem Bande der Leiber Entlassenen (IV, 36). — Er erwähnt ferner eines letzten Tages, der hereinbricht (II, 78), sagt, daß wir von Christus schon große Gaben empfangen haben und noch reichlichere erwarten, *dies* cum venerit (I, 39), und weist hin auf ein *iudicium* divinum (II, 29).

Bezüglich des Unterganges der Welt referirt Arnobius drei Meinungen. Einige (Aristoteles u. s. w.) nehmen an, die Welt sei weder geschaffen, noch werde sie irgend wann zu Grunde gehen; andere (Plato), sie sei unsterblich, obwohl sie ihr Erschaffung und Entstehung zuschreiben; wieder andere (die Stoiker), sie sei erschaffen und entstanden und werde auch in regelmäßiger Nothwendigkeit zu Grunde gehen (II, 56). Ausdrücklich führt er an die Ansicht Platos, daß die wilden Ueberfluthungen und Verbrennungen der Welt Reinigungen der Erde seien (I, 8); ferner die Ansicht des Panätius, Chrysippos und Zeno, daß Feuer der Welt bevorstehe und sie verbrennen werde, wenn die Zeit gekommen ist (II, 9). Für sich selber aber stellt er keine diesbezügliche Lehre auf, gesteht vielmehr, daß man hierüber wie über verschiedene andere Probleme nichts Sicheres wissen könne und auch nicht zu wissen brauche (cf. II, 55—61).

[1] Aehnlich argumentirt auch Tertullian (Apol. 48).

Fünfzehnter Abschnitt.

Die Darlegung und Erklärung der geoffenbarten Eschatologie durch Lactantius.

Vorbemerkungen.

597. Mit den im vorigen Abschnitte behandelten Kirchenschriftstellern steht in engem Zusammenhange der Schüler des Arnobius: **L. C. Firmianus Lactantius.** Auch ihm drückte vorwiegend das apologetische Interesse die Feder in die Hand. Nachdem er im Studium der heidnischen Philosophie vergebens die Sehnsucht nach Erkenntniß der Wahrheit zu befriedigen gestrebt hatte, ist er nach seiner Bekehrung zum Christenthum fest überzeugt, daß er nunmehr im Besitze der wahren und beseligenden Philosophie sei. Aus dem Inhalte der christlichen Lehre betont und erörtert aber Lactantius neben dem Monotheismus und den Forderungen der Moral vorzugsweise die Hoffnung auf die (selige) Unsterblichkeit, die jenseitige Belohnung, die künftige Auferstehung und die Herrlichkeit des tausendjährigen Reiches Christi auf Erden. Gerade wegen seiner reich entwickelten und eigenthümlich gestalteten Eschatologie nimmt Lactantius in der christlichen Dogmengeschichte überhaupt eine bedeutende Stelle ein. Für uns ist er um so wichtiger, als seine Lehre den Abschluß der Entwicklung bildet, welche die christliche Eschatologie durch die vornicänischen Väter und Theologen erfahren hat, und als nach ihm keiner der Väter und (ältern) Kirchenschriftsteller mehr mit derselben Entschiedenheit wie unser Autor den Chiliasmus vertrat[1].

---

[1] Die noch erhaltenen echten Schriften des Lactantius (Divin. Institut. libri VII; Epitome; De opificio Dei; De ira Dei; De ave Phoenice) sind mit größter Sorgfalt herausgegeben von S. Brandt (Corp. script. eccles. lat. vol. XIX [1890] u. XXVII [1893]). Auch die (theilweise unsichern) Fragmente aus (andern) Schriften des Lactantius sind hier gesammelt. Das dem Lactantius meist zugeschriebene Werk De mortibus persecutorum ist indes kaum echt. Vgl. über sonstige Ausgaben und Untersuchungen in betreff der einzelnen Schriften: Bardenhewer, Patrologie S. 213 ff. — Von Schriften über Lactantius seien genannt: *H. I. Alt*, De dualismo Lactantiano, 1839. E. Overlach, Die Theologie des Lactantius, 1858. *I. I. Kotzé*, Specimen hist.-theol. de Lactantio, 1861. P. Bertold, Prolegomena zu Lactantius, 1861. *I. G. Th. Mullerus*, Quaestiones Lactantianae, 1875. M. E. Heinig, Die Ethik des Lactantius, 1887. Fr. Marbach, Die Psychologie des F. Lactantius, 1889.

I. Die Lehre von der besondern Vollendung.

1. Wesen und Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

598. Die ganze Heils= und Vollendungslehre des Lactantius steht in engstem Zusammenhange mit seinem ganz eigenartigen Dualismus, der auch nach Abzug der sogen. dualistischen Zusätze (zu De opif. 19. Inst. II, 8; VII, 5)[1] in seinen Schriften noch zurückbleibt.

Lactantius betrachtet den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Materie zwar nicht als einen ewigen und naturnothwendigen, immerhin aber überspannt er jenen Gegensatz in hohem Maße. Gott hat Himmel und Erde erschaffen, erstern als Wohnsitz seines Gründers, letztere als Wohnplatz für die Geschöpfe. Beide stehen aber zu einander in einem ausschließenden Gegensatze, und zwar gehört alles, was Licht und Leben verbreitet, zum Himmel, alles Entgegengesetzte aber zur Erde. Am Himmel strahlen Sonne, Mond und Sterne und beweisen, daß dort ewiges Licht und endloses Leben ihren Sitz haben; das himmlische Element ist das Feuer. Zur Erde gehört Finsterniß, Kälte und Tod; das irdische Element ist das Wasser. Alles Leben verdankt die Erde dem Einfluß des Himmels. Aus der Mischung der zwei Substanzen der Elemente (die Substanz des Feuers ist Wärme, die des Wassers Feuchtigkeit) entstehen die organischen Wesen. Jedes Lebewesen (animal) besteht aus Leib und Seele in der Weise, daß das Princip (materia) des Leibes in der Feuchtigkeit, das Princip der Seele in der Wärme gelegen ist (Inst. II, 9).

Dieser kosmische Dualismus wird zum anthropologischen. Der Mensch sollte nach Lactantius ein Abbild der aus entgegengesetzten Elementen bestehenden Welt darstellen. Darum bildete Gott seinen Leib aus Lehm und hauchte ihm die Seele ein von dem Lebensquell seines ewigen Geistes. So besteht der Mensch aus Leib und Seele, d. h. gleichsam aus Himmel und Erde, insofern nämlich die Seele, mit der wir leben, gleichsam aus dem Himmel, von Gott stammt, der Leib aber aus der Erde, aus dessen Lehm er ist gebildet worden (ibid. II, 12, 3; cf. Epit. 22, 2). Gott bildete, so heißt es wiederum, den Menschen aus der Erde, die er ihm von Anfang an als Wohnplatz bestimmt hatte, d. h. er bekleidete seinen (den göttlichen) Geist mit einem irdischen Körper und hüllte ihn darin ein (Inst. VII, 5, 13). Das Wesen (ratio) des Himmels ist in der Seele, das Wesen der Erde im Leibe des Menschen (ibid. VI, 1, 10). Ein Theil des Menschen, der Leib, ist irdisch, der andere, die Seele, himmlisch (ibid. VII, 5, 16. 17); ihr Ursprung ist vom Himmel (ibid. II, 18, 5; cf. III, 12, 31; VI, 2, 13).

Die Elemente, aus denen der Mensch besteht (Himmel und Erde oder, was dasselbe ist, Licht und Finsterniß, Leben und Tod), sind jedoch nicht zu einer vollendeten Einheit in ihm verbunden, sondern in einem fort=

---

[1] Vgl. besonders S. Brandt, Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius, 1889 (Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. der Wissensch. zu Wien, phil.=hist. Classe Bd. CXVIII).

währenden Kampfe miteinander begriffen. Verschiedene und einander widerstrebende Dinge sind es, aus denen der Mensch zusammengebildet ist, nämlich Dünnes und sinnlich Greifbares, Ewiges und Zeitliches, Verständiges und Unverständiges, mit Licht und mit Finsterniß Begabtes[1]. Hierdurch wird der Dualismus im Menschen auch ein ethischer. Der Gegensatz von Leib und Seele wird zum Gegensatz von Fleisch und Geist, von Böse und Gut, von Laster und Tugend. Und der im Innern des Menschen sich vollziehende Kampf zwischen beiden entscheidet zugleich das Schicksal desselben. Siegt die gottentstammte Seele, so ist Unsterblichkeit und ewiges Licht ihr Lohn; siegt der Körper, so vermag er die Seele zwar nicht zu vernichten, stürzt sie aber in ewige Finsterniß und ewigen Tod.

599. Im bisherigen ist auch schon die Frage nach dem Wesen der Seele und ihrem Verhältniß zum Leibe nach einer Seite hin beantwortet. Lactantius trägt aber in betreff dieser Frage noch verschiedene, für die Eschatologie grundlegende, im einzelnen freilich nicht übereinstimmende Lehren vor. — Er sagt von der Seele, sie sei incorporalis (Inst. VII, 9, 7; 21, 1), invisibilis (ibid. III, 12, 2; V, 21, 11; VII, 9, 7. De opif. 19, 9. De ira 10, 43), tactum visumque fugiens, nihil ponderis terreni habet, non fragilis (Inst. VII, 12, 2. 3. 8), incomprehensibilis (ibid. VII, 20, 11. De opif. 16, 1), nihil habens solidum et contrectabile (Inst. VII, 21, 2), intractabile (De ira 15, 3), non solubilis (Inst. VII, 13, 1), tenuis (ibid. III, 12, 2 u. a. St.). Er bekämpft eingehend die verschiedenen Ansichten der Philosophen über die Substanz der Seele, wonach sie entweder Blut oder Feuer oder Wind wäre. Keine dieser Ansichten treffe das Richtige, ja es werde vielleicht niemals eine Ansicht der Philosophen hier das Richtige treffen (De opif. 17).

Anderwärts stellt Lactantius die Seele hin als einen Theil des göttlichen Geistes und einen Ausfluß des göttlichen Wesens. Sie ist Geist (spiritus, Inst. VII, 20, 11; IV, 25, 6) und vermag auch in der Trennung vom Leibe allein im Geiste zu leben (ibid. III, 12, 34). Aber sie ist ex caelesti spiritu (ibid. VII, 12, 4), insofern Gott von dem Lebensquell seines ewigen Geistes sie dem Menschen eingehaucht hat[2], indem er bei der Schöpfung des Menschen seinen (d. i. den göttlichen) Geist mit einem irdischen Körper bekleidete (ibid. VII, 5, 13). Während es De opif. 17, 4 heißt: animam nescio quid esse Deo simile[3], erscheint in den Institutionen Gott als parens animae (Inst. VI, 9, 1). — Wird hier das Wesen der Seele auf pantheistisch-materialistische Weise bestimmt, so nähert sich Lactantius andererseits auch

[1] Inst. VII, 4, 12: Homo ex rebus diversis ac repugnantibus configuratus est, anima et corpore, id est caelo atque terra, tenui et comprehensibili, aeterno ac temporali, sensibili atque bruto, luce praedito atque tenebroso. Cf. De ira 15, 3 u. a. St.

[2] Inst. II, 12, 3: Inspiravit ei animam de vitali fonte spiritus sui, qui est perennis.

[3] Vgl. die schöne Stelle De opif. 2, 1: Dedit homini artifex ille noster ac parens Deus sensum atque rationem, ut ex eo appareret, nos ab eo esse generatos, quia ipse intelligentia, ipse sensus ac ratio est.

wieder der materialistisch-hylozoistischen Auffassungsweise der Stoiker. Das himmlische Element, aus dem eben die Seele besteht, ist nach dem schon oben Gesagten nichts anderes als das Feuer und dessen Substanz die Wärme. Auch die Kraft Gottes selber ist in Wärme und Feuer (Inst. II, 9, 16). Das irdische Feuer stammt ebenfalls vom Himmel und zeigt durch sein Aufwärtsstreben, sowie dadurch, daß der Mensch allein es gebraucht, daß es eben das himmlische Element ist (ibid. II, 9, 25; VII, 9, 13; cf. Epit. 65, 5). Daher sagt Lactantius (in directem Widerspruch zu De opif. 17, 4) geradezu: anima ignis est (Inst. II, 12, 14); er nennt sie mit Licht begabt im Gegensatz zum finstern Körper (ibid. VII, 4, 12) und läßt in der Wärme ihre materia gelegen sein (ibid. II, 9, 22).

600. Seele und Leib erscheinen in gewissem Sinne einander coordinirt, wenn Lactantius, festhaltend an der Dichotomie des Menschen[1], lehrt, derselbe bestehe aus Seele und Leib (constat ex anima et corpore, Inst. II, 12, 3. De opif. 11, 3; statt anima steht animus: Inst. III, 12, 1. De ira 19, 1; cf. Inst. VI, 1, 10; IV, 25, 6 heißt es: constat homo ex carne ac spiritu). Allein diese beiden Wesensbestandtheile des Menschen sind keineswegs von gleichem Werthe. Vielmehr überragt die vom Himmel stammende Seele den irdischen Körper ebensosehr, wie Gott die Welt überragt (Inst. III, 9, 16). Da jede ethische wie intellectuelle Thätigkeit des Menschen ausschließlich Sache seines Geistes ist (ibid. III, 9, 1. 13; V, 21, 9), so heißt der letztere geradezu der wahre Mensch[2]. Was wir mit den Augen erblicken, ist nicht der Mensch, sondern des Menschen Behälter (hominis receptaculum, Inst. II, 3, 8; cf. De opif. 19, 9). Der Leib erscheint ferner als hospitium hominis (Inst. II, 2, 24), vas fictile (De opif. 1, 11), vasculum spiritus (Inst. II, 12, 11), vas animae vel receptaculum (ibid. VII, 12, 21; cf. De opif. 4, 24), tenebrosum domicilium mentis (De ira 1, 4) u. dgl.

Man sieht, daß Lactantius den Dualismus von Körper und Geist im Menschen derart überspannt, daß hierdurch die substantielle Einheit beider zur einen Menschennatur aufgehoben erscheint. Wie dieser metaphysische Dualismus sich nach Lactantius auch ins ethische Gebiet hinüber-

[1] Zwar lehrt Lactantius Inst. VII, 12, 9: Non idem est anima et mens; aliud est enim quo vivimus, aliud quo cogitamus. Allein es scheint, daß er unter anima das von Gott geschaffene, dem Menschen eingehauchte Wesen der Seele versteht, unter mens (oder auch animus) aber die Thätigkeit dieses Wesens, alles, was durch dasselbe geschieht. Vgl. Marbach, Psychologie des Lactantius S. 18—24. Zu bemerken ist aber, daß es De opif. 18, 1 noch als eine quaestio inextricabilis hingestellt wird, ob anima und animus (oder mens, cf. ibid. 16, 9) dasselbe seien.

[2] De opif. 1, 11: Animus id est homo ipse verus. Inst. V, 21, 11: Animus, in quo solo est homo. — Der hier ausgesprochene Gedanke ist platonisch. Ueber die Quellen, aus denen Lactantius diesen Gedanken sowie überhaupt den Inhalt seines Werkes De opificio Dei unmittelbar geschöpft hat, vgl. S. Brandt, Ueber die Quellen von Lactanz' Schrift De opificio Dei (Wiener Studien 1891, S. 255—292). Derselbe vermuthet S. 276 ff., daß der oben erwähnte platonische Gedanke bei Lactantius indirect aus einer Quelle herrühre, von der sich auch Spuren bei Nemesius finden.

erstreckt, und welche Consequenzen er auf diesem Gebiete nach sich zieht, wird unten gezeigt werden. Hier sei nur noch erwähnt, daß es ganz der Grundanschauung des Lactantius angemessen erscheint, wenn er jede einzelne Seele von Gott neu geschaffen sein läßt, wenn er folglich ebenso die Seelenwanderungslehre Platos und der Pythagoreer (cf. Inst. III, 18, 15—16; 19, 19—20; VII, 12, 30—31; 23, 1—2) und die atomistische Theorie des Epikur, wonach die Seelen durch zufälliges Zusammentreffen der feinsten Atome entstehen, durchaus abweist (De ira 10, 22. 42. 43), wie er andererseits zum entschiedenen Vertreter des Creatianismus wird (De opif. 17, 7—8; 19, 1—6).

601. Von Anfang an hatte Gott den Menschen so geschaffen, daß er unsterblich (auch dem Leibe nach) hätte bleiben können, wenn er das göttliche Prüfungsgebot gehalten hätte, daß er aber sterben mußte, wenn er es übertrat[1]. Die Schlange verleitete den Menschen zur Uebertretung des Gebotes, und dadurch verlor er die Unsterblichkeit des Leibes (Inst. II, 12, 17. Epit. 22, 3). Der Mensch ist (jetzt) unterworfen den Krankheiten und dem Tode, der wie von selbst auf die Krankheiten folgt (De opif. 4, 1—3).

Das ist der erste Tod, den Lactantius definirt als naturae animantium dissolutio oder als corporis animaeque seductio im Unterschiede von dem zweiten Tode als der ewigen Verdammniß, dem die Thiere nicht verfallen können (Inst. II, 12, 9; cf. De opif. 4, 2). Ist aber der Leib von der Seele getrennt, so vergeht er (diffluit) wie alles Sichtbare (Inst. III, 20, 14; cf. VII, 1, 9; 12, 3).

Im Gegensatze zum Leibe ist die Seele des Menschen unsterblich[2]. Das ist in der ganzen Theologie des Lactantius die bedeutungsvollste und weittragendste Lehre, die er immer wiederum betont, aufs mannigfachste beweist und gegen alle Einwendungen vertheidigt. Eine systematische Darlegung seiner diesbezüglichen Anschauungen ist aber, abgesehen von der übergroßen Zahl der hierher gehörigen Stellen, noch besonders dadurch erschwert, daß ihm die Fortdauer der Seele als solche sozusagen unter den Händen zur seligen Unsterblichkeit wird, wie sie nur den Guten als Lohn der Tugend zukommt.

Indem wir die Anschauungen des Lactantius über die letztere Art der Unsterblichkeit weiter unten zur Darstellung bringen wollen, sei hier zunächst seine Lehre von der Fortdauer der Seele nach dem Tode überhaupt so kurz als möglich vorgetragen.

602. Die Heiden kannten (vielfach) nicht die Unsterblichkeit oder bezweifelten sie (Inst. VI, 3, 5). Zwar lehrten Pherecydes und Plato die Unsterblichkeit, andere aber, wie Dicäarchus und Demokritus, läugneten sie (ibid. VII, 7, 12; cf. Epit. 63, 8; 64, 6). Insbesondere war es Epikur, welcher die Vergänglichkeit der Seelen behauptete (Epit. 31, 6. Inst.

[1] Inst. II, 12, 16: Dedit ei certa mandata, quae si observasset, immortalis maneret, si transcendisset, morte adficeretur. Cf. Epit. 22, 2.

[2] Vgl. Marbach, Psychologie des Lactantius S. 65—78.

III, 17, 30—43). Pythagoras lehrte zwar die Unsterblichkeit der Seelen, doch behauptete er (wie auch Plato) eine Wanderung derselben in andere Leiber von Menschen und selbst von Thieren (Epit. 31, 7—10; cf. Inst. III, 18, 1—3; 15—17; 19, 19).

Von diesen verschiedenen Ansichten der Philosophie ist nur diejenige richtig, welche die Seelen unsterblich sein läßt; das aber ist gerade die der christlichen Religion eigenthümliche Lehre (haec vero propria est in nostra religione doctrina, Inst. VII, 7, 12). Die Christen halten fest, daß Gott den Menschen geschaffen als ein ewiges und unsterbliches Wesen (De opif. 2, 9), daß sein Geist ewig sei (Inst. II, 1, 18). Sie glauben, daß Gott ein ewiges Reich sich bereiten und deshalb unzählige Seelen erschaffen wollte, um ihnen Unsterblichkeit zu verleihen (ibid. II, 10, 2), daß Gott, wie er selbst unsterblich ist, so auch gewollt hat, daß der Geist ewig dauere (ibid. III, 9, 17).

603. Handelt es sich um den Beweis für die (natürliche) Unsterblichkeit der Seele (und die jenseitige Vergeltung), so beruft sich Lactantius vor allem auf die göttlichen Schriften (divinae litterae, Inst. III, 19, 3), aber auch auf die einschlägigen Zeugnisse der großen Philosophen, die Antworten der (heidnischen) Seher und der sibyllinischen Gedichte (Inst. V, 18, 3; VII, 13. Epit. 31, 6)[1]. — Dazu bringt er noch eine Menge von Vernunftgründen für seine Lehre bei. Dieselben sind in vielen Abschnitten seiner Schriften zerstreut und werden theilweise sehr oft wiederholt. Zusammengefaßt erscheinen sie in einem besondern Abschnitte (Inst. VII, 8—12), welcher darum (unter Hinweis auf die wichtigsten sonstigen Parallelen) dem Nachfolgenden zu Grunde gelegt werden soll.

Zunächst lehrt Lactantius: Unsterblich ist, was von selbst fühlt und sich immer bewegt; was nämlich keinen Anfang der Bewegung hat, kann auch kein Ende haben[2]. Damit man aber hieraus nicht den Schluß ziehen könne, daß auch den Thieren Unsterblichkeit zukomme, habe Plato (cf. *Cicero,* Tuscul. I, 27, 66) hinzugefügt, der Geist des Menschen sei unsterblich, weil viele Momente seinen göttlichen und himmlischen Ursprung im Unterschiede von dem Ursprung der Thiere zeigen (Inst. VII, 8; cf. De opif. 17, 1. Epit. 65, 1). — Mit diesem Beweise, wie es scheint, nicht recht zufrieden, sucht Lactantius nach andern, die weder Plato noch sonst jemand gekannt habe. Er hält nun fest, daß alles,

[1] Inst. VII, 13 beruft sich Lactantius auf Hermes (Trismegistus), auf ein Orakel des milesischen Apollo und die sibyllinischen Gedichte. — Ueber die letztern haben wir (oben S. 499 ff.) das Nothwendigste gesagt. Ueber das Orakel des Apollo vgl. *G. Wolff*, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae p. 177 sq. Ueber den Pseudo-Hermes und die ihm beigelegten sogen. hermetischen Schriften (bes. den Dialog Asclepius, herausgeg. von A. Goldbacher unter den Werken des Apulejus [1876] S. 28—62, sowie den Poemander, herausgeg. von G. Parthey [1854]) vgl. E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr., 2. Thl. [1886] S. 830 f., und die hier angegebene Literatur, besonders E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2 [3. Aufl. 1881], S. 224—235; dazu Pietschmann, Hermes Trismegistos, 1875.

[2] Cf. *Plato*, Phaedr. p. 245 C sqq. *Cicero*, Tuscul. I, 23. 53; De republ. VI, 25. 27.

was gesehen und berührt werden kann, zu Grunde gehen muß, während alles ewig bleibt, was unsichtbar und unberührbar ist; folglich vergehe der Leib des Menschen, seine Seele aber dauere ewig. Gleichwie die Existenz Gottes gewiß sei aus ihren Wirkungen, gleichwie Gott als denkendes und fühlendes Wesen in Ewigkeit lebe, ohne gesehen zu werden und ohne Körper, so sei nicht anzunehmen, daß die Seele, die ebenfalls ein lebendes und fühlendes Wesen ist, zu Grunde gehe, weil sie nach Verlassen des Körpers nicht gesehen wird (Inst. VII, 9, 1—9; cf. ibid. II, 4, 7; IV, 1, 3; V, 21, 11; VII, 1, 9; 11, 9. 10. De opif. 17, 1). — Die Kenntniß Gottes, die Religion, so heißt es weiter, die (nach *Cicero*, De leg. I, 8, 24) kein anderes lebendes Wesen besitzt, bezeugt uns, daß wir in ihr das erstreben, wünschen und verehren, was uns verwandt ist (nämlich Licht und Leben). Die Gestalt des Menschen, sein aufrechter Gang, sein nach dem Himmel gerichteter Blick zeigen seine himmlische und göttliche Bestimmung. Sein Geist verachtet die Niedrigkeit des irdischen Lebens und strebt nach der Höhe, weil er fühlt, daß dort für ihn das höchste Gut ist. Die Weisheit des Menschen, welche mit der Erkenntniß Gottes zusammenfällt, und das Streben nach Gott beweist die Unsterblichkeit der Seele, insofern die menschliche Natur fühlt, woher sie stammt und wohin sie zurückkehren wird, und uns daher zwingt, den ewigen Gott zu suchen und zu lieben (Inst. VII, 9, 10—12; cf. ibid. III, 12, 26. 27; VII, 5, 20. De opif. 8, 2. 3. Epit. 65, 4). — Da die Seele des Menschen ein feuriger Hauch ist, so ist der alleinige Gebrauch des Feuers durch den Menschen ein weiterer Beweis für die Unsterblichkeit. Wie die Seele als Feuer vom Himmel stammt, so strebt sie eben diesen wiederum zu erreichen (Inst. VII, 9, 13—14; cf. ibid. II, 9, 25. Epit. 65, 5).

Einen Hauptbeweis für die Unsterblichkeit der Seele leitet Lactantius ab aus der sittlichen Nothwendigkeit der Tugendübung und der weitern Nothwendigkeit eines Lohnes für die Tugend. Im Diesseits könne dieser Lohn nicht eintreten, weil die Tugend der Gegensatz alles Irdischen ist; also müsse es ein anderes Leben geben, in welchem jeder erhält, was ihm zukommt (Inst. VII, 9, 15—18; cf. ibid. III, 12, 8; 19, 3. 4; 27, 13. 14; V, 18, 10; VI, 9, 18—24. Epit. 65, 2. 3). — Er sucht ferner die Unsterblichkeit zu beweisen aus dem Verhältniß von Tugend und Laster. Die lasterhaften Erregungen dauern nur eine Zeitlang; haben sie ihr Ziel erreicht, so verschwinden sie. Die Tugend aber bleibt (ihrer Tendenz nach) dauernd in dem, welcher sie einmal ergriffen hat; denn sobald sie einmal unterbrochen wird, treten die Laster von selbst an ihre Stelle. Die fortwährende Dauer der Tugend aber beweist, daß auch die menschliche Seele, welche sie einmal angenommen hat, selber fortdauern muß. Wie die Früchte der Laster kurz und irdisch sind, so müssen die Früchte der Tugend immerwährend sein. Wie bei den Lastern mit ihrem Ende sofort ihr Lohn eintritt, so auch bei der Tugend; nur daß die letztere das ganze Leben vorhanden sein muß und daher erst im Jenseits ihren Lohn findet (Inst. VII, 10). — Was der Körper durch seine Thätigkeit bewirkt, muß zu Grunde gehen; was aber der Geist geschaffen, bleibt ewig; darum ist auch die Seele selber unsterb-

lich (Inst. VII, 11, 1—6). — Der Körper verlangt Zeitliches, der Geist dagegen vieles, was ewig ist, und ist darum selber ewig (ibid. VII, 11, 7—8).

Anderwärts sucht Lactantius die Berechtigung der Erwartung eines bessern Lebens auch zu beweisen aus der Thatsache, daß alle Menschen das gegenwärtige, obgleich zeitlich begrenzte und mühevolle Leben zu erhalten wünschen; ohne die Hoffnung auf ein längeres Leben sei sogar niemand freiwillig in den Tod gegangen (ibid. III, 12, 18. 19. 22). — Am öftesten und entschiedensten weist er aber hin auf die Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens für den ganzen Bestand der Sittlichkeit. Die, welche glauben, daß sie nach dem Tode nichts mehr sind, geben sich ganz den Lüsten hin und halten alles für erlaubt (ibid. II, 1, 3). Wer dafür hält, daß die Seele mit dem Leibe zu Grunde gehe, der blickt nur auf das Irdische (ibid. III, 27, 15), der beurtheilt selbst Tugend und Laster nur nach den irdischen Ehren und Strafen (ibid. VI, 3, 5). Es wäre auch in der That ganz thöricht, für die möglichst lange Dauer und möglichst große Bequemlichkeit dieses Lebens nicht zu sorgen, wenn wir nach dem Tode nichts mehr sind. Damit jedoch weicht man nothwendig ab von der Regel der Gerechtigkeit. Gibt es aber ein anderes Leben, so wird auch der Verlust des gegenwärtigen Lebens mit all seinen Gütern reichlich aufgewogen durch die Unsterblichkeit (ibid. V, 18, 2—3. Epit. 52, 7).

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, diese Beweise des Lactantius auf ihren Werth zu prüfen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß sie alle beruhen auf dem eigenthümlichen Dualismus, welchen er zwischen Geist und Materie, zwischen Leib und Seele annimmt. Das vom Himmel stammende Wesen der Seele verlangt ihm auf seinem Standpunkte ebensosehr deren Unsterblichkeit wie die in jenem Ursprung begründete himmlische Bestimmung derselben. Alles aber, worin die himmlische Abstammung oder Bestimmung der Seele sich manifestirt, wird dann von selbst ein Beweis ihrer Unsterblichkeit.

604. Lactantius sucht auch die Einwendungen der Gegner des Unsterblichkeitsglaubens, wie sie insbesondere bei Lucretius (im 3. Buche seines Gedichtes De rerum natura) sich finden, wissenschaftlich zu widerlegen. Wenn die Seele auch mit dem Körper zusammen geboren wird, so müssen doch nicht beide zusammen sterben, wie Lucretius (De rer. nat. III, 417 sqq.) will. Denn die Beschaffenheit beider sei durchaus verschieden; Lucretius selber anerkenne anderwärts (ibid. II, 999 sqq.), daß die Seele zum Aether zurückkehre, woher sie stamme; würden Seele und Leib im Tode zu Grunde gehen, so könnte keine Trennung beider stattfinden, es müßten vielmehr beide in einem Augenblicke vergehen (Inst. VII, 12, 1—8). — Die Seele, meint Lucretius (De rer. nat. III, 445 sqq.), ist sterblich, weil der Verstand (mens) bei Kindern wächst, bei Jünglingen sich verstärkt, bei Greisen wieder abnimmt. Allein es ist zu unterscheiden zwischen anima und mens; die im Körper eingeschlossene Seele hat kein unmittelbares Bewußtsein ihrer Göttlichkeit, sie erlangt Weisheit durch Lernen und Hören, und diese Weisheit ist größer bei Greisen. Wenn die Sinne mit dem Alter abnehmen, so ist das ein Fehler des Körpers. Wenn das Ge-

dächtniß nachläßt, so wird eben der Geist gedrückt durch das Verfallen des Körpers (Inst. VII, 12, 9—13). — Die Seele ist dem Schmerz und der Trauer unterworfen, rast in der Trunkenheit, erduldet auch die Krankheiten des Leibes und weiß manchmal nichts von sich, so entgegnet Lucretius (De rer. nat. III, 459 sqq. 487 sqq.). Eben darum, so lehrt Lactantius, sind Tugend und Weisheit nothwendig. Ohnmacht aber erduldet der Geist, nicht die Seele (Inst. VII, 12, 14—19). — Wenn es ferner (De rer. nat. III, 548 sqq.) heißt, die Seele könne ohne Leib nicht leben, weil sie ein Theil desselben sei, so erwidert Lactantius, sie sei so wenig ein Theil des Körpers, wie der Inhalt eines Gefäßes oder Hauses ein Theil desselben sei (Inst. VII, 12, 20—21). — Wäre die Seele unsterblich, so müßte sie plötzlich und nicht allmählich den Körper verlassen, meint Lucretius (De rer. nat. III, 526 sqq.). Allein da der Nahrungsstoff der Seele das Blut ist, so müssen die Glieder nach und nach erkalten, wenn das Blut nach und nach eintrocknet. Beim Verlassen des Körpers nimmt die Seele die Empfindung mit sich, so daß der Leib davon nichts mehr besitzt, während die Seele selbst Gefühl und Leben ist (Inst. VII, 12, 22—25). — Die Klagen der Sterbenden endlich (De rer. nat. III, 612 sqq.) können die Sterblichkeit der Seele nicht beweisen, weil im Momente des Todes selbst niemand denken oder reden oder mittheilen kann, ob er zu Grunde geht oder ob seine Seele vom Körper befreit wird. Was aber die Zeit vor dem Tode betrifft, so beweisen gerade die Aussagen der meisten Sterbenden, daß eine Trennung und keine Auflösung stattfindet (Inst. VII, 12, 26—29).

605. Was die nähere Art und Weise anbelangt, in welcher die Seele nach dem Tode fortlebt, so heißt es, wenn wir auch hier den Zustand der jenseitigen Seligkeit als solcher noch beiseite lassen, daß sie lebe durch sich selber (ibid. VII, 12, 19), allein im Geiste (in solo spiritu, ibid. III, 12, 34; VII, 21, 2). Sie nimmt aber die ganze Empfindungsfähigkeit (sensus) des Menschen mit, denn der Körper ohne die Seele fühlt nichts mehr (ibid. VII, 12, 24—25). Wie Gott ohne Körper lebt und wirkt, so vermag auch die Seele ohne Sinnesorgane doch deren Functionen zu vollziehen (ibid. VII, 9, 8—9). Sie behält auch die menschliche Gestalt bei (cf. ibid. VII, 13, 7) und kehrt in derselben (in eodem sensu ac figura) wieder bei der Auferstehung (ibid. VII, 22, 10); sie behält alles im Gedächtniß, was sie hier erlebt (ibid. VII, 22, 9—10); zugleich aber erlangt sie durch ihre Befreiung vom Körper die Kenntniß der vollen Wahrheit (cf. ibid. II, 8, 68; VII, 2, 8). — Eine besondere Bedeutung hat noch die Frage, ob die vom Leibe getrennte Seele auch leidensfähig sei (ibid. VII, 20, 7). Lactantius findet die diesbezügliche Antwort der Stoiker für beinahe richtig, wonach die Seelen der Gerechten nicht leidensfähig sind, wohl aber die Seelen der Gottlosen, insofern sie durch ihre Befleckung mit dem Fleische, dessen Begierden sie sich hingegeben, einen unauslöschlichen irdischen Makel an sich haben, vermöge dessen sie fähig werden, Marter und Schmerz zu ertragen (ibid. VII, 20, 8—10)[1]. Dazu fügt Lactantius noch den Gedanken, daß Gott kraft seiner Allmacht die

[1] Cf. *Vergil.*, Aeneis lib. VI, 735—740. 720.

Seelen ergreifen und züchtigen könne; ferner, daß die Seelen (dereinst) mit unvergänglichem Fleische wieder umkleidet und von einem vom irdischen verschiedenen Feuer verzehrt werden, welches die verzehrten Bestandtheile immer wieder ersetzt (Inst. VII, 20, 11—21, 5).

2. Die Willensfreiheit und die religiös-sittliche Lebensaufgabe des Menschen; das christliche Heil.

606. Neben der Unsterblichkeit der Seele ist es insbesondere die Willensfreiheit, welche als natürliche Grundlage und Voraussetzung des jenseitigen Schicksals des Menschen in Betracht kommt. Lactantius handelt indes von dieser sittlichen Grundkraft des Menschen nur nebenbei, indem er sie für sein System mehr voraussetzt als eigentlich beweist. Die Tugend, so lehrt er, ist zu ehren nicht durch Opfer oder Weihrauch oder feierliches Gebet, sondern voluntate sola atque proposito (Inst. I, 20, 20). Christus hat, indem er seine Lehren durch sein Leben bestätigte, allen die Nothwendigkeit des Gehorsams auferlegt, zugleich aber auch allen die Freiheit gelassen, auf daß so ein Lohn festgesetzt sei für die Gehorchenden, weil sie auch nicht gehorchen könnten, wenn sie wollten, und eine Strafe für die nicht Gehorchenden, weil sie gehorchen könnten, wenn sie wollten[1]. Er hat uns durch sein Beispiel gezeigt, daß auch das Fleisch die Tugend erfassen könne (ibid. IV, 24, 10), daß es keine Nothwendigkeit ist zu sündigen, sondern Vorsatz und freier Wille (ibid. IV, 25, 8). Gott hat dem Menschen nicht von Anfang die (selige) Unsterblichkeit verliehen, indem er wollte, daß derselbe durch eigene Kraft sich seliges Leben als Lohn erwerbe (ibid. VII, 5, 15 sqq.). Auch die Religion ist etwas Freiwilliges, und es kann niemand Zwang angethan werden, das zu verehren, was er nicht will (Epit. 49, 2; cf. Inst. V, 19, 11. 23).

607. Fragt es sich weiter, was der Mensch kraft seiner Willensfreiheit in diesem Leben zu thun und zu meiden hat, um seiner Lebensaufgabe gerecht zu werden, so liegt die Antwort hierauf principiell in dem mehrerwähnten Dualismus des Lactantius. Zur Seele als dem guten Princip im Menschen gehört hiernach alles Gute, welches daher als Gut der Seele bezeichnet wird und Meiden irdischer Schätze und Vergnügen, Verachtung des Schmerzes und Todes u. s. w. umfaßt. Die Güter des Körpers dagegen umfassen alles Verwerfliche, nämlich Begierden, Wollust und Vergnügen aller Art. Und zwar sind die Güter der Seele Uebel für den Körper, die Güter des Körpers Uebel für die Seele (ibid. VII, 5, 23; cf. III, 12, 1 sqq.; V, 21, 10. 11; VI, 4, 12—15. De ira 19, 1 sqq.).

Vermöge seiner Constitution wird der Mensch zu beiden Arten von Gütern bezw. Uebeln hingezogen. Da er aber dem Willen nach frei ist, so kann man

[1] Inst. IV, 24, 7: Debet doctor ille perfectus et docere ista praecipiendo et confirmare faciendo, quia qui dat praecepta vivendi amputare debet omnium excusationum vias, ut imponat hominibus parendi necessitatem non vi aliqua sed pudore, et tamen libertatem relinquat, ut et praemium sit constitutum parentibus, quia poterant non parere si vellent, et non parentibus poena, quia poterant parere si vellent.

mit allem Rechte sagen, daß dem Menschen zwei Lebenswege offen stehen, der Weg der Seele, der steil und beschwerlich ist und auf dem sich die Tugenden (Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit, Geduld, Treue, Wahrheit, Weisheit u. s. w.), dazu aber Armut, Schmach, Arbeit, Schmerz finden, und der Weg des Körpers, der eben und angenehm ist, auf dem sich Reichthum, Ehre, Ruhe, Vergnügen, daneben aber auch Ungerechtigkeit, Grausamkeit, Stolz, Treulosigkeit und alle übrigen Laster finden (Inst. VI, 4, 3. 6. 7; cf. VI, 3, 2. 3; VII, 10, 10—11. Epit. 54, 1). Wie die beiden Wege selbst, so ist auch ihr Ziel sehr verschieden. Der Weg des Körpers gewährt zeitliche Güter und ewiges Verderben, der Weg der Seele zeitliche Uebel und ewiges Leben. Da es dem Menschen wiederum freisteht, zu dem ersten oder zweiten Ziele zu gelangen, so kann man sagen, den Gerechten sei Unsterblichkeit, den Ungerechten ewige Strafe vorgelegt (Inst. VI, 3, 10; cf. Epit. 54, 3).

Demgemäß kann die religiös-sittliche Aufgabe des Menschen nur darin bestehen, stets im Leben die Seele als Führerin zu haben und den Leib in den Dienst der Seele treten zu lassen. Der himmlische Theil des Menschen muß der herrschende, der irdische der dienende sein (Inst. II, 12, 11; VI, 1, 7. De opif. 1, 10). Wir müssen einhalten den Weg der Gerechtigkeit, der zum Leben führt[1], den Weg zur Erlangung der Unsterblichkeit, welchen Gott selbst uns gezeigt hat (Inst. I, 1, 6; cf. IV, 25, 6—10). Wer aber einmal den rechten Lebensweg einzuhalten strebt, der muß auf den Himmel, nicht auf die Erde blicken, der muß Gott, nicht den Menschen folgen, dem Gotte des Himmels, nicht irdischen Bildwerken dienen, auf den Geist, nicht auf den Leib alles beziehen, um das ewige, nicht um dies zeitliche Leben sich Mühe geben (ibid. VI, 8, 4). Denn jene, welche die Güter des Geistes vernachlässigen, die des Körpers aber anstreben, verweilen in Finsterniß und Tod, welche die Attribute der Erde und des Körpers sind, weil Leben und Licht vom Himmel ist (ibid. VI, 1, 10).

Vor allem ist die Erkenntniß der religiösen, von Gott geoffenbarten Wahrheit Sache der Seele und darum sittliche Pflicht des Menschen. Die Erkenntniß der Wahrheit ist die Speise der Seele, und zwar die süßeste (ibid. I, 1, 20), die mit einer unglaublichen Lieblichkeit übergossene (ibid. V, 1, 12). Nichts sollen wir lieber hören, als was die Seele nährt und uns besser macht, da der Gehörsinn uns gegeben worden ist, damit wir die Lehre Gottes vernehmen können (ibid. VI, 21, 8). Vor der Erkenntniß Gottes waren wir ungerecht (ibid. IV, 26, 22). Auch jetzt suchen uns die Dämonen noch abzubringen von der Kenntniß des wahren Gottes, durch welche allein man dem ewigen Tod entgehen kann (ibid. IV, 27, 16). Es haben nämlich die Menschen keine andere Hoffnung des Lebens, als nach Ablegung aller Irrthümer die Augen des Geistes zu öffnen und ihren Gott zu erkennen und ihm zu dienen (ibid. IV, 28, 1 sqq.; cf. III, 30, 3—8. Epit. 44, 1;

[1] Epit. 54, 3: Tenenda est nobis iustitiae via, quae ducit ad vitam. Cf. Inst. VI, 4, 14 u. a. St.

47, 1). Diese Gotteserkenntniß bewirkt, daß wir die Unsterblichkeit erlangen (De ira 13, 23).

Mit der Erkenntniß der Wahrheit muß aber auch, damit der Mensch nach der Seele wandle, die Uebung der Tugenden verbunden sein. Darum heißt auch die Gerechtigkeit Stoff und Speise der Seele (Inst. II, 12, 14), während die Sünde pabulum mortis ist (ibid. IV, 25, 7) und die Vergnügungen die Schlingen bilden, welche den Menschen vom rechten Wege abzubringen suchen (ibid. VI, 22, 3—6). — Das Verhältniß von Gotteserkenntniß und gerechtem Leben wird veranschaulicht an dem Verhältnisse des Hauptes zu den Gliedern des menschlichen Leibes. Wie die Glieder ohne das Haupt nichts vermögen, so gilt auch Tugendübung nichts bei fehlender Gotteserkenntniß. Auch Gotteserkenntniß allein ohne Tugend nützt nichts, sowenig wie das Haupt ohne die Glieder. Wie aber am menschlichen Leibe einzelne Glieder fehlen können, wenn nur das Haupt vorhanden ist, so dürfen auch einzelne Tugenden mangeln, wenn der Mensch nur Gott wahrhaft erkennt. Unnütz und verkehrt ist deshalb jede Tugendlehre und Tugendübung der heidnischen Philosophen wie der gesamten vorchristlichen Menschheit wegen des Mangels der Gotteserkenntniß (ibid. VI, 9, 9 sqq.).

608. Die ganze Ethik des Lactantius erscheint als der Versuch einer möglichst innigen Verbindung heidnisch-philosophischer und specifisch christlicher Elemente. Die von der Philosophie gefundenen einzelnen Forderungen der natürlichen Sittlichkeit nimmt er zwar materiell wie formell in sein System auf, aber die letzte und höchste Erkenntnißquelle der Ethik und ebenso deren Grundlage, Ursprung und Ziel bestimmt er, wenigstens der Hauptsache nach, entschieden christlich. Freilich wird ein Moment der specifisch christlichen Ethik von Lactantius nahezu ganz in den Hintergrund gestellt, nämlich die Erlösungsgnade Christi, welche den natürlichen Menschen erst umschaffen und ihn zum sittlichen Handeln anregen und dabei begleiten muß, auf daß dasselbe ein zielentsprechendes sei [1]. Einigermaßen, jedoch viel zu wenig, tritt das erwähnte Moment darin hervor, daß Lactantius die ganze religiös-sittliche Entwicklung des Menschen auch als Heilsproceß auffaßt und darstellt.

In seinen Institutionen will Lactantius handeln von der Hoffnung (des Menschen), dem Leben, dem Heile, der Unsterblichkeit, von Gott (Inst. I, 1, 12). Eine Hoffnung des Heiles könnten die Menschen nicht haben, wenn Gott nur Urheber der Uebel wäre (De ira Dei 3, 2). Das hat übrigens noch niemand behauptet (ibid.). Positiv ermöglicht ist uns das Heil durch Christus. Er wird Erlöser (salvator) genannt, weil er ist die Heilung (sanatio) und das Heil aller, die durch ihn an Gott glauben (Epit. 37, 9; cf. Inst. IV, 12, 6. 9). In dem Geheimniß der Menschwerdung des eingebornen Gottessohnes ist das Heil der Menschen enthalten (Epit. 38, 2); er ist gesandt worden, allen den Weg des Heiles zu bahnen (ibid. 46, 2). Sein Opfertod ist allen zum Heile (Inst. IV, 26, 39); er ist dux salutis wie auch Pforte des höchsten Tempels, Weg des Lichtes und Thüre des Lebens (ibid. IV, 29, 15). —

[1] Vgl. Heinig, Ethik des Lactantius S. 84—90.

Derjenige ist getrennt vom Leben und vom Heile, der nicht eintritt in die katholische Kirche oder von ihr ausscheidet, weil eben diese allein die wahre Gottesverehrung besitzt. Man darf deshalb nicht einer Häresie anhangen. Denn es handelt sich hier um das Leben und um das Heil. Diese sind verloren und vernichtet, wenn man nicht vorsichtig und eifrig für sie sorgt (ibid. IV, 30, 12; cf. Epit. 47, 2). — Daß alles Heil (wie alle Hoffnung) des Menschen in der rechten Erkenntniß und Verehrung Gottes gelegen ist, hebt Lactantius wiederholt hervor (Inst. III, 30, 3; VI, 9, 24). Darin besteht für die Menschen der einzige Hafen des Heiles, daß sie Gott erkennen (Epit. 47, 1). Insofern die Erkenntniß und Verehrung Gottes nichts anderes ist als die Religion, kann Lactantius auch sagen, alle Hoffnung des Lebens und des Heiles sei allein in der Religion Gottes gelegen (ibid. 68, 1). — Ein anderes Mal führt er noch die Buße an als letztes Rettungsmittel für den gebrechlichen Menschen und nennt sie Hoffnung und Hafen des Heiles (ibid. 62, 1. 2).

Wenn der Mensch die rechte Erkenntniß und Verehrung Gottes besitzt und zugleich rein ist von jedem Makel, so ist er nach Lactantius nicht bloß im Besitze des Heiles, sondern zugleich auch ein Tempel Gottes (ibid. 61, 10. Inst. VI, 25, 15; cf. De mort. persec. 15).

3. Das jenseitige Leben als Lohn der Guten.

609. Das Ziel, welches den Guten am Ausgange ihres Lebensweges entgegenwinkt, ist, wie schon wiederholt angedeutet, die (höhere) Unsterblichkeit oder das (selige) Leben nach dem Tode. Entsprechend der Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele, gibt es nach Lactantius zwei Arten des Lebens für ihn: das eine ist zeitlich, das andere ewig. Ersteres empfangen wir durch unsere Geburt und bringen es zu auf der Erde und im Körper; es ist wie der Körper begrenzt und endlich. Letzteres erlangen wir, wenn wir das erstere tugendhaft vollbringen; es ist himmlisch wie die Seele und daher unbegrenzt (Inst. VII, 5, 16—17). — Dieses ewige Leben nun stammt als von seinem letzten Ursprung aus Gott. Während die Götter der Heiden todt sind, ist der Christengott der wahre und zugleich lebendige Gott (ibid. II, 1, 5. Epit. 20, 10); er ist allein leidensunfähig, unveränderlich, unvergänglich, selig, ewig (Inst. II, 8, 44; cf. II, 12, 3). Gott wollte sich aber auch ein ewiges Reich bereiten und unzählige Seelen erschaffen, um ihnen die Unsterblichkeit zu verleihen (ibid. II, 10, 2; vgl. oben n. 602); er läßt uns entstehen zum ewigen Leben (ibid. II, 9, 5); er wollte uns offenbaren, was zur Erlangung des Lebens nützlich ist (ibid. II, 8, 70; cf. I, 1, 6); er hat allen die Unsterblichkeit verbürgt (ibid. V, 14, 16); er ist Führer auf dem Wege zum Himmel und versagt keinem Menschen die Unsterblichkeit (ibid. VI, 3, 16). — Den Juden hat aber Gott angedroht, daß er das Erbe des ewigen Lebens andern Völkern zuwenden werde, falls sie nicht Buße thun (ibid. IV, 11, 2). — Als Vermittler der Unsterblichkeit oder des Lebens wird Christus in verschiedenen Redewendungen bezeichnet. Er hat den Tod überwunden (Epit. 39, 7); er sollte uns führen zur Unsterblichkeit (Inst. IV, 13, 4; cf. ibid. IV, 10, 1), zu Gott und zur Unsterblichkeit (ibid. IV,

25, 5; cf. Epit. 39, 7); er ist die Speise und das Leben aller, die glauben an das Fleisch, das er getragen, und an das Kreuz, an dem er gehangen (ibid. IV, 18, 28); er ist gekommen, um den Menschen das Leben zu bringen (ibid. IV, 16, 17); er ist die Thüre des Lebens (ibid. IV, 29, 15), so daß die Menschen keine Hoffnung haben können, die Unsterblichkeit zu erlangen, wenn sie nicht an ihn glauben (ibid. IV, 19, 10—11; cf. IV, 14, 2). — Im Gegensatz zu Christus suchen die bösen Geister den Menschen das Leben zu rauben und ihnen die Hoffnung des wahren Lichtes zu nehmen, auf daß sie nicht zum himmlischen Lohne der Unsterblichkeit gelangen (Epit. 23, 4).

610. Wie schon oben (n. 606) angedeutet, hat Gott die Unsterblichkeit dem Menschen nicht von Anfang effective verliehen, sondern ihm dieselbe als ein Gut vorgelegt, das er durch den rechten Gebrauch seiner Freiheit sich aneignen sollte (Inst. VII, 5; cf. ibid. VI, 3, 10). Vor allem ist es nun, wie ebenfalls schon (n. 607) angedeutet, die rechte Erkenntniß und Verehrung Gottes oder das Bekenntniß der wahren Religion, wodurch wir zum ewigen Leben gelangen. Ist das Leben zugebracht worden in der Religion Gottes, so ist der Tod kein Uebel, weil er ist die Versetzung zur Unsterblichkeit (ibid. III, 19, 10; cf. ibid. IV, 4, 5; VI, 6, 18. Epit. 52, 9). — Desgleichen müssen wir, um zum ewigen Leben zu gelangen, den Weg der Gerechtigkeit schreiten (Inst. IV, 26, 25), indem nur diese dem Menschen ewiges Leben verleiht (ibid. VII, 14, 2), während diejenigen, die ein irdisches Leben führen, die Unsterblichkeit nicht erlangen können (ibid. VII, 5, 24). Kurz gesagt: Wie das ewige Leben in der Tugend ist, so der Tod in der Lust[1].

611. Insofern die Menschen ihre religiös-sittliche Lebensaufgabe erfüllen, haben sie die Hoffnung der Unsterblichkeit (ibid. IV, 11, 16; 28 1), sind sie Candidaten der Unsterblichkeit (ibid. VI, 18, 35); sie verdienen aber hierdurch zugleich das ewige Leben im eigentlichen Sinne des Wortes (De opif. 19, 10; cf. Fragm. incert. bei *Brandt* II, 1, p. 158, 2). Darum redet Lactantius sehr oft von einem Lohne der Unsterblichkeit (merces immortalitatis, Inst. IV, 25, 10. Epit. 64, 1. 7; praemium immort., Inst. IV, 14, 2; V, 18, 11; VII, 5, 15. Epit. 24, 11; 36, 3; 62, 4; 68, 5; praemia immort., Inst. IV, 10, 1; 26, 14; vitae immortalis praemia, Epit. 61, 4) oder bezeichnet dieselbe als ausgemachten und würdigen Lohn der Tugend oder der Gerechtigkeit (Inst. III, 27, 13. De ira 24, 9). Auf dasselbe geht es hinaus, wenn er das ewige und selige Leben nach dem Tode als praemium charakterisirt (Epit. 52, 7), wenn er die praemia der Tugend ewig und unsterblich nennt (Inst. V, 17, 16; cf. Epit. 59, 1), wenn er lehrt, daß wir die Unsterblichkeit erlangen sollen pro laborum mercede (Inst. VII, 6, 1), daß die Tugend ihren Lohn beim richtenden Gott empfangen und leben und immerdar blühen wird (ibid. V, 18, 9). Der Verdienstescharakter des ewigen Lebens ist auch gewahrt, wenn es heißt, daß der Gerechte für die Mühen dieses Lebens mit Unsterblichkeit beschenkt werden wird

[1] Inst. VI, 21, 11: Sicut vita perpetua in virtute est, ita mors in voluptate. Cf. VI, 17, 10; 22, 4.

(donabitur, ibid. VI, 4, 11), oder daß Gott für den zeitlichen Tod ewiges Leben gewähren kann (Epit. 61, 2).

612. Die Unsterblichkeit nach dem Tode ist aber auch das höchste Gut, das der Mensch erstreben und erreichen kann und soll [1]. In der Tugend als solcher kann das höchste Gut nicht liegen, weil die Tugend nicht sofort auch glückselig ist. Sie muß ja in diesem Leben fortwährend die verschiedensten Uebel erdulden, ja es kann auf Erden überhaupt kein ihrer würdiger Lohn gefunden werden. Einigermaßen haben dies auch schon die Heiden geahnt, z. B. Euklides, Seneca, besonders die Stoiker, welche lehrten, daß man nach Tugend streben müsse um des seligen Lebens willen, das auf die Tugend nothwendig folge. Ein solch seliges Leben kann es aber auf Erden nicht geben, sondern nur in einem Zustande, der keine Plage, keinen Wandel und keine Vergänglichkeit mehr zuläßt. Das aber ist allein der Zustand der Unsterblichkeit nach dem Tode (wie sie bisher beschrieben wurde); folglich ist sie das summum bonum (Inst. III, 12; cf. ibid. III, 13, 1; IV, 4, 5; VI, 6, 4. Epit. 30, 3. De ira 13, 23).

4. Weitere Schilderungen des jenseitigen Zustandes der Gerechten; die Wohnorte der Unsterblichen und deren Los unmittelbar nach dem Tode.

613. Abgesehen von den schon angeführten Stellen, nach welchen das jenseitige Leben den Charakter einer Belohnung hat, macht Lactantius noch sehr oft geltend, daß dem diesseitigen Tugendringen der Gerechten ein jenseitiger Lohn entspricht, ja entsprechen muß, daß mithin deren Zustand bis zu einem gewissen Grade ein selbstverdienter ist. Zeitlich sind die Belohnungen der Laster, ewig dagegen die Belohnungen der Tugenden (Inst. VII, 1, 5; cf. VI, 4, 12—15; VII, 27, 2). Gäbe es kein divinum praemium beatitudinis perpetuae, keinen himmlischen Lohn, so wären die wahre Religion, die wahre Weisheit, die Gerechtigkeit und Tugend ohne allen Halt. Umsonst wäre deren Uebung, und auch die Unterweisungen des Lactantius wären unnütz und vergeblich, wenn er sie nicht krönen könnte durch die Lehre vom seligen Leben. Denn alle Auseinandersetzungen in den sechs ersten Büchern der Institutionen sind nur das Fundament, auf welchem im siebenten Buche das Gebäude aufgerichtet werden soll (ibid. VII, 1, 1—4). Aber es bleibt wahr, daß Gott nicht bloß wie ein irdischer Feldherr den Lebenden, sondern auch den Gestorbenen den Lohn der Tugend bezahlen kann (ibid. V, 19, 25). Von ihm erhält jeder die Krone der Tugend (ibid. VI, 4, 11; cf. De mort. persec. 1, 16); er hat ewige Belohnungen festgesetzt für die Mühen dieses Lebens (Inst. VI, 4, 17). Von Gott soll man darum bei Uebung der Barmherzigkeit den Lohn erwarten, und sicher wird man denselben auf ewig empfangen (ibid. VI, 12, 2. 24. 40; cf. VI, 18, 3). Wir sollen uns alle Mühe geben, um von Gott zu verdienen Rache für die von andern uns zugefügten Leiden und den Lohn (des ewigen Lebens, ibid. V, 23, 5). Eindringlich mahnt Lactantius am Schlusse seiner Institutionen noch alle Menschen, die wahre Religion und Weisheit anzunehmen,

[1] Vgl. Heinig, Ethik des Lactantius S. 27—33.

wodurch wir hingelenkt werden zu den ewigen Belohnungen des himmlischen Schatzes (ibid. VII, 27, 1)[1]; zu streiten mit dem Feinde, auf daß wir siegreich über ihn triumphiren und vom Herrn die Belohnung der Tugend empfangen, die er selbst verheißen hat (ibid. VII, 27, 16).

614. An andern Stellen schildert Lactantius das ewige Leben als ein geistiges, insofern es kein Uebel wie kein Ende in sich bergen kann (ibid. VII, 5, 19). Wir werden nach ihm mit dem Lohne der Unsterblichkeit begabt, auf daß wir den Engeln gleichgestaltet werden und dem höchsten Vater und Herrn auf ewig dienen und für Gott ein ewiges Reich seien (ibid. VII, 6, 1). Durch gute Werke erlangt unsere Seele eine Aehnlichkeit mit Gott selbst (De ira 24, 13). — Entsprechend seinem ganzen Dualismus, lehrt Lactantius ferner, daß die Seele, wenn sie den Sieg davongetragen, unsterblich sei und in ewigem Lichte verweile (Inst. II, 12, 7). Wer der Wahrheit und Gerechtigkeit folgt, wird nach Empfang des Lohnes der Unsterblichkeit immerdauerndes Licht in Empfang nehmen (accepto immortalitatis praemio perenni luce potietur, ibid. VI, 3, 17; cf. VI, 17, 10; VII, 27, 14), während jener, welcher die Dämonen verehrt und ihnen folgt, weder den Himmel noch das Licht erlangen wird, die beide dem wahren Gott gehören (ibid. II, 17, 5; cf. V, 1, 9). Mehr der biblisch-christlichen Auffassung folgend, sagt Lactantius auch wieder, der Mensch erlange für die Uebung der wahren Religion, daß er auf ewig selig und immerdar bei Gott und mit Gott sei[2]. Christus hat uns zu Erben eines ewigen Reiches gemacht, nachdem er das Volk der Juden enterbt hat (ibid. IV, 20, 5; cf. VII, 6, 1); sein Erbe ist das himmlische Reich (ibid. IV, 20, 8); er hat uns aufgenommen zur Erbschaft des himmlischen Reiches (ibid. IV, 20, 13). Die Endseligkeit der Gerechten schildert er also: Sie werden auferstehen und des frühern Lebens und aller Thaten sich erinnern, sie werden versetzt in die himmlischen Güter und Freuden genießen in zahllosen Mengen und dem gegenwärtigen Gotte Dank sagen, daß er alles Uebel vernichtet, daß er zum Reiche und zum ewigen Leben sie erweckt hat (ibid. VII, 23, 1).

615. Der Wohnort, in welchem das selige Leben zugebracht wird, kann nach Lactantius kein anderer sein als der Himmel. Von dorther stammt die Seele, und dorthin soll sie zurückkehren. Darum lehrt er, daß die Tugend den Menschen in den Himmel erhebt (ibid. I, 18, 3), daß die Unsterblichkeit und das ewige Leben im Himmel ist (ibid. II, 12, 14; cf. II, 9, 3). — Der Himmel ist der Sitz Gottes selber (ibid. II, 1, 17; 9, 2) und gehört gleich dem Lichte Gott an (ibid. II, 17, 5). Neben dem Himmel gibt es als zweite jenseitige Region noch die Unterwelt, welche unterhalb der Erde sich befindet (ibid. II, 2, 22), in welcher auch Christus zwei Tage verweilte (ibid. IV, 27, 19)[3]. — Von den beiden öfter erwähnten Lebenswegen führt der eine

---

[1] Inst. VI, 12, 33—36; Epit. 60, 9 mahnt Lactantius, das Geld zu verachten und es zu den himmlischen Schätzen zu übertragen, wo es unter Gottes Schutz als ewiger Schatz erhalten bleibt.

[2] Inst. VII, 5, 27: Pietatem hominis, qua Deum honoraverit, hoc adficit (Deus) praemio, ut sit in aeternum beatus apud Deum et cum Deo semper.

[3] Inst. III, 12, 31 sagt aber Lactantius: Summum quid est nisi *caelum* et Deus,

empor zum Himmel, der andere hinab zur Unterwelt (ibid. VI, 3, 1; cf. ibid. 10. Epit. 54, 1—3). Nicht zu den elysischen Gefilden, wie die Dichter (z. B. *Vergil.*, Aen. VI, 542) sagen, führt der Weg der Tugend und des Guten, sondern zur Burg der Welt (d. h. zum Himmel selber, Inst. VI, 4, 1), wohin allerdings jene nicht gelangen können, welche die Teufel verehren (ibid. II, 17, 5).

Lactantius kennt aber noch einen andern Wohnort der Seligen, nämlich das Paradies. Dieses ist vom Herrn als ein ungemein fruchtbarer und lieblicher Garten geschaffen und zum Wohnplatz des ersten Menschen bestimmt worden. Als aber Adam sündigte, vertrieb ihn Gott aus dem Paradiese und umgab dasselbe mit einem Feuerwall, auf daß niemand hinzutreten könne, bis Gott das höchste Gericht auf Erden vollzieht und seine gerechten Verehrer nach Aufhebung des Todes an jenen Ort zurückruft[1].

616. Die letztangeführte Stelle gibt uns schon einigen Aufschluß über den Zeitpunkt, in welchem nach Lactantius das selige Leben als Lohn der Tugend beginnt, und sagt uns ebendamit indirect, welches das Los der Guten unmittelbar nach dem Tode sei. Obwohl nämlich Lactantius das selige Leben in der Regel einfachhin auf die Tugend als deren Lohn folgen läßt, so lehrt er dennoch, wo er ausführlich die Aufeinanderfolge der Heilswirksamkeiten und Heilszustände beschreibt, ausdrücklich also: Niemand wähne, daß die Seelen sofort nach dem Tode gerichtet werden. Sie werden vielmehr alle in einer gemeinsamen Haft (custodia) gehalten, bis die Zeit kommt, da der höchste Richter die Prüfung der Verdienste vollzieht. Alsdann werden jene, deren Gerechtigkeit erprobt sein wird, den Lohn der Unsterblichkeit empfangen, die Bösen dagegen in die Finsterniß verstoßen und in bestimmte Strafen verwiesen (Inst. VII, 21, 7—8; cf. ibid. 20, 1 sqq.; 23, 1 sqq.; 26, 6).

5. Der jenseitige Tod als Strafe der Bösen.

617. Wie die rechten Verehrer des wahren Gottes sich das Leben verdienen, so verurtheilen sich die Götzendiener selbst zum Tode (Inst. II, 2, 22); denn der muß des Todes sein, welcher sich und seine Seele Todten zugesprochen hat (ibid. II, 2, 24). Wird der Geist überwunden von den Lastern, so muß er des Todes werden (ibid. III, 12, 5). Siegt der Leib über die Seele und unterwirft er sie seiner Herrschaft, dann wird die Seele in ewiger Finsterniß und im Tode sich befinden (ibid. II, 12, 7; cf. II, 17, 5; VI, 1, 10; 3, 17).

---

unde animus oritur? imum quid nisi *terra*, unde corpus est? Inst. II, 14, 3 läßt er die Teufel auf die Erde fallen, statt in den Himmel aufgenommen werden. Wenn er sie nicht sogleich in die Hölle verstoßen werden läßt, so hat dies den Grund auch darin, daß er sie eben überhaupt nicht alsogleich bestraft werden, sondern aus mancherlei Gründen auf Erden herumschwärmen und selbst Nachkommen erzeugen läßt (cf. ibid. II, 14; III, 29).

[1] Inst. II, 12, 15. 19. Epit. 22, 2. 4. Für seine Lehre vom Paradiese als schließlichem Wohnort der Gerechten beruft sich Lactantius auf die erythräische Sibylle (Fragm. II, 46—48, ed. *Friedlieb*), ähnlich wie Theophilus Ad Autol. II, 36 (siehe oben S. 137).

Dieser Tod ist derart, daß er die ungerechten Seelen nicht gänzlich vernichtet, sondern auf ewig bestraft. Er heißt der zweite Tod im Unterschiede vom ersten, welcher in der Trennung von Leib und Seele besteht, und wird definirt als das Ausstehen ewigen Schmerzes oder als die verdiente Verdammung der Seelen zu den ewigen Strafen[1]. — Daß dieser Tod ewig dauert, wird von Lactantius noch sehr oft und in den verschiedensten Wendungen hervorgehoben (z. B. Inst. I, 11, 3; 19, 7; IV, 1, 3; 4, 5; 25, 9; 26, 15; 27, 16; VI, 20, 5; VII, 11, 2. De ira 24, 8). Desgleichen lehrt er wiederholt, daß der jenseitige Tod der Bösen den Charakter einer Strafe und zwar einer ewigen und höchst schmerzlichen Strafe an sich habe. Ist die Seele jenem Tode verfallen, so leidet sie immerwährende Strafen[2] und unendliche Qualen für ihre Sünden (Inst. VII, 11, 2); denn ewig und voll von den grausamsten Martern ist derselbe (ibid. VII, 10, 10)[3].

618. Daß und inwiefern nach Lactantius die Seelen leidensfähig sind, ist schon oben (n. 605) dargelegt worden. Worin aber das Strafleiden der Sünder des nähern bestehe, erörtert er nicht ausführlicher. Doch lehrt er an einer Stelle (ibid. V, 18, 16), daß Gott den ungerechten Geistern ewiges Feuer bereitet habe, und anderwärts (ibid. VII, 26, 7), daß nach dem Weltgerichte die ganze Schar der Gottlosen für ihre Verbrechen im Angesichte der Engel und der Gerechten in ewigem Feuer auf immer brennen wird.

Gemäß der letztern Stelle beginnt die positive Feuerstrafe der Bösen erst mit dem Weltgerichte. Dies stimmt zu der oben (n. 616) angeführten Lehre, wonach alle Seelen bis zum Tage des Gerichtes in einer gemeinsamen Haft gehalten werden, sowie zu der Anschauung, daß auch der Teufel nicht sogleich nach seiner Uebertretung von Gott in die Strafe verstoßen worden ist (ibid. III, 29, 16).

Der Ort, in welchem die Sünder ihre Strafen leiden müssen, ist schon angedeutet, wenn im Gegensatze zum himmlischen Lohne die Rede ist von inferna supplicia (ibid. VII, 14, 3); deutlicher noch heißt es, daß die Götzendiener sich selbst in die Hölle (inferi) versenken (ibid. II, 2, 22; cf. II, 17, 5), daß jener, welcher von Gott sich abwendet, in die Hölle geworfen wird (ibid. VI, 4, 5). Einmal lehrt Lactantius auch im Anschluß an Vergil (Aen. VI, 542—543), daß der linke Weg, welchen die Bösen wandern, in den gottlosen Tartarus führt (Inst. VI, 4, 1).

---

[1] Inst. II, 12, 8—9: Mortem secundam . . . definimus . . . sic: mors est aeterni doloris perpessio, vel ita: mors est animarum pro meritis ad aeterna supplicia damnatio.

[2] Eine ewige Strafe wird den Sündern noch in Aussicht gestellt Inst. V, 11, 8; VI, 3, 10; 4, 5; 6, 4; VII, 5, 26. Epit. 52, 9; 57, 5; cf. Inst. II, 17, 1; V, 3, 8. — Im Gegensatze zu der Unsterblichkeit als dem summum bonum ist die poena sempiterna das summum malum, Inst. VI, 6, 4.

[3] Von ewigen Peinen (supplicia) ist auch die Rede Inst. II, 17, 5. 12; V, 19, 1; VII, 1, 25; von ewigen Martern (cruciatus) ibid. VII, 12, 16; 26, 6.

II. Die Lehre von der allgemeinen Vollendung.

1. Die Wiederkunft Christi und das tausendjährige Reich.

619. Gemäß einer uranfänglichen Bestimmung Gottes mußte sein Sohn beim Herannahen des Weltendes (appropinquante saeculi termino) auf die Erde herabsteigen (Inst. IV, 10, 1; cf. ibid. IV, 2, 5; V, 7, 1). Es ist aber von Gott festgesetzt, daß derselbe Christus zweimal auf die Erde herabkomme: einmal, um den Heiden Gott zu verkünden, dann wiederum, um zu herrschen. Die zweifache Ankunft Christi ist schon im Alten Bunde geweissagt. Dan. 7, 13 prophezeit die erste Ankunft Christi zum Leiden und Tode; Ps. 109, 1 (vgl. 1 Tim. 6, 15) prophezeit das Hinaufsteigen Christi zu Gott dem Vater nach seinem Leiden und seiner Auferstehung; Js. 45, 1—3 und Dan. 7, 14 prophezeien, daß Christus jetzt im Himmel ewige Macht besitzt, aber auch dann, wenn er in Herrlichkeit und Macht wiederkommt (Inst. IV, 12, 14—21).

Die Juden hielten Christus in seiner Erniedrigung nicht für den Sohn Gottes, da sie nicht erkannten, daß von den Propheten eine zweifache Ankunft Christi vorausverkündet sei, die erste verborgen in der Niedrigkeit des Fleisches, die zweite offenbar in der Kraft der Majestät. Die erste Ankunft ist aber (außer Dan. 7, 13) geweissagt Ps. 71, 6—7; Js. 53, 1—6 und auch von der Sibylle (VIII, 257. Inst. IV, 16, 13—17; cf. ibid. VII, 1, 24).

620. Von der ersten Ankunft Christi handelt Lactantius, wie er selbst bemerkt, im vierten Buche, von der zweiten aber im letzten Buche seiner Institutionen (ibid. VII, 1, 24; IV, 12, 22). Er geht hierbei sehr ausführlich zu Werke und schildert eingehend und in stark chiliastischer Weise die Zeiten und Zeichen, die Personen und Ereignisse, welche der Wiederkunft Christi vorangehen, sie begleiten und ihr nachfolgen. Da er hierbei eine systematische Reihenfolge einhält, so können auch wir seinem Gedankengange im allgemeinen folgen.

Zuerst erörtert Lactantius die Frage nach der Dauer dieser Welt und damit indirect die Frage nach dem Zeitpunkte der Wiederkunft Christi. Während die Heiden schon viele Jahrtausende seit Beginn der Welt verflossen sein lassen, wissen die Christen aus den göttlichen Schriften, daß noch nicht das sechste Jahrtausend beschlossen ist. Wenn aber diese Zahl voll ist, dann muß die Vollendung eintreten und der Zustand der menschlichen Dinge verbessert werden (ibid. VII, 14, 4—6). Nach den heiligen Schriften hat Gott die Welt in sechs Tagen vollendet, den siebenten Tag aber, an dem er von seinen Werken geruht hatte, geheiligt. Weil nun alle Werke in sechs Tagen vollendet worden sind, darum muß die Welt sechs Jahrtausende in ihrem gegenwärtigen Zustande verbleiben; denn nach Ps. 89, 4 gleicht ein großer Gottestag tausend Jahren. Weil Gott hinwiederum nach Vollendung der Werke am siebenten Tage ruhte und ihn segnete, darum muß am Ende des sechsten Jahrtausendes alle Bosheit von der Erde verschwinden und die Gerechtigkeit tausend Jahre herrschen und Friede und Ruhe sein von den Müh-

salen, welche die Welt schon lange erträgt. Kleines ist stets Bild und Vorbedeutung von Großem. Wie unser irdischer Tag ein Bild ist des großen Tages, welcher tausend Jahre umfaßt, so ist die Erschaffung des ersten Menschen am sechsten Tage ein Bild der Gestaltung des wahren Menschen durch das Wort Gottes am großen sechsten Tage, d. h. ein Bild der Gestaltung des heiligen Volkes durch Lehre und Gebot Gottes zur Gerechtigkeit. Und wie damals der sterbliche und unvollkommene Mensch aus Erde gebildet wurde, um tausend Jahre in dieser Welt zu leben, so wird dereinst der vollkommene Mensch aus der irdischen Welt gebildet, auf daß er, von Gott belebt, in eben dieser Welt tausend Jahre herrsche (Inst. VII, 14, 7—14; cf. Epit. 65, 9).

621. Die von den heiligen Schriften erzählte Befreiung des Volkes der Hebräer aus der Knechtschaft der Aegypter, so fährt Lactantius weiter, war ein Vorbild der Befreiung des Volkes Gottes von der schweren Knechtschaft der Welt. Weil damals nur ein Volk schmachtete unter der Knechtschaft eines andern Volkes, so wurde auch nur Aegypten geschlagen. Weil aber jetzt das Volk Gottes aus allen Zungen gesammelt wird und unter allen Völkern lebt, so müssen alle Nationen, d. i. der ganze Erdkreis, mit himmlischen Plagen gezüchtigt werden, damit das gerechte und Gott verehrende Volk befreit wird. Wie damals Zeichen geschahen, um die Niederlage der Aegypter vorzubedeuten, so werden auch in der letzten Zeit staunenswerthe Zeichen durch alle Elemente der Welt geschehen, um das nahe Ende allen Völkern zu verkündigen. Die Bosheit wird derart zunehmen, daß unsere Zeiten, in welchen die Ungerechtigkeit und Bosheit schon bis zum höchsten Grade gewachsen ist, dennoch im Vergleiche mit jener Zeit nahezu als golden beurtheilt werden können. Die Gerechtigkeit wird ganz selten sein, dagegen werden Gottlosigkeit, Habsucht, Begierlichkeit und Wollust überhandnehmen; alles Recht und alle Gesetze werden verschwinden; überall werden Kriege wüthen; alle Völker werden in Waffen sein; zuerst wird Aegypten die Strafen für seinen thörichten Aberglauben büßen und mit Blut wie mit einem Strom bedeckt werden (cf. Sibyll. V, 54 sqq. 77—85. 180). Das Schwert wird den Erdkreis durchwandern und alles wie eine Saat niedermähen (cf. ibid. III, 316 sq.). Die Ursache dieser Verwüstung und Verwirrung wird aber darin bestehen, daß der römische Name, durch welchen jetzt der Erdkreis regiert wird, von der Erde genommen werden und die Weltherrschaft nach Asien zurückkehren, das Morgenland wiederum herrschen, das Abendland aber dienen wird (cf. ibid. III, 250—355). Gleich den Weltreichen der Aegypter, Perser, Griechen und Assyrer (cf. ibid. III, 159—161; VIII, 6 sqq.) wird auch das römische untergehen, nur wird es um so tiefer fallen, je mehr es die übrigen Reiche an Größe überragt, wie schon die Sibylle (VIII, 9—159. 165. 171—173) und Hystaspes[1], der uralte Mederkönig, geweissagt haben (Inst. VII, 15; cf. Epit. 66, 1—3).

[1] Ueber Hystaspes, auf den sich Lactantius Inst. VII, 15, 19 u. 18, 2—3 beruft, s. oben S. 162, Anm. 1. Vgl. auch E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr., 2. Thl. (1885), S. 808 f., und die daselbst angegebene Literatur. — Dafür,

622. Lactantius will noch näher zeigen, wie dies alles geschehen wird. In Anlehnung an Dan. 7 lehrt er, daß das (römische) Reich unter zehn Könige getheilt sein wird, die mit ihren ungeheuern Heeren alles zerstören und verzehren werden. Da wird plötzlich gegen sie ein überaus gewaltiger Feind (hostis potentissimus) von den äußersten Grenzen des Nordens her sich erheben [1]; er wird drei aus ihrer Zahl, die alsdann Asien in Besitz haben werden, vernichten, von den übrigen aber als Bundesgenosse aufgenommen und als Fürst aller aufgestellt werden. Dieser nun wird mit unerträglicher Herrschaft den Erdkreis quälen, Göttliches und Menschliches vermengen, Unsagbares unternehmen, die Gesetze umändern. Er wird den Namen ändern und den Sitz des Reiches verlegen, und eine Verwirrung und Bestürzung des Menschengeschlechtes wird die Folge sein. Eine entsetzliche und fluchwürdige Zeit wird sein, die Staaten werden von Grund aus zerstört werden und untergehen nicht bloß durch Feuer und Schwert, sondern auch durch beständige Erdbeben, Ueberschwemmungen, häufige Krankheiten und oftmalige Hungersnoth (cf. Sibyll. VIII, 178—181). Auf der Erde und am Himmel wird alles in Verwirrung gerathen (cf. ibid. VIII, 341—344. 190—194). Auf ersterer wird nichts mehr wachsen, an letzterem wird die Sonne verdunkelt, der Mond mit Blut gefärbt sein. Die Sterne werden in größter Anzahl herniederfallen, die Berechnung der Zeiten wird aufhören, Jahr, Monat und Tag werden abgekürzt sein (cf. ibid. VIII, 204. 214 sq.; V, 531. Matth. 24, 29). Vom Himmel herab wird die Posaune ertönen (nach der Sibylle VIII, 239). Bei all diesen Schrecknissen wird kaum der zehnte Theil der Menschen erhalten bleiben; auch von den Verehrern Gottes werden zwei Theile untergehen, und nur der dritte, erprobte Theil (cf. Sibyll. III, 544. Offb. 9, 15. 18) wird bleiben (Inst. VII, 16; cf. Epit. 66, 3—6).

Wenn das Ende der Zeiten schon herannaht, dann wird ein großer Prophet (Elias) von Gott gesandt werden, daß er die Menschen bekehre zur Erkenntniß Gottes, und er wird Gewalt empfangen, Wunderbares zu thun. Hat dieser seine Werke vollbracht, so wird sich ein zweiter, von einem bösen Geiste gezeugter König aus Syrien erheben, der Zerstörer und Vernichter des Menschengeschlechtes, welcher die Ueberbleibsel des erstern bösen Herrschers zugleich mit diesem vernichten wird. Derselbe wird auch kämpfen gegen den Propheten und ihn tödten und unbegraben liegen lassen; aber nach dem dritten Tage wird letzterer wieder aufleben und in den Himmel entrückt werden (vgl. Offb.

---

daß es auch für Rom verschiedene Zeitalter (und folglich auch eine Zeit des Untergangs) gebe, citirt Lactantius auch den Seneca; doch bleibt es zweifelhaft, ob die betreffende Stelle dem ältern oder jüngern Seneca oder dem Annäus Florus angehört. Cf. *Brandt*, Lactantii opera I, 633 nota.

[1] Wie ersichtlich ist, hat Lactantius über die letzten Zeiten eine ähnliche Vorstellung wie Commodian (s. oben S. 559 ff.). Doch denkt er beim hostis potentissimus sicher nicht an den Kaiser Nero, sondern wohl an den Kaiser Diocletian, wie die Verlegung des Sitzes des Reiches, welche dieser anordnete, zeigen dürfte. — De mort. persec. 2 werden diejenigen sogar als deliri bezeichnet, welche glauben, Nero sei lebendig versetzt und aufbewahrt worden, um in der letzten Zeit als Vorläufer des Teufels und des Antichrists zu erscheinen.

11, 3. 5—9. 11). Auch der König wird ein Prophet, aber ein Lügenprophet sein, er wird sich selbst zu Gott machen und gebieten, daß er als Sohn Gottes verehrt werde. Er wird Zeichen und Wunder thun und so die Menschen verführen. Für die Gerechten wird jetzt die allerschwerste Bedrängniß kommen. 42 Monate darf jener König die Erde verwüsten (vgl. Offb. 11, 2; 13, 4 bis 8. 12—17. 2 Theſſ. 2, 3 ff. Matth. 24, 21). Vor dem allgemeinen Verderben werden die Gerechten in die Wüste fliehen (vgl. Hebr. 11, 38). Da wird der Gottlose mit einem großen Heere den Berg (vgl. Matth. 24, 16) belagern, auf welchem die Gerechten weilen werden. Wenn nun diese sich eingeschlossen und von allen Seiten belagert sehen, da werden sie mit lauter Stimme zu Gott rufen und um himmlische Hilfe flehen, und der Herr wird sie erhören und ihnen vom Himmel den großen König senden, daß er sie errette und befreie und alle Gottlosen mit Feuer und Schwert vernichte (Inst. VII, 17; cf. Epit. 66, 7—10). — Zum Beweise dafür, daß dies alles so geschehen werde, beruft sich Lactantius, wie er selbst hervorhebt, sowohl auf die Propheten als auch auf die (heidnischen) Seher Hystaspes, Hermes und die Sibyllen (Inst. VII, 18; cf. Epit. 66, 1; 68, 1).

623. Wenn also menschliche Kräfte nicht mehr im stande sind, die Gewaltherrschaft unermeßlicher Mächte zu zerstören, wird Gott bewogen werden, einen Befreier zu senden; dann wird in tiefer und finstrer Nacht, und zwar in der Osternacht, der Himmel mitten sich öffnen, so daß auf dem ganzen Erdkreis der Glanz des herabsteigenden Gottes wie ein Blitz (vgl. Matth. 24, 27) erstrahlt gemäß der Sibylle (Fragm. III, 230, ed. *Friedlieb*). Plötzlich wird ein Schwert vom Himmel fallen, auf daß die Gerechten erkennen, daß der Heerführer der heiligen Kriegerschar herabkommen wird, und er wird herabkommen in Begleitung der Engel auf die Mitte der Erde, und vorangehen wird ihm eine unauslöschliche Flamme, und die Macht der Engel wird in die Hände der Gerechten ausliefern jene Menge, welche den Berg umlagert, und von der dritten Stunde bis zum Abende wird diese Menge niedergemetzelt, so daß das Blut stromweise fließt. Der Gottlose allein wird entfliehen. Dieser ist es, welcher Antichrist genannt wird, welcher aber lügen wird, daß er selber Christus sei. Er wird kämpfen gegen den wahren Christus, besiegt wird er fliehen, aber den Krieg öfter erneuern, bis in der vierten Schlacht alle Gottlosen geschlagen sind und er selbst gefangen wird, um die Strafen seiner Frevel zu büßen. Aber auch die übrigen Fürsten und Tyrannen, welche den Erdkreis bedrückt haben, werden vor den König gebracht werden, und er wird sie verurtheilen und je nach Verdienst den Qualen übergeben. Wenn nun so die Bosheit ausgerottet und die Gottlosigkeit unterdrückt ist, dann wird der Erdkreis ruhen, der so viele Jahrhunderte lang dem Irrthum und der Sünde unterworfen war und eine ruchlose Knechtschaft ertragen hat. Dann werden keine von Menschenhand gemachten Götter mehr verehrt, sondern die Götzenbilder dem Feuer übergeben werden gemäß der Sibylle (VIII, 224; III, 618. Inst. VII, 19; cf. Epit. 67, 1—2).

624. Alsdann wird die Unterwelt geöffnet werden, und es werden auferstehen die Todten (vgl. Offb. 20, 4 f.), und ein großes Gericht wird über

sie halten eben derselbe König und Gott, welchem der höchste Vater Allgewalt geben wird, zu richten und zu herrschen (Sibyll. III, 741 sqq.; VIII, 241 sq. 413 sqq.). Doch werden alsdann (noch) nicht alle von Gott gerichtet werden (vgl. Ps. 1, 5), sondern nur die, welche in der wahren Religion gelebt haben; denn die, welche Gott nicht erkannt, sind schon gerichtet und verurtheilt, indem die heiligen Schriften bezeugen, daß die Gottlosen nicht auferstehen zum Gerichte. Es werden also jene gerichtet, welche Gott gekannt haben; hierbei werden ihre bösen Werke mit ihren guten verglichen und abgewogen; sind die guten mehr und gewichtiger als die bösen, so kommen sie zum seligen Leben; wenn aber die bösen überwiegen, so werden sie zur Strafe verurtheilt (Inst. VII, 20, 1—6; cf. Epit. 67, 3).

Wie Lactantius weiter entwickelt, werden alle Menschen ohne Ausnahme in das Feuer kommen, um geprüft zu werden. Die Gottlosen werden auf ewig im Feuer bleiben müssen, indem sie mit einem unvergänglichen Fleische werden umkleidet werden, indem ferner das Feuer selbst die verzehrten Theile immer wieder ersetzen wird. Aber auch die Gerechten wird Gott, wenn er sie gerichtet hat, noch im Feuer prüfen. Diejenigen, deren Sünden an Gewicht oder Zahl (die guten Werke) überwogen haben, werden vom Feuer berührt und gebrannt werden, die ganz Gerechten aber werden das Feuer nicht fühlen. Sie haben etwas Göttliches in sich, das die Gewalt der Flammen überwindet und abweist. So groß ist die Macht der Unschuld, daß jenes Feuer unschädlich vor ihr flieht, weil es von Gott die Kraft erlangt hat, die Gottlosen zu brennen, den Gerechten Linderung zu sein (Inst. VII, 21, 1—7; cf. Sibyll. II, 253 sqq.; VIII, 410 sqq.).

625. Es wird also der Sohn Gottes kommen, um zu richten die Lebendigen und die Todten (Sibyll. VIII, 81 sqq.). Sobald er aber die Ungerechtigkeit vernichtet, das große Gericht gehalten und alle Gerechten vom Anfange der Welt an zum Leben erweckt hat, wird er tausend Jahre unter den Menschen verweilen und mit der gerechtesten Herrschaft sie regieren (Sibyll. Fragm. I, 230, ed. *Friedlieb*). Dann werden die im Körper Lebenden nicht sterben, sondern während der tausend Jahre eine unermeßliche Menge erzeugen (vgl. Js. 6, 12), und es wird ihre Nachkommenschaft heilig und Gott wohlgefällig sein. Die von der Unterwelt Erweckten werden aber den Lebenden vorstehen als Richter. Die Heiden werden nicht gänzlich ausgerottet, sondern einige werden übrig gelassen zum Siege Gottes, auf daß die Gerechten über sie triumphiren und immerwährender Knechtschaft sie unterwerfen. In jener Zeit wird auch der oberste der Dämonen gefesselt werden und in den tausend Jahren des himmlischen Reiches in Haft sein (vgl. Offb. 20, 2—3), auf daß er nichts Böses unternehme gegen das Volk Gottes. Nach dessen Ankunft werden die Gerechten von der ganzen Erde gesammelt, und nach Vollendung des Gerichtes wird die heilige Stadt im Mittelpunkte der Erde gegründet werden, und Gott selbst, ihr Gründer, wird mit den herrschenden Gerechten in ihr verweilen gemäß der Sibylle (V, 420 sq.). Dann wird von der Welt genommen jene Finsterniß, mit welcher der Himmel bedeckt war; der Mond wird den Glanz der Sonne empfangen und nicht mehr abnehmen, die Sonne aber wird sieben=

mal so hell sein wie jetzt (vgl. Js. 30, 26). Die Erde wird aufthun ihre Fruchtbarkeit und von selbst die reichlichsten Früchte erzeugen. Honig wird triefen von den Bergfelsen, in den Bächen wird Wein fließen und die Ströme werden von Milch überfließen; die ganze Welt wird sich freuen und jegliches Wesen wird frohlocken ob der Befreiung von der Herrschaft des Bösen. Nicht mehr werden in jener Zeit die wilden Thiere von Blut sich nähren, nicht die Vögel von Beute, sondern ruhig und friedlich wird alles sein. Löwen und Kälber werden zusammen an der Krippe stehen; der Wolf wird das Schaf nicht rauben, der Hund nicht jagen, Geier und Adler werden nicht schaden, das Kind wird mit den Schlangen spielen (vgl. Js. 11, 6 ff.; 65, 25. Sibyll. III, 619 sqq.; VIII, 210 sqq.). Kurz, alles wird alsdann so werden, wie die Dichter gesagt haben, daß es schon gewesen ist im goldenen Zeitalter unter der Herrschaft des Saturnus. Das ist nun zwar ein Irrthum, dadurch entstanden, daß die Propheten oftmals das Künftige als schon eingetreten aussprechen; sonst aber sind die Schilderungen des goldenen Zeitalters bei den Dichtern (wie *Vergilius*, Eclog. IV, 38—41. 28—30. 42—45. 21—22) und bei der Sibylle (III, 787 sqq. 619 sqq.; V, 281 sqq.) durchaus richtig. Es werden also die Menschen das ruhigste und reichlichste Leben führen und zugleich mit Gott herrschen; die Könige der Heiden werden kommen von den Grenzen der Erde mit Gaben und Geschenken, um anzubeten und zu ehren den großen König, dessen Name herrlich sein wird und ehrwürdig allen Nationen, die sein werden unter dem Himmel, und den Königen, die herrschen werden auf Erden (Inst. VII, 24; cf Epit. 67, 1—5).

Daß mit der Wiederkunft Christi und nicht eher das tausendjährige Reich oder das goldene Zeitalter beginnen werde, lehrt unser Autor auch sonst noch wiederholt. Christus, so heißt es, wird bezeichnet als König, nicht als ob er (bei seiner ersten Ankunft) das irdische Reich in Empfang genommen hätte, wozu die Zeit noch nicht gekommen war, sondern weil er ein himmlisches und ewiges Reich empfangen hat (Inst. IV, 7, 8). Gemäß den Weissagungen der Propheten hat Christus Herrschaft und Ehre jetzt im Himmel; aber auch später, wenn er wieder kommt in Herrlichkeit und Macht, um jegliche Seele zu richten und die Gerechten zum Leben zu erwecken, wird er in Wahrheit die Herrschaft über die ganze Erde besitzen. Dann wird von der Menschheit alles Böse hinweggenommen, und es wird eintreten das goldene Zeitalter, wie die Dichter es nennen, d. i. die gerechte und friedliche Zeit (ibid. IV, 12, 21). Mit der ersten Ankunft Christi ist zwar der Schein jenes goldenen Zeitalters (species illius aurei temporis) wiedergekehrt und der Erde wiedergegeben (ibid. V, 7, 2); doch kann man nicht sagen, daß jetzt schon das goldene Zeitalter wirklich bestehe, weil das Böse noch nicht vollends aufgehoben ist (ibid. V, 7, 10). Durch eine Anordnung des höchsten Gottes ist aber bestimmt, daß das jetzige ungerechte Zeitalter im Laufe der Zeiten ein Ende nimmt, daß alle Bosheit vollständig vertilgt wird, und daß nach Erweckung der Seelen der Frommen zu einem seligen Leben blühe das ruhige, stille, friedliche, kurz das goldene Zeitalter, wie die Dichter es nennen, in welchem Gott selbst herrscht (ibid. VII, 2, 1).

626. Die Endereignisse, wie sie bisher geschildert sind, haben nach Lactantius die Propheten vorausgesagt. Deren Zeugnisse im einzelnen vorzuführen, hält er aber nicht für nothwendig, weil die Menge derselben zu groß wäre; er will lieber sich berufen auf die Zeugnisse, welche bei heidnischen Philosophen, Dichtern und Sehern sich finden, um so zu zeigen, daß die angegebene Wahrheit auch bei den Verfolgern der Christen festgehalten werde (ibid. VII, 25, 1). — Zuletzt kommt er noch einmal zurück auf die Frage, wann dies alles geschehen wird. Die Antwort lautet wie früher, nur daß jetzt hinzugefügt wird, der Tag des Endes rücke schon heran. Man könne dies erkennen aus den von den Propheten geweissagten Zeichen, deren Erfüllung täglich zu erwarten und zu befürchten sei. Genauer lehren es die Chronologen, welche, mögen sie auch im einzelnen etwas abweichen, dennoch darin übereinkommen, daß wir nicht länger mehr als zweihundert Jahre auf das Ende warten können. Alles deute auch schon hin auf den Verfall der Dinge, nur Rom stehe noch. Sei dieses einmal gefallen und zur *ῥύμη* geworden (cf. Sibyll. III, 364; VIII, 165), dann sei zweifellos das Ende gekommen. Es sei die Stadt, welche alles noch erhalte, und darum sei der Gott des Himmels anzuflehen und zu bitten, wenn seine Beschlüsse überhaupt aufgeschoben werden können, daß jener fluchwürdige Tyrann, welcher Rom zerstören wird, nicht schneller komme, als wir glauben (Inst. VII, 25, 3—8; cf. Epit. 65, 7).

2. Die Auferstehung der Todten und das letzte Gericht.

627. Gleich andern Chiliasten läßt auch Lactantius, wie schon erwähnt, zu Beginn des tausendjährigen Reiches die Gerechten und nur sie auferweckt werden (cf. Inst. VII, 2, 1; 20, 1—5; 24, 2. Epit. 38, 9). Daß am Ende der jetzigen Welt eine Auferstehung der Todten überhaupt stattfinden werde, lehrt aber unser Autor noch eingehender und vertheidigt und erläutert dies christliche Lehrstück gegenüber den Heiden [1]. Wenn die Zeiten erfüllt sind, welche Gott dem Tode bestimmt hat, so wird der Tod selbst beendigt werden. Und weil der zeitliche Tod auf das zeitliche Leben folgt, so ergibt sich, daß alsdann die Seelen auferstehen zu einem ewigen Leben, weil ja der zeitliche Tod ein Ende genommen hat (Inst. VII, 11, 1). Viele Heiden halten zwar den christlichen Auferstehungsglauben für eine Erfindung der Dichter; das kommt daher, weil die Dichter die Wahrheit selber entstellt haben. Immerhin aber stimmen sie wenigstens theilweise noch mit der Offenbarungslehre überein und bestätigen dadurch deren Wahrheit (wie z. B. *Vergilius*, Aeneis VI, 748—751). Wenn die Christen die Auferstehung behaupten und (im Gegensatze zu den heidnischen Dichtern) lehren, daß die Seelen zum andern Leben wiederkehren werden, nicht vergessend ihres frühern Lebens, sondern mit dem frühern Bewußtsein und in der frühern Gestalt, so wird folgendes entgegengesetzt: So viele Jahrhunderte sind schon ver-

[1] In dem Carmen de ave Phoenice wird der alte Phönixmythus ausführlich dargestellt, die Anwendung auf die Auferstehung jedoch nicht ausdrücklich gemacht.

flossen; wer ist je von den Todten auferstanden, damit wir durch ein solches Beispiel an die Möglichkeit der Auferstehung glauben können? Darauf ist aber zu erwidern: Die Auferstehung kann nicht geschehen, solange noch die Ungerechtigkeit herrscht. Würde jetzt einer auferstehen, so würde er alsbald hinweggeräumt werden, damit nicht die Menschen durch seinen Anblick die falschen Götter verlassen und zur wahren Religion sich bekehren. Einmal nur muß die Auferstehung geschehen, wenn das Böse hinweggenommen sein wird; denn es ist billig, daß die Auferstandenen nicht mehr sterben und nicht weiter mehr verletzt werden können, daß sie vielmehr ein seliges Leben führen, sie, deren Tod vernichtet ist (Inst. VII, 22; siehe oben S. 548, Anm. 1).

Es werden also, so erklärt Lactantius weiter, die Todten nicht wiedergeboren, was unmöglich ist; sondern sie werden auferstehen und von Gott mit Körpern bekleidet werden, und sie werden wissen um ihr früheres Leben und um alle ihre Thaten. Einiges haben über diese Auferstehung auch die Philosophen zu sagen versucht, aber ebenso entstellt wie die Dichter. Hierher gehört die Seelenwanderungslehre des Pythagoras oder die Lehre des Chrysippos, daß wir nach einer bestimmten Zeitperiode wieder in unsere jetzige Gestalt zurückkehren werden. Bestimmter lehrt hierüber die Sibylle (IV, 40—43. 186—187). Wenn also nicht bloß die Propheten, sondern auch die Seher und Dichter und Philosophen darin übereinkommen, daß eine Auferstehung der Todten eintreten werde, so soll niemand uns fragen, wie sie geschehen könne. Die göttlichen Werke sind nicht mit Vernunftgründen zu erforschen; aber wenn Gott den Menschen von Anfang an auf eine unerklärliche Weise gebildet hat, so wollen wir auch glauben, daß von demselben, welcher den neuen geschaffen, der alte wiederhergestellt werde [1].

628. In allen bisherigen Stellen scheint Lactantius zunächst nur die Auferstehung der Gerechten im Auge zu haben. Er lehrt aber auch klar eine Auferstehung der Ungerechten am Ende des tausendjährigen Reiches. Wenn die tausend Jahre voll sind, dann wird nach ihm jene zweite und allgemeine Auferstehung aller Menschen stattfinden (vgl. Offb. 20, 12—13), in welcher die Ungerechten erweckt werden zu den ewigen Qualen (Inst. VII, 26, 6). Diese werden von Gott bekleidet mit einem Fleische, welches zwar unserem irdischen ähnlich, aber unvergänglich und ewig dauernd ist, so daß sie aushalten können die Qualen und das ewige Feuer (ibid. VII, 21, 3).

629. Wie die Auferstehung der Gerechten, so läßt Lactantius auch das Gericht über sie schon zu Beginn des tausendjährigen Reiches geschehen (cf. ibid. IV, 12, 21; VII, 20, 1; 24, 1. 2). Wie bezüglich der Auferstehung, so kann aber auch bezüglich des Gerichtes gefragt werden, ob es ein solches gibt und wie es beschaffen sein wird. — Lactantius weist hin auf das kommende Gericht über die Lebendigen und die Todten (ibid. II, 17, 1), auf

[1] Inst. VII, 23; besonders 5—6: Nemo quaerat a nobis quemadmodum (anastasis) fieri possit. Nec enim divinorum operum reddi potest ratio; sed si a principio Deus hominem nescio quo inenarrabili modo instituit, credamus ab eodem restitui veterem posse, qui novum fecit.

das große Gericht Gottes am Ende der Weltzeit (ibid. VII, 9, 1; II, 12, 19); er nennt Gott den billigsten Richter (ibid. VII, 27, 2; cf. 27, 8. Epit. 68, 5; cf. De mort. persec. 1) und lehrt auch von Christus, daß er am Ende dieser Welt kommen werde, um zu richten die Welt (Epit. 37, 9; 43, 1). Von einem Gerichte über die Menschen wußten auch die Heiden einiges. Da nämlich die Propheten fortwährend verkündeten, daß der Sohn Gottes über die Todten richten werde, und da diese Predigt nicht verborgen blieb, so glaubten sie zwar nicht, daß ein Sohn ihres höchsten Gottes, des Juppiter, wohl aber, daß Minos oder Aeakus oder Rhadamanthys in der Unterwelt richte (Inst. VII, 22, 5).

Das Gericht ist ein allgemeines, insofern es über jede Seele erfolgt (ibid. IV, 12, 21), insofern niemand, weder ein Lebendiger noch ein Todter, ihm entfliehen kann (De ira 20, 3), weiter, insofern der Herr der Welt hierbei richten wird über die Thaten und die Gedanken der Einzelnen (Inst. VII, 27, 9). — Das Gericht ist ferner ein durchaus gerechtes. Gott wird am Gerichtstage jeden nach seinen Verdiensten belohnen oder bestrafen (ibid. V, 23, 3); den Gerechten wird alsdann der gebührende Lohn bezahlt, den Gottlosen aber die verdiente Strafe zuerkannt (ibid. VII, 14, 3; cf. VII, 1, 23; III, 19, 3). — Eine solche Vergeltung von seiten Gottes erscheint aber auch durchaus angemessen. Denn wenn sich für Gott nichts so sehr ziemt als Wohlthätigkeit und ihm nichts so fremd ist als Undank, so muß er die Dienste guter und heiliger Menschen belohnen und vergelten. Dagegen gibt es aber auch lasterhafte und ruchlose Menschen, und darum hat auch der Zorn in Gott seinen guten Grund. Denn es ist nicht recht, daß wer solches geschehen sieht, nicht aufgeregt werde und sich nicht erhebe zur Rache an den Frevlern, und die verderblichen und schuldigen Menschen nicht vernichte, um so für alle Guten zu sorgen (De ira 16, 3—5). Hätte Gott nicht Zorn gegen die Bösen wie Liebe zu den Guten und Mitleid gegen die Unglücklichen, so würde das menschliche Leben erschüttert werden und der Stand der Dinge in eine solche Verwirrung gerathen, daß nach Verachtung und Vergewaltigung aller Gesetze die Kühnheit allein herrschen und außer den Stärkern niemand sicher sein könnte, es würde die Erde gleichsam durch gemeinschaftliche Räuberei verwüstet werden. Weil aber jetzt die Bösen Strafe, die Guten Gnade und die Unglücklichen Hilfe erwarten, finden die Tugenden eine Stelle und sind die Laster seltener (ibid. 16, 8). Es läugnet darum auch niemand den Zorn Gottes oder doch nur wenige lasterhafte und böse Menschen, welche Straflosigkeit für ihre Sünden hoffen (ibid. 4, 15).

630. Wie schon früher (n. 616) erwähnt, findet unmittelbar nach dem Tode über die Seelen kein göttliches Gericht statt; dasselbe erfolgt vielmehr erst bei der Wiederkunft Christi. Doch ist jenes Gericht, welches der Herr sofort nach seiner Wiederkunft und zu Beginn des tausendjährigen Reiches abhalten wird, noch nicht das letzte und definitiv entscheidende Weltgericht. Lactantius lehrt nämlich zum Abschlusse seiner gesamten Eschatologie also: Wenn die tausend Jahre des Reiches, d. i. die siebentausend Jahre der ganzen Weltdauer, dem Ende zuneigen, dann wird der oberste der

Teufel wieder losgelassen (vgl. Offb. 20, 2 ff.) und, aus der Haft entlassen, wird er hervorkommen und alle Völker, welche dann unter der Herrschaft der Gerechten sein werden, wird er aufreizen, daß sie die heilige Stadt bekriegen. Und es wird aus dem ganzen Erdkreis eine zahllose Schar von Nationen sich sammeln und die Stadt belagern und umgeben. Dann wird der letzte Zorn Gottes über die Völker kommen, und er wird sie alle ohne Ausnahme niederkämpfen. Zuerst wird er die Erde aufs heftigste erschüttern, und von ihrem Beben werden die Berge Syriens gespalten werden und die Thäler abgründig sich senken und die Mauern aller Städte einstürzen (vgl. Ez. 38, 20. Matth. 24, 29). Und Gott wird stehen machen die Sonne drei Tage lang, daß sie nicht untergehe, und er wird sie erhitzen, und es wird eine gewaltige Hitze und eine große Gluth herabkommen über die feindseligen und gottlosen Völker, und Schwefelregen und Steinhagel und Feuertropfen werden sein, und zerschmelzen werden ihre Geister in der Hitze, und ihre Leiber werden von dem Hagel zerschmettert, und sie werden selbst einander mit dem Schwerte tödten (vgl. Ez. 38, 22; 39, 6). Und die Berge werden mit Leichen erfüllt und die Felder mit Gebeinen bedeckt sein. Das Volk Gottes aber wird in jenen Tagen unter Erdhöhlen verborgen sein, bis der Zorn Gottes gegen die Völker und das letzte Gericht beendet sind. Dann werden sie hervorkommen aus ihren Schlupfwinkeln und alles von Leichen und Gebeinen bedeckt sehen. Das ganze Geschlecht der Gottlosen aber wird von Grund aus untergehen, und es wird auf Erden keine andere Nation mehr sein als nur das Volk Gottes. Dann werden durch sieben volle Jahre die Wälder unversehrt sein, und es wird von den Bergen kein Holz gefällt werden; die Waffen der Heiden werden verbrannt werden (vgl. Ez. 39, 9—10. Sibyll. III, 724—731), und es wird nun kein Krieg mehr sein, sondern Friede und ewige Ruhe. — Wenn aber die tausend Jahre vollendet sind, dann wird die Welt von Gott erneuert und der Himmel zusammengerollt und die Erde umgewandelt werden. Und Gott wird umgestalten die Menschen zur Aehnlichkeit mit den Engeln, und sie werden weiß sein wie der Schnee und immerdar verweilen im Angesichte des Allmächtigen und ihrem Herrn opfern und dienen auf ewig. Zur selben Zeit wird auch stattfinden die zweite Auferstehung, wobei die Ungerechten zu ewigen Qualen erweckt werden. Das sind die, welche von Händen gemachte Götzen verehrt, welche den Herrn der Welt und den Vater nicht gekannt oder ihn verläugnet haben. Aber auch ihr Gebieter wird mit seinen Gehilfen ergriffen und zur Strafe verdammt werden. Zugleich mit ihm wird die ganze Schar der Gottlosen für ihre Frevel im Anblick der Engel und Gerechten in immerwährendem Feuer auf ewig brennen (Inst. VII, 26, 1—7; cf. Epit. 67, 6—8).

631. Die Theologie und besonders die Eschatologie des Lactantius läßt trotz der fortwährenden Polemik gegen das Heidenthum dennoch den Gegensatz zwischen diesem und dem Christenthum nicht allseitig und scharf genug in die Augen springen. Wie unsere Darstellung gezeigt hat, beruft sich Lactantius, wo es nur immer angeht, außer auf die heiligen Schriften zugleich auf die Aeußerungen der heidnischen Philosophen, Dichter und Seher. Dabei betont er die ungleich höhere Stellung der erstern im Vergleich zu den letztern

nicht jederzeit ausdrücklich und nimmt mit zu großer Unbefangenheit apokryphe Aussprüche als echt hin.

Weil Lactantius zu sehr auf dem allgemein philosophischen Boden steht, den das Christenthum allerdings bis zu einer gewissen Grenze mit jeder vernünftigen Weltbetrachtung gemeinsam hat, darum hebt er bei der Bestimmung des letzten Zieles des Menschen und insbesondere bei der Bestimmung der Art und Weise der Erreichung dieses Zieles das specifisch Christliche viel zu wenig hervor. Weil er ferner zu sehr überzeugt ist von der Wahrheit bezw. Echtheit der Aussprüche der heidnischen Dichter und Seher, darum (unter anderem) geräth er in einen ziemlich krassen Chiliasmus. Und doch scheint es hinwiederum, daß dieser Chiliasmus nicht recht zu dem passe, was über das Ziel des Menschen überhaupt gesagt wird. Durch das tausendjährige Reich auf Erden und mehr noch durch die Wartezeit bis zum Beginne dieses Reiches scheint die Continuität unterbrochen, mit welcher der Weg der Tugend dem letzten Ziele entgegenführt. Doch thun solche Mängel seinem von festem Glauben und tiefer Religiosität getragenen Streben keinen Eintrag; sie zeigen nur, daß der erste Versuch, die christliche Weltanschauung in einem umfassenden Systeme darzustellen, auch im Abendlande noch unvollkommen blieb.

Sechzehnter Abschnitt.

Das Bekenntniß der eschatologischen Glaubenslehren in Martyreracten, in Liturgien und Gebeten, in Bildern und Inschriften vornehmlich aus der vornicänischen Zeit.

632. Wie schon in der Einleitung (n. 7) bemerkt wurde, ist die christliche Lehrüberlieferung nicht bloß in den Schriften der Väter enthalten, sondern auch in mannigfachen anderweitigen Documenten. Wir haben auch in unserer Darstellung der Entwicklungsgeschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit wiederholt aus solchen Documenten geschöpft, nämlich aus dem Symbolum Apostolicum und aus einzelnen sehr alten Martyreracten. Zum allseitigen Abschluß unseres ganzen Werkes sei noch das hier einschlägige Material kurz vorgelegt, welches die in der Ueberschrift genannten Documente bieten, insoweit dieselben sicher oder doch höchst wahrscheinlich aus der vornicänischen Zeit stammen.

633. Was zunächst die **Martyreracten** anbelangt, so berücksichtigen wir hier (vornehmlich wenigstens) nur diejenigen, von denen auch eine strenge Kritik zugestehen muß, daß sie echt und unverdächtig sind oder mindestens auf geschichtlicher Grundlage beruhen[1]. In den verschiedensten Wendungen ist nun in diesen Acten der Glaube an die durch Christus bereiteten Heilsgüter, die Hoffnung auf ewige jenseitige Belohnung, die Furcht vor ewiger jenseitiger Bestrafung u. s. w. ausgesprochen.

Christus ist um unseres Heiles willen gekreuzigt worden, erklärt Phileas vor dem Richter (n. 2, p. 520). Crispina bekennt: Gott hat mir das Heil verliehen durch das Wasser der heiligen Taufe (n. 1, p. 479). Andronicus erwartet sein Heil von Gott (n. 9, p. 471). Claudius erklärt: Das Bekenntniß Christi ist ewiges Heil. Feuer und Qualen nützen denen, die Gott fürchten, zum ewigen Heile (n. 1, p. 309). Fructuosus ist mit seinen Diakonen durch den Martertod in das Heil eingegangen (n. 4, p. 266; cf. Mart. *Rogatiani* n. 6, p. 324).

Oftmals bekennen die Martyrer, daß sie freudig ihr irdisches und zeitliches Leben hingeben, in der festen Hoffnung, das ewige Leben zu erlangen (z. B.

---

[1] Vgl. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, 816—824. — Im einzelnen citiren wir nach der Ausgabe von Ruinarts Acta martyrum. Regensburg 1859.

Maximus n. 1, p. 204, Lucian und Marcian n. 6, p. 213, Montanus n. 19, p. 280, Irenäus von Smyrna n. 4, p. 433, Pollio n. 1. 2, p. 435, Tarachus n. 7, p. 465, Quirinus n. 2, p. 522; n. 4, p. 524). Dieses ewige Leben hat Christus uns versprochen (M. *Didymi* et *Theodorae* n. 1, p. 428). Nach Euplus ist dasselbe enthalten in den heiligen Schriften, welche deshalb bei Verlust des ewigen Lebens nicht ausgeliefert werden dürfen (n. 2, p. 438). Wir können aber auf keine andere Weise das ewige Leben erlangen und mit Christus herrschen, als wenn wir thun, was der zu thun befohlen hat, welcher das Leben und das Reich verheißen hat (M. *Montani* n. 10, p. 277). Dann ist der Tag der Marter gleichsam der Tag unserer Auferstehung (ibid. n. 17, p. 280).

Die Martyrer hoffen ferner, daß sie nach dem Tode bei Christus sein und mit ihm (und mit Gott) herrschen werden (ibid. n. 10. 11. 22, p. 277 sq.). Sie eilen zu den Verheißungen des Himmelreiches (M. *Iacobi* etc. Numid. n. 1, p. 268. *Philippi* Heracl. n. 13. 14, p. 447 sq.) und nehmen Antheil am Reiche Gottes (M. *Sereni* n. 3, p. 518). Inmitten der größten Qualen ruft darum Saturninus aus: Apparet regnum aeternum, regnum incorruptum (n. 6, p. 417). Doch bleiben demjenigen die Pforten des Himmelreiches verschlossen, welcher nicht seinem Nächsten verzeiht (M. *Nicephori* n. 6. 7, p. 286 sq.).

Die Martyrer erlangen das Erbe Gottes (M. *Montani* n. 10, p. 277. *Phileae* n. 2, p. 520), die verheißenen Belohnungen Gottes (M. *Montani* n. 11, p. 278), die ewigen Belohnungen (M. *Rogatiani* n. 6, p. 324. *Iren.* Smyrn. n. 1, p. 432), den himmlischen Lohn (M. *Tarachi* n. 7, p. 463), die Palme des Lohnes (M. *Rogatiani* n. 6, p. 324) u. dgl. Sie werden vom Herrn gekrönt (M. *Montani* n. 20, p. 281. *Cypriani* n. 18, p. 260) und zwar mit ewigen, unsterblichen, unvergänglichen, himmlischen Kronen (M. *Leonidis* n. 1, p. 168. *Fructuosi* n. 4, p. 266. *Nicephori* n. 5. 6. 7. 9, p. 285 sqq. *Maximiliani* n. 3, p. 342. *Agapes* n. 2, p. 424. *Eupli* n. 2, p. 439. *Cypriani* n. 19, p. 261. *Montani* n. 14, p. 279). Sie gelangen zur Herrlichkeit Christi (M. *Rogatiani* n. 6, p. 324), zur himmlischen, ewigen Herrlichkeit (M. *Pollionis* n. 3, p. 436. *Iren.* Smyrn. n. 5, p. 434). Es wartet ihrer die Freude des ewigen Lichtes (M. *Iacobi* Numid. n. 6, p. 270; cf. M. *Pollionis* n. 3, p. 436. *Philippi* Heracl. n. 11, p. 446). Die Hingabe des Lebens wird ihnen belohnt mit dem Zinse eines vermehrten Lichtes (M. *Rogatiani* n. 6, p. 324). Die Betrachtung der kommenden claritas soll darum alle aneifern, die Leiden dieser Zeit mit Füßen zu treten (M. *Cypriani* n. 14, p. 259).

634. Der Ort, in welchem die Martyrer alle vorbeschriebenen Heilsgüter genießen, ist der Himmel. Ein caeleste habitaculum ist ihnen bereitet (M. *Montani* n. 17, p. 280); in den Himmel führt der Weg, den sie wandern (M. *Didymi* n. 4, p. 430. *Iacobi* Numid. n. 2, p. 268. *Montani* n. 4. 21. 23, p. 275 sqq.). — Auch das Paradies erscheint als Ort der Seligkeit (M. *Fructuosi* n. 3, p. 266 u. a. St.).

Von dem Paradiese hatte Marianus eine Vision, die eine gewisse Aehnlichkeit besitzt mit der Vision der Perpetua (M. *Iacobi* Numid. n. 6,

p. 270 sq.; cf. ibid. n. 7. 8. 11). Anderwärts heißt es, daß das Paradies außerhalb dieser Welt gelegen ist (M. *Montani* n. 7, p. 276), und wiederum, daß der Geist zu seinem Gotte eilt und daß die dem Leiden nahe Seele bereits ihre Wohnsitze aufgesucht hat (ibid. n. 7).

635. Daß die Martyrer sofort nach dem Tode in die Seligkeit einzugehen hofften und in sie eingingen, ist schon durch unsere bisherigen Ausführungen klar genug nahegelegt. Es finden sich aber in ihren Acten noch sehr viele Stellen, welche direct aussagen, daß ihre Seligkeit unmittelbar nach dem Tode begann. Pionius eilte in seinem Martertode durch die Finsterniß zum Lichte und gelangte, durch die enge Pforte schreitend, zu den weiten Himmelsräumen (n. 22, p. 198; cf. M. *Procop.* n. 2, p. 287). Fructuosus eilt am Freitage freudig zum Martyrium, um mit den Martyrern und Propheten im Paradiese, welches der Herr den ihn Liebenden bereitet hat, das Fasten zu beobachten (n. 3, p. 266). Bei seinem Tode öffnete sich der Himmel, und es hatten einige Brüder die Vision, daß er mit den Diakonen vom Kreuze weg gekrönt in den Himmel hinaufgestiegen sei (n. 5). Sie haben eben verdient die würdige Wohnung im Himmel, zu stehen zur Rechten Christi, zu preisen Gott den Vater und seinen Sohn (n. 7, p. 267). Auch Nicephorus stieg in den Himmel auf durch seinen Glauben an Christus, seine Nächstenliebe und Demuth (n. 9, p. 288). Wenn ich die Welt verlassen haben werde, so lebt meine Seele mit Christus, meinem Herrn, so bekennt Maximilian (n. 2, p. 341) und fordert die Brüder auf, mit aller Begierde zu streben, daß ihnen zu theil werde, den Herrn zu schauen und dieselbe Krone von ihm zu erlangen (n. 3). Von einem andern Martyrer heißt es, er sei durch den Tod mit der himmlischen Schar vereinigt worden (M. *Saturnini* n. 12, p. 419). Irenäus von Smyrna betet, daß die Himmel sich öffnen mögen, auf daß die Engel seinen Geist aufnehmen (n. 5, p. 434). Wie Euplus vor seinem Tode bekennt, werden denen, die Gott fürchten, nach ihrem Verscheiden die Engel entgegenkommen und sie führen in die heilige Stadt Gottes, Jerusalem. Er selbst erlangte sofort nach seiner Enthauptung die ewige Krone des Glaubens, und sich erfreuend in der Schar der Engel und heiligen Martyrer, ist er eingegangen zur Anschauung des Herrn (n. 2, p. 439). Agape mit ihren Gefährtinnen soll durch den Tod eine unvergängliche Krone der Herrlichkeit erlangen und Gott mit den Engeln auf ewig lobpreisen (n. 2, p. 424).

636. Wie den Martyrern ewiger Lohn zu theil wird, so ist den Ungerechten, insbesondere den Christenverfolgern, Strafe vorausgesagt (M. *Montani* n. 11, p. 278; cf. M. *Petri Balsami* n. 2, p. 527). Diese Strafe wird charakterisirt als mors secunda (M. *Montani* n. 19, p. 280), *ἀπώλεια τοῦ ἐσχάτου θανάτου* (M. *Nicephori* n. 7, p. 287), *αἰώνιος θάνατος* (M. *Tarachi* n. 3, p. 456; cf. ibid. n. 7), als Untergehen der Seele (M. *Eupli* n. 2, p. 438; cf. M. *Claud.* n. 1, p. 309. M. *Crispinae* n. 1, p. 478) u. dgl. Näherhin besteht die jenseitige Strafe der Sünder in dem Feuer der Hölle (M. *Pionii* n. 4, p. 190), das ewig und unauslöschlich ist (M. *Claudii* n. 1. 4. 5, p. 309 sqq. *Tarachi* n. 4, p. 458. *Crispinae* n. 1, p. 478. *Agapes* n. 5, p. 426). Die Gewalt eines ewigen Brandes wird ohne Unterlaß die

Anhänger des Teufels brennen und in langem Schmelzen verzehren (M. *Philippi* Heracl. n. 7, p. 444), und so wird eine Marter ohne Unterlaß (ibid. n. 8, p. 444), eine ewige Qual das Los der Bösen sein (M. *Claud.* n. 1. 4, p. 309 sq.).

637. Die Jungfrau Potamiäna verheißt bei ihrem Hingange in den Feuertod dem Basilides, daß sie nach ihrem Hinscheiden dessen Heil vom Herrn erwirken und die ihr erwiesenen Wohlthaten in kurzem vergelten werde (M. *Leonidis* n. 6, p. 170). — Umgekehrt finden sich einzelne Spuren einer Anrufung und Verehrung der Martyrer, allerdings nur in Acten, deren Alter unsicher ist. So lehrt der Redactor der Acten des Saturninus von Tolosa: Es ist gewiß, daß, wenn wir gläubig um die Fürbitten der Freunde Gottes flehen, wir deren Schutz glückselig erfahren (n. 7, p. 180). Am Schlusse der Acten des Trypho heißt es, daß nach dessen Tode die gottesfürchtigen Männer und Priester sich versammelten und mit aller Ehre das Martyrium feierten, indem sie ihre Seelen den heiligen Fürbitten der seligen Martyrer empfahlen (n. 6, p. 210). — Immer ward auch den Reliquien der Martyrer eine gewisse Verehrung zu theil. Als z. B. Tarachus, Probus und Andronicus mit dem Schwerte hingerichtet und ihre Leichname mit denen der Gladiatoren vermischt wurden, da beteten die Christen zu Gott, daß er ihnen die Reliquien der heiligen Martyrer zeigen möge. Und nachdem sie auf wunderbare Weise in deren Besitz gelangt waren, begruben sie dieselben an einem ehrbaren Orte (n. 11, p. 474 sq.).

638. Es lag in der Natur der Sache, daß der Blick der Martyrer mehr auf das unmittelbar nach dem Tode folgende Los als auf die Ereignisse der Endzeit gerichtet blieb. Doch lehrt z. B. Philippus von Heraklea, daß Gott richten wird die Lebendigen und die Todten (n. 11, p. 446), und wiederum, daß die Welt ihrem Ende zuneige (n. 2, p. 440), daß die letzten Zeiten alsbald hereinbrechen werden (n. 5, p. 442). Achatius redet von der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit und Macht, um zu richten die Lebendigen und die Todten (n. 3, p. 201). Pontianus versteht unter dem Tage des Herrn die Zeit, welche für die künftigen Verheißungen bestimmt ist (M. *Cypriani* n. 13, p. 258). Nach Tarachus wird Gott jedem vergelten nach seinen Werken (n. 7, p. 466). Crispina will vom wahren Gotte nicht abfallen, auf daß sie an jenem kommenden Tage (im Herrn) befunden werde (n. 1, p. 478). — Andronicus nennt weiterhin den Herrn (Gott) die Hoffnung unserer Auferstehung (n. 3, p. 456). Pionius ward von den Brüdern, nachdem er verbrannt worden war, in verjüngter Gestalt geschaut, auf daß so sein Verdienst und ein Beispiel der Auferstehung gesehen werde (n. 22, p. 198). Fructuosus geht mit seinen Diakonen in den Feuertod, sicher der Auferstehung (n. 4, p. 266), und erscheint nach dem Tode, um so die Lehre von der Auferstehung des Fleisches zu bekräftigen (n. 6, p. 267). Phileas endlich lehrt mit Bestimmtheit vor dem heidnischen Richter, daß dieses Fleisch auferstehen wird (n. 1, p. 509).

639. Die Christenheit der ersten Jahrhunderte hat ihren eschatologischen Glauben auch in **Gebetsform** zum Ausdruck gebracht, und zwar sowohl öffentlich als privatim, sowohl in Verbindung mit der Feier der Liturgie als auch

getrennt von der letztern. Der lehrhafte Inhalt der verschiedenen alten liturgischen wie außerliturgischen Gebete ist uns überliefert einerseits in den Schriften der Väter und Kirchenschriftsteller, andererseits in den alten liturgischen Büchern sowie in vielen Inschriften. Da wir die hier einschlägigen Berichte der Väter schon bei Darstellung ihrer eschatologischen Lehren vorgelegt haben, von den Inschriften aber unten noch gesondert handeln wollen [1], so bleibt uns hier nur die Aufgabe, die Liturgien (mit Ausnahme der ebenfalls schon behandelten Liturgie der Constitutiones Apostolicae) auf ihren eschatologischen Lehrgehalt zu prüfen, insoweit dieselben in die vornicänische Zeit hinaufreichen.

Es ist nun freilich schwer, den positiven Nachweis zu erbringen, daß irgend welche Liturgien in die drei ersten Jahrhunderte zurückreichen. In der jetzt vorliegenden Form stammt auch keine derselben (ausgenommen höchstens die der Apostolischen Constitutionen) aus der vornicänischen Zeit. Trotzdem aber enthalten die uns bekannt gewordenen Liturgien [2] unzweifelhaft Bestandtheile, denen ein hohes Alter zukommt, die selbst bis in die Zeiten der Apostel hinaufreichen. Das gilt insbesondere (abgesehen von der der Apostolischen Constitutionen) von der sogen. Liturgie des Jacobus, der Liturgie des Marcus und der römischen Liturgie [3].

640. Gerade die ältesten Bestandtheile der Liturgien aber bringen die eschatologischen Lehren in einer Form zum Ausdruck, welche mit den entsprechenden Darstellungen der (vornicänischen) Väter in vollstem Einklange steht [4].

Nach der römischen Liturgie [5] wird das Opfer für die (anwesenden) Gläubigen dargebracht und bringen diese es selbst dar pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae. Die Opfergabe ist panis sanctus vitae aeternae et calix salutis perpetuae (das Opfermahl, der Empfang des Leibes und Blutes Christi, soll gereichen in vitam

[1] Eine Zusammenstellung aller (vornicänischen) Quellenberichte über Verehrung (und Fürbitte) der Engel, Verehrung der Heiligen und Fürbitte für die Verstorbenen bei Ferd. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhunderten (1871) S. 323—339. 364—367.

[2] Eine Zusammenstellung und kurze Besprechung der verschiedenen Liturgien enthält der Artikel „Liturgien" von Kössing (Kaulen) in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon VIII (2. Aufl.), 17—37. Vgl. J. Kössing, Liturgische Erklärung der heiligen Messe (1869) S. 104—194. — Ueber die Textausgaben u. s. w. der Liturgien vgl. auch: V. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik, 2. Aufl. von A. Ebner I, 1 (1894), 36 ff. H. Kihn, Encyklopädie und Methodologie der Theologie (1892) S. 498 f. Im folgenden citiren wir nach *H. A. Daniel*, Codex liturgicus eccles. univ. t. I—IV (1847—1853).

[3] Vgl. besonders F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, 1870. Ders., Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines, 1892. Ders., Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform, 1893; ferner viele Artikel im Katholik, in den Histor.-polit. Blättern, in der Innsbrucker Zeitschrift f. kathol. Theologie.

[4] Es ließen sich zu den nachfolgenden Citaten eine Menge von Parallelstellen aus den vornicänischen Vätern anführen. Wir unterlassen dies jedoch, um nicht bereits Gesagtes wiederholen zu müssen und um nicht allzu weitläufig zu werden.

[5] Vgl. zu den aus der römischen Liturgie angeführten Stellen V. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik II (1890).

aeternam). — Gemäß der Jacobusliturgie hat Christus sich hingegeben für das Leben und das Heil der Welt (n. 29; cf. n. 41). Er hat das heilige Brod uns gegeben zum ewigen Leben (n. 30). Dessen Genuß soll uns gereichen zum ewigen Leben (n. 33. 39. 42. 44); es soll uns sein Wegzehrung für das ewige Leben (*ἐφόδιον ζωῆς αἰωνίου*, n. 45). — Durch seine Kraft, so lehrt die Marcusliturgie, hat Christus den Hades beraubt, den Tod niedergetreten, den Starken gebunden und den Adam aus dem Grabe erweckt (n. 22). Statt des Todes (der Sünde, cf. n. 9. 14) hat uns Gott in Christo das Leben gegeben (n. 18). Der Genuß des Leibes und Blutes Christi soll allen gereichen zur Theilnahme an der Seligkeit des ewigen Lebens und der Unvergänglichkeit (n. 17), zur Wegzehrung für das ewige Leben (n. 21; auch das Heil des ganzen Menschengeschlechtes ist in Christo begründet, n. 5. 8. 14).

Ein anderes Heilsgut, das als Frucht des Opfers hingestellt und erfleht wird, ist die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* (Lit. *Iacobi* n. 30. 33. 39. 41. 42. 44; *Marci* n. 17; cf. n. 1. 4). Der Genuß des Opfermahles soll ferner gereichen zur Heiligung, zur Erneuerung der Seele, des Leibes und Geistes (Lit. *Marci* n. 17), zur Heiligung der Seelen und Leiber (Lit. *Iacobi* n. 33); er soll uns führen zur vollkommenen Kindschaft und Erlösung und zu den künftigen ewigen Genüssen (ibid. n. 50; cf. Lit. *Marci* 23).

641. Das Opfer soll uns auch gereichen zum Erbe des Himmelreiches (Lit. *Iacobi* n. 44; cf. n. 49); vermöge desselben soll Gott uns gewähren die himmlischen und ewigen Gaben, welche kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und die in keines Menschen Herz gedrungen sind, welche Gott den ihn Liebenden bereitet hat (ibid. n. 31; cf. Lit. *Marci* n. 15); er soll alle Verstorbenen ruhen lassen im Lande der Lebendigen, in seinem Reiche, in der Wonne des Paradieses, in dem Schoße Abrahams, Isaaks und Jakobs, von wo Schmerz, Trauer und Seufzen entwichen ist, wo das Licht seines Angesichtes strahlt und immerdar leuchtet (ibid. n. 36). Schon besitzen viele diese Seligkeit. Es lobpreisen den Herrn die Versammlung des himmlischen Jerusalem, die Kirche der Erstgebornen, die im Himmel aufgezeichnet sind, die Geister der Gerechten und Propheten, die Seelen der Martyrer und Apostel und die Chöre der Engel (ibid. n. 28). Die Marcusliturgie redet von den Zelten der Heiligen Gottes und von seinem Reiche, in welchem er die Güter seiner Verheißungen gewährt (n. 15; cf. n. 4. 5. 14), ferner von einem kommenden Aeon im Unterschiede vom gegenwärtigen (n. 15), und bemerkt, daß Gott dem ersten Menschen schon die Wonne des Paradieses verliehen hatte (n. 13).

642. Die zur Opferfeier versammelten Gläubigen gedenken nach der römischen Liturgie auch ihrer Gemeinschaft mit den Heiligen des Himmels (Communicantes), sie ehren und feiern deren Gedächtniß (memoriam venerantes) durch Darbringung des Opfers sowie durch namentliche Erwähnung, insbesondere der glorreichen Jungfrau Maria, dann der zwölf Apostel und anderer gefeierten Martyrer, und verbinden mit dieser thatsächlichen Verehrung der Heiligen noch die Bitte, Gott möge ihnen auf Grund der Verdienste und Fürbitten (meritis precibusque) dieser und aller Heiligen in allen Lagen und Bedürfnissen helfend und schützend zur Seite

stehen[1]. Sie (oder vielleicht nur die opfernden Cleriker) flehen ferner (im Gebete Nobis quoque peccatoribus), der Herr möge ihnen einigen Antheil und die Genossenschaft mit den heiligen Aposteln und Martyrern (von welch letztern einige hervorragende namentlich erwähnt sind) und mit allen Heiligen gewähren (um der Verehrung und Fürbitte dieser Heiligen willen). Unter Berufung auf die Fürbitte der seligsten Jungfrau, der heiligen Apostel Petrus und Paulus (des hl. Andreas) und aller Heiligen bitten sie (im sogen. Embolismus) um gnädige Gewährung des Friedens. — In der Liturgie des Jacobus fleht der Opferpriester für sich und die Leviten, daß sie Erbarmen und Gnade finden mit allen Heiligen, die von Anfang an Gott wohlgefallen haben, den Vorvätern, Vätern, Patriarchen, Propheten, Aposteln, Martyrern, Bekennern, Lehrern, Heiligen und mit jedem gerechten Geiste, der im Glauben an Christus vollendet hat (n. 34). Auch in der Marcusliturgie wird Gott angefleht, uns zu gewähren, daß wir Antheil und Los haben mit allen seinen Heiligen (n. 15; cf. n. 14)[2].

643. Wie man beim Opfer die Fürbitte der Heiligen stets in Anspruch nahm, so legte man auch seit ältester Zeit für die abgestorbenen Gläubigen, welche vielleicht noch nicht in die Seligkeit eingegangen waren, Fürbitte ein, um ihnen die sühnenden und genugthuenden Früchte des Opfers zuzuwenden[3]. Diese Fürbitte geschah für einzelne insbesondere, aber auch für alle Verstorbenen gemeinsam. Die römische Liturgie betet zum Herrn, auch zu gedenken seiner Diener und Dienerinnen, welche ruhen im Schlafe des Friedens, und den namentlich Aufgeführten sowie allen in Christo Ruhenden den Ort der Erquickung, des Lichtes und des Friedens zu gewähren. Auch die Jacobusliturgie fleht, daß Gott aller (abgeschiedenen) Rechtgläubigen gedenken und sie ruhen lassen möge im Lande der Lebendigen u. s. w. (n. 36; cf. n. 8. 26. 41). — Nach der Marcusliturgie wird gebetet um Ruhe für die Seelen der im Glauben Christi entschlafenen Väter und Brüder (n. 14) und speciell um die Ruhe für die namentlich erwähnten Verstorbenen (n. 15)[4].

---

[1] Es ist hier gleichgiltig, welche Stelle die Bittgebete in der Liturgie einnehmen, ob sie vor oder nach der Consecration stattfinden. Vgl. darüber Thalhofer a. a. O. II, 197. 201.

[2] Die Verherrlichung der seligsten Jungfrau in der Lit. *Iacobi* n. 22. 35, der Lit. *Marci* n. 15 ist erst spätern Ursprungs.

[3] Der Unterschied, den man zwischen dem Gedächtniß der Heiligen und dem Gedächtniß der noch nicht als Heilige verehrten verstorbenen Gläubigen machte, wird in einem alten liturgischen Gebete also ausgedrückt: Omnipotens, sanctorum tuorum nos gloriosa merita, ne in poena(m) veniamus, excusent, defunctorum fidelium animae, quae beatitudinem gaudent, nobis opitulentur, quae consolatione indigent, ecclesiae precibus absolvantur. Vgl. F. J. Mone, Lateinische und griechische Messen (1850) S. 22.

[4] Außer den bei jedem Opfer eingelegten Fürbitten für die Verstorbenen ward seit ältester Zeit auch das Opfer selbst für die verstorbenen Gläubigen am Tage wie am Jahrestage ihres Todes, auch am 3., 9. und 40. Tage nach dem Tode mit öffentlicher Nennung ihrer Namen dargebracht. Die betreffenden Zeugnisse eines Tertullian u. a. haben wir schon früher angeführt. Vgl. über das Memento für die Verstorbenen wie über die specielle Opferfeier (Application) für sie J. Bautz, Das

644. Die Jacobus- und die Marcusliturgie erwähnen öfters auch der Wiederkunft Christi (Lit. *Iacobi* n. 11. 30; *Marci* n. 16). Insbesondere gedenken sie in der sogen. Anamnese nicht bloß des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, wie die römische Liturgie, sondern auch seiner zweiten, herrlichen und furchtbaren Wiederkunft, wann er kommen wird mit Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Todten, um jedem zu vergelten nach seinen Werken (Lit. *Iacobi* n. 31; *Marci* n. 16; cf. n. 22).

645. Ein überaus reiches Quellenmaterial zur Erkenntniß altchristlichen Glaubens und Lebens ist noch enthalten in den altchristlichen **Kunstdenkmälern** und **Inschriften**, wie sie in neuerer Zeit namentlich die Erschließung und Erforschung der Katakomben an das Tageslicht gefördert hat. Die Darstellung der in diesen Quellen ausgedrückten Wahrheiten und Lebenseinrichtungen ist die (Haupt-) Aufgabe der sogen. monumentalen Theologie, durch welche in neuer und neuester Zeit die in den literarischen Quellen überlieferten Anschauungen eine so glänzende Bestätigung, Beleuchtung und selbst Ergänzung erfahren. Insbesondere gilt dies auch von denjenigen Lehren, welche den Inhalt der christlichen Eschatologie bilden[1].

646. Viele Grabinschriften drücken die bestimmte Ueberzeugung aus, daß die Verstorbenen bereits der Seligkeit theilhaftig geworden sind. Es heißt,

---

Fegfeuer (1883) S. 74 ff. 207 ff. *N. Nilles*, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae, 2 voll., 1879—1881.

[1] Vgl. H. Kihn, Encyklopädie und Methodologie der Theologie (1892) S. 359—372, woselbst auch reichliche Literatur angegeben ist. Als für unsern Zweck wichtig heben wir hier hervor: *Bosio*, Roma sotterranea, 1632. *Boldetti*, Osservazioni sopra i cimiteri dei santi martiri ed antichi cristiani di Roma, 1720. *L. Perret*, Les Catacombes de Rome, 6 voll., 1851 à 1855. *G. B. de Rossi*, La Roma sotterranea, 3 voll., 1864—1877. *R. Garrucci*, Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli, 6 voll., 1873—1881. Fr. X. Kraus, Roma sotterranea, 2. Aufl., 1879. Ders., Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer, 2 Bde., 1882—1886. *Th. Roller*, Les Catacombes de Rome, 2 voll., 1881. J. N. Diepolder, Theologie und Kunst im Urchristenthum, 1882. J. Wilpert, Principienfragen der christl. Archäologie, 1889. Ders., Nochmals Principienfragen der christl. Archäologie (Römische Quartalschrift 1890, S. 44—60, und separat). Ders., Die Katakombengemälde und ihre alten Copien, 1891. Ders., Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakombe der hll. Petrus und Marcellinus, 1891. Für den Aufschwung der Katakombenstudien wirkte bedeutendes *N. Wiseman*, Fabiola, or the Church of the Catacombs, 1854; deutsch von K. B. Reiching, 1887 u. ö. Die Ergebnisse der Katakombenforschung für die Dogmengeschichte haben (mehr in populärer Weise) erörtert: *Gaume*, Les trois Romes, deutsch 1847, neue Aufl. 1870, IV. Bd. J. Spencer-Northcote, Die römischen Katakomben, deutsch von G. A. Rose 1857. M. Wolter, Die römischen Katakomben (Kathol. Broschürenverein, 2. Jahrg., 1866, Nr. 7. 9. 10). G. Ott, Die ersten Christen über und unter der Erde, 1878. — Aus mancherlei Gründen können wir bei unserer folgenden Darstellung zu den unmittelbaren Quellen nicht vordringen, müssen uns vielmehr damit begnügen, die eben angeführten (sowie einige noch zu nennende) Bearbeitungen des hier einschlägigen Quellenmaterials (besonders die Real-Encyklopädie von Kraus) zu benutzen. Der Hauptsache nach beschränken wir uns auf das aus der vornicänischen Zeit stammende Material, schließen jedoch das spätere hier nicht grundsätzlich aus, schon wegen der öfter gegebenen Schwierigkeit einer genauen Bestimmung der Ursprungszeit, aber auch wegen der innern Verwandtschaft der ältern und der jüngern Quellen. Auf solche Weise wird es auch möglich, die Bedeutung der monumentalen Theologie überhaupt einigermaßen ins Licht zu stellen.

daß sie leben im Frieden, in Gott, in Christus, auf ewig u. dgl. (z. B. Agape, Alogia, Felicissima, Fortunata, Hermaiscus, Ursina). Eine Inschrift lautet: *Prima*, vivis in gloria dei et in pace Domini nostri Christi. Wir lesen ferner z. B.: Hier schläft Severianus den Schlaf des Friedens, cujus spiritus in luce domini susceptus est. Marcianus, celi tibi patent, bibes (vives) in pace. Alexander ist nicht todt, sed vivit super astra . . . in coelo coruscat. Die wohlverdiente Saxonia ruht in domo aeterna dei[1].

Wie aus vielen altchristlichen Schriftwerken, z. B. aus den Acten der hl. Perpetua (vgl. oben S. 333 ff.), hervorgeht, stellte man sich den jenseitigen Aufenthaltsort der Seligen oder das himmlische Paradies vor als eine blumenreiche Au oder einen herrlichen Garten, wo die Heiligen lustwandeln. Diese Vorstellung ist bildlich dadurch ausgedrückt, daß auf Grabmälern wie auf Goldgläsern Blumen (Rosen, Lilien), blühende Bäume, herrliche Gärten (und vielfach auch Symbole der darin wandelnden Seelen) sich finden[2]. — Nach Luc. 14, 15 ff. u. a. St. erscheinen die himmlischen Freuden der Seligen unter dem Bilde eines reichen Gastmahles. Auch auf altchristlichen Werken sind Darstellungen von Mahlen nicht selten. Vielfach nehmen solche Darstellungen Bezug auf die Eucharistie, öfters sind sie aber auch Bilder der himmlischen Seligkeit[3]. — Auf vielen Epitaphien erscheint ein Schiff als Symbol des menschlichen Lebens, insbesondere der glücklich zurückgelegten Lebenszeit. Dieses Schiff ist entweder isolirt oder häufiger noch verbunden mit andern Symbolen: so mit dem Leuchtthurm als dem Symbol der auf den Tod folgenden ewigen Ruhe; mit der Taube, welche den Oelzweig im Schnabel trägt, als dem Symbol des nie endenden Friedens, in welchen der Beigesetzte eingegangen; mit dem Monogramme Christi, welcher Ziel und Ende der irdischen Schiffahrt ist, u. dgl. Auch die Acclamation in pace ist mit dem Schiffe verbunden[4]. — Ein Sinnbild des ewig

[1] Siehe Wolter, Die römischen Katakomben (a. a. O. Nr. 7, S. 11). Kraus, Roma sotterranea S. 149; Real-Encyklopädie I, 15. 652; II, 38. 302. Wilpert, Ein Cyclus christol. Gemälde S. 15—16. 37—39, woselbst noch andere Beispiele. Beschreibungen des den Jungfrauen im Himmel verheißenen Lohnes bei Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche (1892) S. 48 ff.

[2] Kraus, Real-Encyklopädie II, 583—584; vgl. I, 146. 170 (auch *R. Garrucci*, Vetri ornati di figure in oro [2. ed. 1864], tav. IX, 8. *De Rossi*, Roma sotterranea 1, 323, tav. 12; III, tav. I—III. *De Rossi*, Bullettino di Archeologia Cristiana 1868, p. 12, n. 5; p. 14). Eine Grabinschrift des 4. Jahrhunderts enthält die Worte: Per eximios paradisi regnat odores tempore continuo vernant ubi gramina rivis (bei *de Rossi*, Inscript. christ. urb. Romae I, 141, n. 317).

[3] Kraus, R.-E. II, 355—357. 584. Roma sotterranea S. 318 (*Garrucci*, Storia II, 59 sgg., tav. 56 u. a.). Auf vielen Bildern von Mahlzeiten findet sich nur der Fisch. De Rossi vermuthet, daß darunter nur der *ἰχθύς*, das Symbol Christi, zu verstehen sei, ohne Bezug auf die Eucharistie, so daß der Sinn der Scene identisch wäre mit den häufigen Acclamationen: *ζήσῃς ἐν θεῷ, ἐν Χριστῷ* u. dgl. (Bullettino 1868, p. 130). — Ueber den Fisch als Symbol Christi überhaupt vgl. Wilpert, Principienfragen der christl. Archäologie S. 37—99 (gegen H. Achelis, Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben, 1888).

[4] Kraus, R.-E. II, 730. 820 (*Garrucci*, Storia VI, 486, 20. *De Rossi*, Roma sott. II, tav. 49, 26 u. a.).

seligen Lebens, in welches die Seele eingehen wird, ist (öfters) auch der Pfau, sei es, daß er allein erscheint, oder in Verbindung mit andern Symbolen, z. B. dem Oelzweige, dem Siegeskranze in den Krallen u. dgl.[1] — Die ewige Wohnung des Himmels, in welcher die Seligen ruhen, erscheint unter dem Bilde eines Hauses[2]; die überirdische Herrlichkeit, welche sie daselbst genießen, ist dargestellt unter dem Symbol der Sterne[3]; das Land der Verheißungen, das himmlische Vaterland, wird bezeichnet durch das Bild der Weinrebe[4]. — Schon der hl. Paulus (1 Kor. 9, 24 ff.) und nach ihm die Väter betrachten die heidnischen Wettrennen und Gladiatorenkämpfe als ein Bild des geistigen Kampfes, den die Christen überhaupt und insbesondere die Martyrer zu führen haben, den heidnischen Kampfpreis aber oder die Siegeskrone als ein Bild der jenseitigen Belohnung oder Krönung des Gerechten bezw. Martyrers. Dieser Gedanke wird in der alten Kunst dadurch zum Ausdruck gebracht, daß auf sehr vielen Bildern sich dargestellt findet, wie dem Sieger der Kampfpreis oder die Krone vom Kampfrichter verliehen wird, oder dadurch, daß eine aus den Wolken reichende Hand oder Christus selbst als Spender der Siegeskrone erscheint[5]. Namentlich sei hier eine Darstellung des hl. Laurentius erwähnt, wie er eben seine Seele aushaucht. Diese erscheint in weiblicher jugendlicher Gestalt über dem Leibe emporschwebend. Eine aus den Wolken ragende Hand hält über ihr eine Krone, die zwischen einem Alpha und Omega schwebt, zum Zeichen, daß sie ewig und unverwelklich ist[6].

647. Mit den in die Seligkeit Eingegangenen glaubten sich die alten Christen in fortdauernder geistiger Gemeinschaft. Darum riefen sie dieselben um ihr Gebet an, in der festen Ueberzeugung, daß die Seligen des Himmels eine wirksame Fürbitte für die Gläubigen auf Erden einlegen können. Aus der Menge der hierher gehörigen Inschriften seien nur folgende angeführt: *Suti*, pete pro nos, ut salvi simus. *Felicitas*, pete pro Celsinianum conjugem. *Attice* . . . ora pro parentibus tuis. *Sabbati* . . . pete et roga pro fratres et sodales tuos. Pete pro parentes tuos, *Matronata Matrona*. *Gentianus* . . . roges pro nobis, quia scimus te in Christo. — Außer dem Verstorbenen werden hie und da die Heiligen überhaupt, bei welchen ersterer ruht, um ihre Fürbitte angerufen. So heißt es: Dionysius, ein unschuldiges Kind, ruht hier mit den Heiligen. Gedenket unser in euern heiligen Gebeten. Und wiederum: Bitte für uns (der mit zwei Jahren Verstorbene) mit den Heiligen. — Andere Inschriften enthalten Anrufungen im Namen eines Heiligen, z. B.: Rufa wird leben im Frieden Christi im Namen des Petrus, d. h. wohl durch dessen vermittelnde Fürbitte. Vito,

---

[1] Kraus, R.-E. II, 615—616 (*De Rossi*, Roma sott. II, tav. 28. *Garrucci*, Storia II, 25, tav. 21; p. 98, tav. 88. 104 u. a.).

[2] Kraus, R.-E. I, 652. [3] Kraus, R.-E. II, 793.

[4] Kraus, R.-E. II, 983; vgl. ebd. II, 584.

[5] Kraus, R.-E. I, 333—336; II, 88—91. 986. Auf der alten Grabschrift der Martyrin Zosima heißt es: Et bene pro meritis gaudet sibi praemia reddi, tuam, Paule, tenens calcata morte coronam (*De Rossi*, Bullettino 1866, p. 47).

[6] Kraus, R.-E. II, 286. 749.

lebe im Namen des Laurentius. Aelianus, lebe in Christus und Laurentius. Manche Inschriften bezeugen von Verstorbenen, daß sie im Leben die Martyrer verehrten, z. B.: Hier ruhe ich, Mandrosa, treu in Christus beobachtete ich dessen Gebote, fromm ergeben dem Dienste der Martyrer (martyrum obsequiis devota). Prectatus ruht im Frieden, ein Pflegsohn Gottes, Christi, der Martyrer (nutricatus Deo, Christo, Martyribus). — Endlich ist noch hinzuweisen auf die vielen lateinischen und griechischen Graphiten, welche seit ältesten Zeiten die Wallfahrer in den Mauerkalk der Krypten und Galerien eingekritzelt haben und welche öfters Anrufungen der Seligen enthalten [1].

648. Außer solchen Invocationen brachte man seit alter Zeit den Seligen noch mannigfache Arten der Verehrung entgegen. Man legte ihnen den Titel Dominus (Domnus), Domina bei, z. B. Dominus Petrus, Hippolytus, Domina Basilla. Seit dem Ende des 4. Jahrhunderts wird ihnen auch das Epitheton Sanctus in unserem jetzigen Sinne beigelegt [2]. — Da man seit alter Zeit (vgl. z. B. *Cyprian.*, Epist. X, n. 5) die Rose als Symbol des Martyriums, die Lilie als Symbol der jungfräulichen Reinheit betrachtete, so erscheint namentlich die erstere wiederholt auf Grabsteinen der Martyrer eingeritzt [3]. — Den Todestag insbesondere der Martyrer bezeichnete man als deren Dies natalis. So lautet z. B. eine Inschrift: Sanctis Martyribus *Tiburtio, Baleriano* et *Maximo*, quorum natales (—is) est XVIII Cal. Majas. Eine andere Inschrift sagt von einem Mercurius: Natus in pace Id. Febr. [4] — Diese Geburtstage für die Ewigkeit wurden dann in dem Kalender (den sogen. Martyrologien) verzeichnet zum Zwecke der alljährlichen Gedächtnißfeier. So entstanden die Daten der Martyrer- und Heiligenfeste. Viele Inschriften nehmen auf sie wie auf bekannte, officielle Zeitbestimmungen Bezug. So heißt es z. B.: Pecorius kam zur Ruhestätte am 9. Juli und wurde am darauffolgenden Martyrerfeste (der hl. Felicitas mit ihren sieben Söhnen) beigesetzt. *Vitalis* . . . depositus in pace natale domnes Sitiretis. *Principalis* . . . depositus natal(i) Susti (Sixti). An diesen Geburts- oder Festtagen nun stiegen die Gläubigen in die Krypten hinab, wohnten dem Opfer bei, welches über dem Grabe des betreffenden Martyrers entrichtet wurde, vernahmen die Acten des Martyrers, sangen Hymnen zu seinem Lobe, empfingen die Eucharistie und hielten ein Liebesmahl [5].

649. Damit sind wir auch schon angelangt bei der Verehrung der Reliquien der Martyrer (und Heiligen), wie sie von jeher in der christlichen

---

[1] Vgl. Kraus, R.-E. I, 566 f. (I, 524); Roma sott. S. 150 (*De Rossi*, Roma sott. II, 17 sgg.). Wolter a. a. O. Nr. 7, S. 12 ff. 22 f. Ott, Die ersten Christen über und unter der Erde S. 246 ff. Wilpert, Ein Cyclus christol. Gemälde S. 39—43, woselbst noch weitere Beispiele.

[2] Kraus, R.-E. I, 655. Wolter a. a. O. Nr. 7, S. 14. Ott a. a. O. S. 249 f.

[3] Kraus, R.-E. I, 171. Auf zwei Goldgläsern (*Garrucci*, Vetri tav. X, 8 und tav. XIV, 2. 3) sieht man inmitten des über Petrus und Paulus schwebenden Kranzes eine Rose. Ueber das Bekränzen mit Blumen überhaupt vgl. Kraus, R.-E. I, 148 f. (*De Rossi*, Roma sott. I, tav. 16; II, tav. 20. 22. Bullettino 1868, p. 14).

[4] Kraus, R.-E. II, 483.

[5] Wolter a. a. O. S. 20. Ott a. a. O. S. 251. Kraus, R.-E. I, 491. 496 ff.

Kirche geübt wurde. Aus verschiedenen literarischen Quellen wissen wir, daß man die Reliquien, besonders der Martyrer, mit größter Sorgfalt sammelte, von den Ueberbleibseln anderer, namentlich heidnischer Verstorbenen, sonderte [1], über denselben Altäre, Kapellen und Tempel errichtete und das heilige Opfer darbrachte [2], vor ihnen Lichter anzündete, ihre Gräber mit Blumen schmückte, sie küßte u. dgl. [3] Die Monumente der Katakomben bestätigen und beleuchten diese verschiedenen Formen der Reliquienverehrung. Man findet darin zahlreiche gläserne oder aus anderem Stoffe gefertigte Fläschchen, in denen das Blut der Martyrer bewahrt und verehrt wurde, die sogen. Blutampullen [4]. — Selbst die blutgetränkte Erde las man auf, um sie im Innern des Grabes niederzulegen [5]. — Weiter findet man in den Katakomben viele Altäre, die errichtet sind über den Gräbern der Martyrer, sei es, daß dieselben feststehen, sei es, daß sie sogen. Tragaltäre sind, die man auf ein beliebiges Martyrergrab stellen konnte [6]. — Man findet Inschriften (aus nachkonstantinischer Zeit), welche bezeugen, daß die Gläubigen in frommem Wetteifer in der Nähe der Martyrer begraben sein wollten, um der Segnungen theilhaftig zu werden, die, wie man glaubte, auf die anstoßenden Gräber übergingen [7]. — Auch Reliquiarien hat man gefunden, kleine Kapseln, in denen man anfangs nur an Reliquien angerührte Gegenstände, später auch Reliquien selbst aufbewahrte; man trug sie am Halse und gab ihnen (seit dem Ende des 4. Jahrhunderts) die Form des Kreuzes [8]. — Selbst den Verstorbenen gab man Reliquien mit ins Grab [9]. — Endlich seien noch erwähnt die Marmorsäulen, welche vor erlauchten Martyrergräbern standen und zur Aufnahme einer Vase oder weiten Schale dienten, in der sich zu Ehren des Heiligen balsamisches Nardenöl und auf einem Stücklein Papyrus ein brennender Docht befand. Von dem Oele pflegten die Gläubigen zu schöpfen, um es mit Vertrauen bei Krankheiten anzuwenden und in Fläschchen oder Metallröhren aufzubewahren [10].

650. Wie die Reliquienverehrung, so ist auch die christliche Bilderverehrung uralt. Es steht über allem Zweifel, daß man schon in den ersten

---

[1] Kraus, R.-E. II, 913—914.

[2] Kraus, Roma sott. S. 585 f. Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik I, 309 ff. J. P. Kirsch, Die christl. Cultusgebäude im Alterthum (1893) S. 19 ff.

[3] Kraus, R.-E. II, 689 ff.

[4] Kraus, Rom. sott. S. 507 ff. Ders., Die Blutampullen der römischen Katakomben, 1868; 2. Aufl. 1872.

[5] Kraus, Die Blutampullen S. 27 ff. Ders., R.-E. II, 369—371.

[6] Kraus, Roma sott. S. 585; vgl. ebd. S. 153. 196. 542; ferner R.-E. I, 34 ff. Andr. Schmid, Der christliche Altar und sein Schmuck, 1871. — Nach dem Liber pontificalis hat Papst Felix I. um 270 die Darbringung des Opfers über den Gräbern der Martyrer angeordnet. Doch ist diese Sitte aller Wahrscheinlichkeit nach viel älter.

[7] Kraus, Roma sott. S. 109 ff.; R.-E. I, 19 ff.; II, 684 f. Durch die erwähnte Sitte wurden oftmals alte Gemälde zerstört. Deshalb hörte diese Sitte ziemlich bald wieder auf, indem hervorragende Männer, wie z. B. Papst Damasus und der Erzdiakon Sabinus, in ihren Grabinschriften sie verurtheilten. Vgl. Kraus, Roma sott. S. 112 f. (*De Rossi*, Roma sott. I, 214; Bullettino 1864, p. 33).

[8] Kraus, R.-E. I, 419 ff. [9] Kraus, R.-E. II, 881 f.

[10] Kraus, Roma sott. S. 196; vgl. R.-E. I, 420 f.; II, 689 f.

Jahrhunderten verschiedene Bilder Christi und der Heiligen hatte [1]. Indem man mit solchen Bildern die gottesdienstlichen und Cömeterial-Anlagen ausschmückte, ergibt sich von selbst, daß die an solchen Orten angebrachten Kunstdarstellungen in engste Beziehung zum religiösen Glauben und Culte gebracht wurden. Es konnten ja die Gläubigen nicht anders als mit den Gefühlen der Ehrfurcht, der Bewunderung und Liebe zu diesen Bildern aufblicken. Insbesondere waren die religiösen Katakombengemälde wie für den Besucher der Grabstätten eine Aufforderung zum Gebete für die Verstorbenen, so für den Urheber derselben ein Mittel, um sein Glauben und Hoffen auszudrücken [2].

651. Wenn nun die alten Denkmale über die Verehrung der Heiligen, der Reliquien und der Bilder eine solche Menge von Zeugnissen darbieten, so fragt es sich, ob sie uns auch speciell die Marienverehrung bezeugen. Es bleibt in dieser Hinsicht zweifelhaft, ob man in alter Zeit die Gottesmutter dadurch verehrte, daß man den Täuflingen den Namen „Maria" beilegte [3]. Auch sonst beobachten die Inschriften ein unverbrüchliches Schweigen über den Mariencult. Dagegen bezeugen eine Menge bildlicher Darstellungen, daß die Verehrung der seligsten Jungfrau und Gottesmutter so alt ist wie die Kirche.

Man kann die bisher aufgefundenen Marienbilder aus den ersten Jahrhunderten (mit Liell) in drei Klassen eintheilen: Maria unter dem Bilde einer Betenden (Orans); Scenen aus ihrem Leben, besonders Verkündigung, Geburt Christi, Anbetung Christi durch die Weisen; endlich Maria in idealen Compositionen. Zunächst sind diese verschiedenen Bilder ein Beweis für das Alter der Bilderverehrung. Da aber das Bild nie um seiner selbst willen Gegenstand der Verehrung war und sein konnte, sondern nur um der abgebildeten Person (oder Sache) willen, zu deren Verehrung es eben den Beschauer auffordert; da man ferner unmöglich annehmen kann, die bildlichen Darstellungen Marias hätten bloß den Zweck gehabt, als Verzierungen zu dienen: so sind eben diese Darstellungen auch ein sicherer Beweis für das Alter der Marienverehrung [4].

652. Es war selbstverständlich der innigste Wunsch der alten Christen, daß alle Verstorbenen sofort in die himmlische Seligkeit eingehen

---

[1] Kraus, Roma sott. S. 216—374; R.-E. I, 474 f.; II, 7—15. 362—364. 562—564. 588—595 (Christusbilder); I, 655—658 (Heiligenbilder); I, 28 (Bilder der hl. Agnes); II, 430—432 (Bilder des Moses) u. s. w. Vgl. J. Chr. W. Augusti, Beiträge zur christl. Archäologie und Liturgik, 2 Bde., 1841—1846. Lüdtke, Die Bilderverehrung und die bildlichen Darstellungen in den ersten christl. Jahrhunderten, 1874.

[2] Kraus, R.-E. I, 160 f. Wilpert, Ein Cyclus christol. Gemälde S. 49—52.

[3] Vgl. Bardenhewer, Der Name Maria (1895), S. 3.

[4] Kraus, R.-E. II, 361—365; vgl. I, 158; II, 538 ff. 935. F. A. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, 1881. H. F. J. Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, 1887 (das Bild aus dem Coemeterium Ostrianum, bei Liell S. 333 ff. und Tafel VI, ist nach Wilpert [Ein Cyclus christol. Gemälde S. 46 f.] aus der Klasse der Marienbilder zu streichen). — Gegen V. Schultze, Hasenclever u. a. erörtert Liell im Schlußkapitel (S. 386 ff.) die Bedeutung der Bilder Marias in dogmenhistorischer Hinsicht, nämlich insofern sie ein Beweis für die Marienverehrung sind.

möchten. Da man aber von gewöhnlichen Gläubigen keine Gewißheit darüber hatte und haben konnte, ob sie auch sofort nach dem Tode in den Himmel eingingen, so ward jener Wunsch von selbst zum Gebete, welches die Hinterbliebenen für die Verstorbenen zu Gott emporsendeten und womit sie den Glauben an einen jenseitigen Reinigungsort sowie an die Möglichkeit einer wirksamen Fürbitte für die daselbst befindlichen Seelen deutlich genug bekundeten. Die aufgefundenen Grabinschriften aus den Katakomben enthalten eine Anzahl solcher Segenswünsche wie (kurzer) Fürbitten für die Verstorbenen.

In der ältesten Zeit sandte man die von Christus selber (vgl. Matth. 10, 12 u. a. St.) stammende Begrüßungsformel Pax tibi, pax tecum u. dgl. den theuern Dahingeschiedenen als Segenswunsch ins Grab nach[1]. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts bildete sich die Formel heraus, der Verstorbene möge sich befinden, möge ruhen u. dgl. *in* pace[2]. Als Beispiele dafür, daß die alten Christen den Verstorbenen den Frieden wünschten und erflehten, mögen nur folgende Inschriften angeführt sein: *Lucretia,* pax tecum in Deo. Pax tibi, *Octavia,* in perpetuum. Pax Domini et Christi cum *Faustino Attico. Gaudentia* suscipiatur in pace. *Gensane,* pax ispirito tuo. *Lais,* cum pace ispiritus in bono quiescat. *Indelecia,* ispirito tuo in irene. *Bettoni,* in pace deus cum spiritum tuum. In pace spiritus *Silvani,* amen[3]. — Wie den Frieden, so wünschen und erflehen einzelne Grabinschriften auch das Licht für die Verstorbenen. Es heißt z. B.: Aeterna tibi lux, *Timothea,* in Christo. Domine, ne quando adumbretur spiritus *Veneres*[4]. — Sehr oft wird in den Inschriften den Verstorbenen die Erquickung (refrigerium), d. h. wohl die Theilnahme an dem himmlischen Mahle der Seligen, gewünscht und erfleht. Aus der Menge derartiger Inschriften seien nur folgende ausgewählt: *Kalemere,* deus refrigeret spiritum tuum. *Rufina,* spiritum tuum deus refrigeret. *Bolosa,* deus tibi refrigeret. *Antonia,* anima dulcis, in pace tibi deus refrigeret. In refrigerio anima tua, *Victorine.* Spiritus tuus in refrigerio. *Secunda,* esto in refrigerio. *Privata* dulcis in refrigerio et in pace[5].

Wie man sieht, beteten die ersten Christen für die Verstorbenen genau um dasjenige, was noch heute der Priester im Memento für sie erfleht mit den

---

[1] Vgl. Wilpert, Innsbrucker Zeitschr. für kathol. Theologie 1888, S. 169. Ders., Principienfragen S. 3 (gegen Kraus, R.-E. II, 37 f.).

[2] In einigen Ausnahmefällen findet sich jedoch die Formel in pace auch schon früher.

[3] Vgl. Wilpert, Ein Cyclus christol. Gemälde S. 34 ff.; ebd. S. 35, Anm. 2. 3. 7, und S. 36, Anm. 1 noch weitere Beispiele; ebenso bei Wolter a. a. O. Nr. 7, S. 27. Ott a. a. O. S. 259—261. Kraus, R.-E. II, 38.

[4] Wilpert a. a. O. S. 36. Kraus, R.-E. II, 302. — Auf der berühmten Inschrift des Pectorius heißt Christus φῶς θανόντων. Der Ueberlebende (Pectorius) sendet sein Gebet zu Christus empor, daß sein Vater Aschandius, seine Mutter und seine Geschwister im Frieden des Herrn ruhen, zugleich aber seiner selbst gedenken mögen. Vgl. Wilpert, Principienfragen S. 55 ff. Ders., Ein Cyclus christol. Gemälde S. 17 f. Kraus, R.-E. I, 524 u. a.

[5] Vgl. Wilpert a. a. O. S. 35 f. Kraus, R.-E. II, 684 f. Wolter a. a. O. S. 27. Ott a. a. O. S. 257—259.

Worten: Omnibus in Christo quiescentibus locum *refrigerii*, *lucis* et *pacis*, ut indulgeas, deprecamur. Es finden sich aber auf den Epitaphien noch eine Menge anderweitiger Acclamationen und Gebete. Es seien folgende angeführt: *Ζήτη, ζήσῃς ἐν θεῷ*. *Aemiliane Romane*, vibatis in deo. *Utulius* . . . semper in deo vivas. *Sabine*, vivas in Christo. *Ursula*, accepta sis in Christo. *Regina*, vibas in Domino Zesu (Iesu). *Kyriace*, vibas in spirito sancto. *Marciane*, vibas inter sanctis. *Paule*, in pacem te suscipiant omnium ispirita sanctorum. *Eugeni*, spiritus tuus in bono. Wiederum heißt es: Allmächtiger Vater, ich bitte dich, gedenke der schweren Mühsale, die diese Seele unschuldig erduldet hat! O Gott, gedenke des Aurelianus in Ewigkeit! O Gott, nimm die Seele des Nectarius in den Ort deiner Heiligen! O Vater aller derer, die du geschaffen und zu dir genommen hast, (nimm auch zu dir) die Irene, Zoe und den Marcellus, Ehre sei dir in Christus. Demetrius und Leontia ihrer wohlverdienten Tochter Siricia. Gedenke, o Herr Jesu, unseres Kindes![1] — Auf manchen Inschriften werden die Besucher der Grabstätten direct aufgefordert, für die in den Gräbern beigesetzten Todten zu beten. So bittet eine verstorbene Agape auf ihrer Grabinschrift also: Wenn ihr, Brüder, hierher kommt, um zu beten ... dann vergesset ja nicht, der theuern Agape zu gedenken, damit der allmächtige Gott sie in alle Ewigkeit bewahre (servet). Eine andere Inschrift sagt: Der süßesten Gattin Lucifera alle Süßigkeit. Als sie dem Gatten bei ihrem Scheiden überaus große Trauer zurückließ, hat sie ein Epitaph verdient, auf daß die Brüder, welche es lesen würden, Gott bitten möchten, damit er die heilige und unschuldige Seele zu sich nähme[2].

Die alten Christen suchten außer durch ein solches Fürbittgebet noch durch manche andere Mittel den Abgeschiedenen zu Hilfe zu kommen, so besonders durch Darbringung des Opfers (zugleich mit reicher Oblation) am Tage und am Jahrestage u. s. w. ihres Hinscheidens, ferner durch bestimmte Ceremonien und Gebete bei der Todtenbestattung[3]. Wie einige Inschriften bezeugen, zog man zu dem genannten Zwecke auch die Hilfe der Heiligen ins Mittel. Es heißt z. B.: Wir empfehlen dir, Herrin Basilla, unsere Tochter Crescentia. *Agatopus*, refrigeri (refrigeret te) Ianuarius Felicissimus martyres. Refrigeri tibi Domnus *Ipolitus*[4].

653. Eine der in alter Zeit am häufigsten betonten Wahrheiten des Christenthums ist die Auferstehung des Fleisches. Von dem Glauben

---

[1] Vgl. Wilpert a. a. O. S. 34—36. Kraus, R.-E. I, 14 f. Wolter a. a. O. S. 26. Ott a. a. O. S. 255—257. — In dem Steine, auf welchem die letztgenannte Inschrift (der Siricia) sich befindet, sind auch eingegraben (rechts) ein Anker, (links) eine Taube mit dem Oelzweig sowie das Monogramm Christi. Die beiden letztern Bilder sind gleichbedeutend mit der Formel: Spiritus tuus in pace et in Christo; der Anker drückt die Hoffnung aus, daß Christus die Bitte der Eltern erhören und die Seele ihres Kindes zu sich aufnehmen werde. Vgl. Wilpert a. a. O. S. 37 und Tafel IX, 2. Ders., Principienfragen S. 80 ff. [2] Wilpert a. a. O. S. 50 und Tafel IX, 7.

[3] Vgl. Kraus, R.-E. II, 879. 883 f.

[4] Wolter a. a. O. S. 28. Kraus, R.-E. II, 684 (*De Rossi*, Bullettino 1863, p. 2—3).

an dieselbe geben aber nicht bloß die literarischen Quellen, sondern ebenso die sonstigen altchristlichen Denkmale ein beredtes Zeugniß.

Das oben schon erwähnte Epigramm der Agape besagt, daß der leibliche Tod Strafe ist der Sünde Adams[1]. Hat nun Christus den Tod vollends besiegt und das Leben in seiner ganzen Fülle uns gebracht, so muß zuletzt auch der leibliche Tod aufhören und die Auferweckung der Todten erfolgen. Dieser Hoffnung gaben die ersten Christen schon dadurch Ausdruck, daß sie (im Anschluß an zahlreiche Schriftstellen, z. B. Dan. 12, 2. Joh. 11, 11. 1 Theff. 4, 13) von den Todten sagten, dieselben schlafen, befinden sich im Schlafe des Friedens u. dgl.[2], daß sie ferner ihre Begräbnißstätten als Schlafstätten (Coemeteria) bezeichneten[3]. — Das Begräbniß selbst ward seit dem Ende des 3. Jahrhunderts *κατάθεσις*, *depositio*, der Begrabene depositus (abgekürzt Dep. oder D.) genannt. Während die Heiden auf ihre Gräber schrieben: hic est, hic situs, positus, compositus, erfanden die Christen eine epigraphische Formel, welche der Ausdruck ihres Glaubens und ihrer Hoffnung bezüglich der Auferstehung sein sollte, indem depositus etc. nach dem klassischen Sprachgebrauch von Sachen gebraucht wird, die man für eine gewisse Zeit dem Schutze von jemand anvertraut[4]. — Auch die Form der christlichen Gräber erinnert an den Auferstehungsglauben. Die Gräber der Christen waren nämlich sozusagen Nachbildungen des Grabes Christi selber. Sie waren eingehauen in eine felsenartige Masse (Tuffstein); im allgemeinen erhielt jeder Christ sein eigenes Grab, und selbst wenn zwei oder drei Gräber nebeneinander angelegt wurden, so blieben die Leichen durch eine Zwischenplatte getrennt. Endlich hat man in den Katakomben Reste von Tüchern gefunden, in welche die Leichname gehüllt waren. All das erinnerte an Christus, der als Erstling der Entschlafenen von den Todten auferstanden ist[5].

Symbolisch ist die künftige Auferstehung dargestellt in einer Menge von Bildern, die sich über den Gräbern, auf Goldgläsern, Lampen u. s. w. finden. So ist oftmals der fromme Dulder Job abgebildet, und zwar nicht bloß als Vorbild der Demuth und Geduld, sondern auch (wegen Job 19, 25) als Vorherverkündiger der Auferstehung der Todten, weshalb (in nachkonstantinischer Zeit) die erwähnte Stelle oder deutliche Anklänge an sie als Grabinschriften verwendet wurden[6]. — Auch Daniel in der Löwengrube, wie er sehr häufig auf den Sarkophagen und in den Cömeterien abgebildet ist, war den Christen ein Symbol der Auferstehung. Häufig erblickt man neben

---

[1] Siehe Wilpert, Principienfragen S. 4.

[2] Vgl. Ott a. a. O. S. 272 f.

[3] Kraus, R.-E. I, 310 f. Coemeterium heißt im lateinischen Sprachgebrauch regelmäßig der ganze Begräbnißplatz, hie und da aber auch das Einzelgrab wie das griechische *κοιμητήριον*. Vgl. *De Rossi*, Roma sott. III, 428.

[4] Kraus, R.-E. I, 353 ff. (*De Rossi*, Inscript. christ. I, n. 15. 17. 25. 31 u. s. w.). Auch zur Bezeichnung der Beisetzung von Martyrerreliquien bediente man sich dieser Formel. So heißt es in einer afrikanischen Inschrift: Depositio cruoris sanctorum martyrum (*De Rossi*, Bullettino 1875 p. 163; 1876, p. 62).

[5] Kraus, R.-E. I, 630 ff.; Roma sott. S. 35.

[6] Kraus, Roma sott. S. 288 f.; R.-E. II, 62. Wilpert, Principienfragen S. 21.

Daniel den Propheten Habakuk, der ihm Speise bringt. Diese Speise ist wiederum Sinnbild der Eucharistie, des Unterpfandes der glorreichen Auferstehung[1]. — Zu den Bildern, welche die Auferstehung symbolisiren, gehören auch die drei Jünglinge im Feuerofen[2]. — Die alten Monumente enthalten ferner sehr viele Darstellungen des Propheten Jonas, besonders wie er in das Meer geworfen und von dem Seethiere verschlungen, aber auch wieder ausgespieen wird. Zunächst sollten die Christen dadurch an den Tod, das Grab und die Auferstehung Christi erinnert werden (nach Matth. 12, 40); jene Scenen waren aber auch ein Hinweis auf die allgemeine und besonders auf die glorreiche Auferstehung der in der Gnade Christi verstorbenen Gläubigen[3]. — Ein weiteres Symbol der Auferstehung kann gefunden werden in dem aus der Arche (zu neuem Leben) hervorgehenden Noe, wie er oft dargestellt erscheint[4]. — Ebenso ist die Himmelfahrt des Elias ein Symbol der Auferstehung, weshalb sie häufig auf Sarkophagen sich findet[5]. — Ganz besonders mußte die Vision des Ezechiel (37, 1 ff.) den alten Christen als Bild der allgemeinen Auferstehung der Todten sich darbieten, weshalb wir sie auch auf einigen Sarkophagen u. s. w. finden[6]. — Zu den häufigsten und stereotypen Darstellungen, die uns auf den Monumenten des christlichen Alterthums begegnen, gehört die Scene der Auferweckung des Lazarus. Man wollte aber hierbei nicht so fast den historischen Vorgang als solchen darstellen als vielmehr in der Auferweckung des Lazarus ein Symbol der Auferstehung vorlegen[7]. — Wie die Auferweckung des Lazarus, so ward auch die Auferweckung der Tabitha als Erinnerung an unsere Auferstehung an manchen Gräbern angebracht[8].

Die bisher angeführten Symbole der Auferstehung können als biblische bezeichnet werden. Es finden sich aber auch eine Menge Bilder aus alter Zeit, welche nicht-biblische Gegenstände deutlich genug als Sinnbilder der Auferstehung kennzeichnen. Als solches Sinnbild muß hie und da schon der Baum gelten, wenn er (statt des Noe) aus der Arche hervorragt oder (statt des Lazarus) aus dem Grabe wächst[9]. — Wenn nach Tertullian (De res. carn. 12) u. a. der Wechsel der Jahreszeiten ein Beweis ist unserer künftigen Auferstehung, so kann sicher auch in den bildlichen Darstellungen jener Zeiten ein Hinweis auf die Auferstehung erblickt werden[10]. — Seltener im 2. und

---

[1] Kraus, R.-E. I, 342—345. [2] Kraus, R.-E. II, 76—79.

[3] Kraus, Roma sott. S. 280 ff.; R.-E. II, 67—70.

[4] Kraus, R.-E. II, 501. [5] Kraus, R.-E. I, 411—412.

[6] Kraus, R.-E. I, 472—473.

[7] Kraus, R.-E. II, 286—288. Das älteste Beispiel dieser Darstellung stammt aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts (*De Rossi*, Roma sott. II, tav. 14). Oefters ist die Auferweckungsscene (Symbol des Endes der irdischen Pilgerschaft) gegenübergestellt dem Bilde des Moses, der Wasser aus dem Felsen schlägt (dem Symbol des mit der Taufe beginnenden Anfangs der christlichen Pilgerschaft). Jene Scene ist zuweilen auch gegenübergestellt (z. B. auf einem Goldglas bei *Garrucci*, Storia III, tav. 177, 1) der Verwandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Cana als einem Symbol der Eucharistie, des Unterpfandes der Auferstehung.

[8] Kraus, R.-E. II, 817. [9] Kraus, R.-E. I, 147.

[10] Vgl. über diese Darstellungen Kraus, R.-E. II, 2—4. Ders., Roma sott. S. 90 f.

3. Jahrhundert, um so häufiger und mannigfaltiger aber in nachkonstantinischer Zeit erscheint der (fabelhafte) Vogel Phönix als Symbol der Auferstehung [1]. — Ein anderes aus der Thierwelt entnommenes Sinnbild der Auferstehung war der Pfau, indem theils in der Erneuerung seines Gefieders im Frühling, theils in der vermeintlichen Unverweslichkeit des Pfauenfleisches ein Hinweis auf die Auferstehung des Fleisches gesehen werden konnte [2]. — Auch der Hahn ist ein Symbol der Auferstehung. Wir finden ihn auf Grabsteinen mit der nebenstehenden Acclamation in pace, d. h. ruhe in Frieden im Grabe, bis der Herr dich rufen wird zum Tage des ewigen Lebens. Selbst ein Monogramm Christi erscheint über dem Hahne, wodurch er zum Symbol des Herrn wird, der uns einstens auferweckt [3].

Der Auferstehungsglaube ist aber nicht bloß in Bildern, sondern auch in alten Inschriften bezeugt. Zwar bleibt es zweifelhaft, ob die verstümmelte Inschrift des Leopardus (die bene re) also zu ergänzen ist: illa die bene resurges [4]. Ebenso bleibt es zweifelhaft, ob in der mehrerwähnten Inschrift der Agape nach den Worten: annos eme(n)sa zu ergänzen ist: resurget [5]. Dagegen hat der im Jahre 249 gemarterte Calocerus, wie es auf einer Inschrift heißt, seinen Eltern Macedo und Sosigenia die Grabstätte bereitet bis zur Auferstehung (*τὸ κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως*). Um so mehr finden sich in der nachkonstantinischen Zeit Inschriften, welche von der Auferstehung reden [6].

654. So weit unsere Kenntniß der altchristlichen Bilder und Inschriften reicht, bieten sie uns kein (directes) Zeugniß über die jenseitige Bestrafung der Sünder in der Hölle. Es waren ja auch der christlichen Gemeinde in den alten Zeiten viel weniger schreckende als tröstende und aufrichtende Gedanken nothwendig. Daß man aber trotzdem das Heil mit Furcht und Zittern wirkte und der Seligkeit des Himmels sich nicht unbedingt und ohne weiteres sicher glaubte, ist ausgesprochen in einigen Bildern und Inschriften, welche von dem göttlichen Gerichte über die Menschen handeln.

---

[1] Kraus, R.-E. II, 622—624. Daß bei den Vätern von Clemens Romanus an der Phönix Symbol und Beweis der Auferstehung war, ist von uns schon früher dargelegt worden (vgl. S. 106). In den Martyracten der hl. Cäcilia lesen wir: Iussit, ut in arca eius (sc. Maximi martyris) insculperetur phoenix ad ostendendam eius fidem. Cf. *De Rossi*, Roma sott. II, 313.

[2] Kraus, R.-E. II, 615—617. — Manche nehmen an, auch das Ei habe bei den alten Christen symbolische Bedeutung gehabt, es sei Symbol der Hoffnung gewesen. In dem Grabe niedergelegt, habe das Ei hingewiesen auf die große Hoffnung der Christen, nämlich die Auferstehung des Fleisches. Vgl. Kraus, R.-E. I, 395.

[3] Kraus, R.-E. I, 643; Roma sott. S. 263. Vgl. übrigens Wilpert, Zeitschr. f. kathol. Theologie 1888, S. 167 f. Gegen Kraus (R.-E. I, 20 f.) behauptet Wilpert (a. a. O. S. 160), daß der Adler als Symbol (der Auferstehung u. s. w.) auf christlichen Monumenten nicht nachzuweisen ist.

[4] Vgl. Kraus, R.-E. I, 643; dagegen Wilpert a. a. O. S. 167.

[5] Vgl. Wilpert a. a. O. S. 159; Principienfragen S. 4.

[6] Vgl. Ott a. a. O. S. 273. *De Rossi*, Inscr. I, n. 900. Kraus, Roma sott. S. 288. Die Inschrift, welche Papst Damasus für sein eigenes Grab verfaßte, enthält das Bekenntniß: Post cineres Damasum faciet surgere credo. Vgl. Wilpert, Ein Cyclus christol. Gemälde S. 18.

Auf einem Deckengemälde der Katakombe der hll. Petrus und Marcellinus sehen wir Christus als Richter, im Begriffe, das Urtheil über einen Verstorbenen auszusprechen[1]. — Ein Hinweis auf das Gericht nach dem Tode kann auch gefunden werden in jenen Bildern, auf welchen Christus als Kampfrichter den Kampfpreis oder die Krone verleiht[2]. — Wenn wir auf einigen Grabsteinen das Bild der Wage, sei es allein, sei es in Verbindung mit andern Symbolen, finden, so kann darin ein Zeugniß gefunden werden für den Glauben, daß Gott (nach dem Tode oder beim Weltgerichte?) einem jeden vergelten werde nach seinen Werken[3]. — In einem Epitaph aus dem 4. Jahrhundert aus der Katakombe der hl. Cyriaca heißt es: Cuique (d. i. der Cyriaca) pro vitae suae testimonium sancti martyres aput deum et Christum erunt advocati, d. h. Sachwalter im Gerichte (nach dem Tode?)[4].

Eine Darstellung des allgemeinen Gerichtes, wie dasselbe nach Matth. 25, 32 in der Scheidung der Schafe von den Böcken bestehen wird, ist wohl schon gegeben in dem Katakombengemälde in S. Callisto[5], ferner auf einem Sarkophagdeckel[6] und auf einem Mosaikbilde von S. Apollinare Nuovo in Ravenna[7]. Die bekannteste Darstellung des Weltgerichtes aus alter Zeit (dem 5.—6. Jahrhundert angehörig) findet sich aber auf einer Terracotta der Barberinischen Bibliothek[8]. — Einen Hinweis auf das jüngste Gericht oder wenigstens auf den Richter beim Weltgerichte enthalten wohl auch jene Bilder, welche einen aufgeschlagenen Thron (etimasia, *ἑτοιμασία τοῦ θρόνου*, vgl. Ps. 88, 15. Eph. 6, 15) darstellen[9].

---

[1] Wilpert, Ein Cyclus christol. Gemälde S. 17 und Tafel III—IV.

[2] Kraus, R.-E. II, 88 ff.; I, 334; II, 985 f.

[3] Kraus, R.-E. II, 962 f. [4] Wilpert a. a. O. S. 17.

[5] *De Rossi*, Roma sott. II, Atlante, tav. d'aggiunta A.

[6] Bei *Garrucci*, Storia V, tav. 304, 3; vgl. Wilpert, Zeitschr. f. kathol. Theologie 1888, S. 174 f.

[7] Bei *Garrucci*, Storia IV, tav. 248, 4.

[8] Bei *Garrucci*, Storia I, 591; V, tav. 465, 6. Vgl. Kraus, R.-E. II, 986. Ders., Die altchristl. Terracotta der Barberinischen Bibliothek (Römische Quartalschr. 1892, S. 1—8).

[9] Kraus, R.-E. I, 432; II, 986.

Nachträge und Verbesserungen.

Zu S. 44, Anm. 4: Eine bisher unbekannte (arabische) Version des ersten Theiles der „Apostellehre" ist neuestens von L. E. Iselin gefunden und besprochen und von A. Heusler übersetzt worden (Texte und Unters. XIII, 1. Heft [1895]).

Zu S. 100: Ueber den Antichrist ist hier und durchwegs zu vergleichen W. Bousset, Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des Neuen Testamentes und der alten Kirche, 1895.

Zu S. 177, Anm. 5: Ausgaben der Petrus-Apokalypse veranstalteten auch: *A. Lods*, Evangelii secundum Petrum et Petri Apocalypseos quae supersunt, 1892; L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre, 1893. Funk in der Tüb. Theol. Quartalschrift 1893, S. 255—288. O. v. Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, 1893. Semeria in der Revue biblique 1894, p. 522—560 u. a. — Daß die Petrus-Apokalypse auch im Abendlande bezw. in Rom in ältester Zeit bekannt gewesen ist, behauptet Harnack (Die Petrus-Apokalypse in der alten abendländischen Kirche [Texte und Unters. XIII, 1. Heft, S. 71—73]), indem er darauf hinweist, daß die pseudocyprianische Schrift De laude martyrii (c. 20. 21) sowie einige Martyreracten sich frei an dieselbe anschließen, allerdings ohne sie zu nennen. — Anklänge an die Petrusapokalypse bringt auch L. E. Iselin aus der arabischen Vita Schnudi bei (Texte und Unters. XIII, 1. Heft, S. 23—25).

Zu S. 433—442: Die Berichte des Hieronymus in seiner Epist. ad Pammachium (cf. *Origenis* Opera I, 36—37, ed. *de la Rue*) über die Auferstehungslehre des Origenes sind hier öfter fälschlich citirt als Fragmente des Lib. II (Origenis) de res.

Zu S. 517: Wie der neueste Herausgeber der Schrift des Alexander von Lykopolis, A. Brinkmann, zeigt, war derselbe nicht Christ, geschweige denn Bischof, sondern Platoniker.

Zu S. 552: Dem Novatian werden ferner zugeschrieben die unter Cyprians Namen gestellten Schriften De bono pudicitiae und De spectaculis (vgl. S. 521, Anm. 1. Bardenhewer, Patrologie S. 201. 204). Auch die pseudocyprianische Schrift De laude martyrii, welche nach dem oben Gesagten eine freie Benutzung der Petrus-Apokalypse aufweist, stammt nach Harnack (vgl. Texte und Unters. XIII, 4. Heft, 1895) von Novatian. Doch sind die für diese Ansicht beigebrachten Gründe durchaus nicht zwingend (vgl. C. Weyman in der Literarischen Rundschau 1895, Spalte 331—333).

Nachträge und Berichtigungen.

I. Namenregister.

Die beigesetzten Zahlen bedeuten die Seiten. Die Namen der alten Autoren und Personen sind möglichst vollzählig, die Namen der neuern Autoren nur dann aufgenommen, wenn deren Anschauungen eingehender berücksichtigt werden.

II. Sachregister.

Vom Verfasser des vorliegenden Werkes ist im gleichen Verlage erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die christliche Eschatologie

in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente.

Mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Eschatologie im Zeitalter Christi.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

gr. 8°. (XVI u. 384 S.) *M.* 5; geb. in Halbfranz mit Rothschnitt *M.* 6.80.

„... Ziel und Plan seines Werkes hat der Autor in seiner Einleitung klar auseinandergesetzt; er beschäftigt sich hier mit der geoffenbarten Eschatologie mit Ausschluß der eschatologischen Lehren, welche die Vernunft erkennt und die außerhalb der positiven Offenbarung hervorgetreten sind, ohne daß jedoch letztere ganz unberücksichtigt geblieben wären. Er wollte die eschatologischen Lehren vom historischen Standpunkte aus darstellen, und zwar die einzelnen Stadien und den stufenweisen Fortschritt in der Offenbarung der eschatologischen Lehren darlegen, also eine Offenbarungsgeschichte der christlichen Eschatologie geben. . . .

... Da in der Eschatologie die rein wissenschaftlichen Streitpunkte vor der eminent praktischen Bedeutung zurücktreten, so wurde auf letztere das Hauptaugenmerk gerichtet. In Anbetracht dessen, daß der Verfasser gegenüber der neueren Richtung in der protestantischen Theologie entschieden Stellung nahm, sah er von der altchristlichen und mittelalterlichen Schriftauslegung ab und richtete auf die neuere, sowohl katholische als akatholische Literatur sein Hauptaugenmerk. Gerade diesen Umstand müssen wir lobend hervorheben, daß er die einschlägige Literatur fast erschöpfend aufgeführt hat, wodurch den Weiterforschenden auch die Richtpunkte gegeben sind. Der Verfasser benutzte und verarbeitete demnach das fertige sichergestellte Material, ohne ins kritische und exegetische Detail weiter als es nöthig schien einzugehen, und theilte dasselbe in drei Abschnitte: die Eschatologie des Alten und die Eschatologie des Neuen Testamentes; zwischen beiden steht die jüdische Eschatologie im Zeitalter Christi, die zwar nicht positiv und organisch zur Offenbarung selbst gehört, aber aus der alttestamentarischen Offenbarung hervorgegangen ist und die neutestamentliche in gewissem Sinne vorbereitet hat. . . .

... Schon dieser kurze Ueberblick zeigt, welch ein reichliches und werthvolles Material hier verarbeitet wurde, welches nicht bloß dem Bibelforscher, sondern auch dem Dogmatiker, Moralisten und Prediger die reichste Ausbeute liefert. Rechnen wir dazu noch den echt kirchlichen Geist, der in diesem Buche weht, und die edle Sprache der Abfassung, so stellt sich dieses Buch in jeder Beziehung als sehr empfehlenswerth dar. . . ." (Prof. Dr. Zschokke im „Oesterr. Literar. Centralblatt". Wien 1890. Nr. 11.)

[illegible] Herder'schen Verlagshandlung [illegible]

Biblische Studien

[illegible]

Prof. Dr. M. [illegible] M. [illegible]
[illegible] M. [illegible] G. Hoberg [illegible]
Prof. Dr. N. [illegible] A. Schäfer [illegible]
[illegible] P. Vetter [illegible]

Prof. Dr. O. Bardenhewer in München.

[illegible] die [illegible] die [illegible] Ergebnisse [illegible] der Bibel, [illegible] Archäologie und Geographie sowie die Geschichte dieser Disciplinen in ihren Bereich ziehen.

Die Studien erscheinen in der Form von Heften, welche in zwangloser Folge ausgegeben werden [illegible] Bogen umfassen sollen. In der Regel wird jedes Heft eine [illegible] abgeschlossene Studie enthalten. [illegible] Hefte [illegible] einen Band bilden. Jedes Heft und jeder Band sind einzeln käuflich.

Bereits liegen vor:

I. Band. 1. *Heft.* Der Name Maria. Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. O. Bardenhewer. Mit Approbation des [illegible] Herrn Erzbischofs von Freiburg. [illegible]

I. Band. 2. *Heft.* Das Alter des Menschengeschlechtes nach der heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. P. Schanz. Mit Approbation [illegible] von [illegible]

Atzberger, Leonhard

Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit
mit theilweiser Einbeziehung der Lehre vom christlichen Heile überhaupt

Freiburg im Breisgau ; München [u.a.] 1896